

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

BENEDITO SULLIVAM LOPES

**LIBERDADE, AUTONOMIA E TOLERÂNCIA: PRESSUPOSTOS DO NÃO-TEÍSMO
DA TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS**

CURITIBA

2021

BENEDITO SULLIVAM LOPES

**LIBERDADE, AUTONOMIA E TOLERÂNCIA: PRESSUPOSTOS DO NÃO-TEÍSMO
DA TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, em regime de cotutela com a Universidade de Coimbra, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Franco de Sá

CURITIBA

2021

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

S676f
2021

Lopes, Benedito Sullivam
Liberdade, autonomia e tolerância: pressupostos do não-teísmo da teoria da justiça de John Rawls / Benedito Sullivam Lopes; orientador: Alexandre Franco de Sá. – 2021.
255 f; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2021
Bibliografia: f. 248-255

1. Filosofia. 2. Rawls, John, 1921-2002. 3. Justiça. 4. Tolerância.
5. Liberdade – Filosofia. 6. Autonomia (Filosofia). I. Sá, Alexandre Franco.
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 53
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

Benedito Sullivam Lopes

Aos vinte e nove dias do mês de julho de dois mil e vinte e um, às 17h15, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá , Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti, Prof. Dr. Alex Villas Boas, Prof. Dr. Evandro Barbosa, Prof. Dr. António Ferreira Bento e Prof. ^a Dr.^a Elnora Maria Gondim Machado Lima para examinar a Tese do doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, **Benedito Sullivam Lopes**, ano de ingresso 2017, intitulada “LIBERDADE, AUTONOMIA E TOLERÂNCIA: PRESSUPOSTOS DO NÃO-TEÍSMO DA TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS”. Após apresentação e defesa da Tese, o doutorando foi APROVADO COM DISTINÇÃO pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca OUTORGA ao candidato o título de Doutor em Filosofia. A sessão encerrou-se às 20h45. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Alexandre Franco de Sá – PUCPR/UC



Convidado Interno:

Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti – PUCPR Participação por Videoconferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Alex Villas Boas (PUCPR – UCP) Participação por videoconferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Evandro Barbosa – (UFPel) Participação por videoconferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. António Ferreira Bento (Universidade da Beira Interior, Portugal) Participação por videoconferência

Convidada Externa: Prof. ^a Dr.^a Elnora Maria Gondim Machado Lima (UFPI) Participação por videoconferência



Prof. Dr. Cesar Candiotta
Coordenador do Programa de Pós-
Graduação em Filosofia – *Stricto Sensu*



À minha família, fonte diária de sentido e incentivo. Vocês são a minha concepção de bem que eu escolhi livremente seguir e acreditar. A vocês dedico todo meu esforço.

AGRADECIMENTOS

Agradeço plenamente a CAPES através do seu programa de suporte à pós-graduação IES Comunitárias pela bolsa que funcionou como um imenso incentivo.

Agradeço a PUCPR pela oportunidade que me foi dada na figura dos mestres queridos e inspiradores, Alexandre Franco de Sá, Ericson Falabretti e Jelson Oliveira. Agradeço também a Antonia Polentini que foi mais que um auxílio, foi uma mãe que soube me acolher e me confortar com sua gentileza.

Um agradecimento a Universidade de Coimbra que me recebeu de forma breve, mas encantadora.

Aos membros de minha banca de qualificação e defesa que também adquiriram um lugar no meu peito como mestres honorários, meus sinceros agradecimentos.

Ao IFPI, instituição a qual eu faço parte, na figura do meu caríssimo diretor Miguel Antônio Rodrigues, que me deu a oportunidade de me afastar das atividades docentes para o cumprimento desta que é, sem dúvida, minha maior celebração, a qual lhe serei eternamente grato.

Um sincero agradecimento aos amigos de estrada, Ray Rennan e Thiago Nogueira pelo companheirismo e por compartilharmos tão belos momentos juntos.

A todos vocês os meus agradecimentos.

A veneração do passado sempre me pareceu reacionária. A direita elege o passado porque prefere os mortos: mundo quieto, tempo quieto. Os poderosos, que legitimam seus privilégios pela herança, cultivam a nostalgia. Estuda-se história como se visita um museu; e essa coleção de múmias é uma fraude. Mentem-nos o passado como nos mentem o presente: mascaram a realidade. Obriga-se o oprimido a ter como sua uma memória fabricada pelo opressor, alienada, dissecada, estéril. Assim ele haverá de resignar-se a viver uma vida que não é a sua como se fosse a única possível.

(GALEANO, 2012, p. 249)

RESUMO

A presente tese apresenta sustenta que existe uma ateísmo intrínseco na teoria da justiça como equidade do filósofo estadunidense John Rawls. Chamamos de ateísmo intrínseco posto que o filósofo jamais assumiu em seus textos canônicos tal posicionamento, pelo contrário, o mesmo sustenta a importância de se defender a liberdade de crença, e o direito de todos os membros de uma sociedade democrática, que vê seus cidadãos como sendo livres e iguais busquem suas próprias concepções de bem, sem serem constrangidos pelo Estado, ou por nenhum grupo social, desde que tal concepção de bem tenha como parâmetro aquilo que Rawls denomina como Razoável. Pois bem, a nossa Tese se dá justamente nessa brecha aberta pela justificação para a liberdade e autonomia dos indivíduos de buscarem suas concepções de bem, sem que estes sejam constrangidos por qualquer fator externo a sua própria vontade. Daí o fato de sustentarmos que a liberdade e autonomia são os pressupostos para a existência de um ateísmo no que se refere a esfera do Político. É isso que Rawls chamará de não-teísmo em seu testamento.

Palavras-chave: Não-teísmo. Liberdade. Autonomia. Tolerância. Concepção de bem.

ABSTRACT

The present thesis holds that there is an intrinsic atheism in the theory of justice as fairness of the American philosopher John Rawls. We call it intrinsic atheism since the philosopher has never taken such a position in his canonical texts, on the contrary, he maintains the importance of defending liberty of belief, and the right of all members of a democratic society, which sees its citizens as being free and equal, seek your own conceptions of the good, without being constrained by the State, or by any social group, as long as such conception of good has as a parameter what Rawls calls Reasonable. Well, our Thesis occurs precisely in this gap opened by the justification for the liberty and autonomy of individuals to seek their conceptions of the good, without them being constrained by any factor external to their own will. Hence the fact that we maintain that liberty and autonomy are the prerequisites for the existence of an atheism in the sphere of the Politician. This is what Rawls will call non-theism in his testament.

Keywords: Non-theism. Liberty. Autonomy. Tolerance. Conception of good.

ABSTRAIT

La thèse actuelle soutient qu'il y a un athéisme intrinsèque dans la théorie de la justice en tant qu'équité du philosophe américain John Rawls. Nous l'appelons athéisme intrinsèque puisque le philosophe n'a jamais pris une telle position dans ses textes canoniques, au contraire, il maintient l'importance de défendre la liberté de croyance, et le droit de tous les membres d'une société démocratique, qui voit ses citoyens comme étant libre et égal, cherchez vos propres conceptions du bien, sans être contraint par l'État, ou par aucun groupe social, tant qu'une telle conception du bien a pour paramètre ce que Rawls appelle Raisonnable. Eh bien, notre Thèse s'inscrit précisément dans cette lacune ouverte par la justification de la liberté et de l'autonomie des individus à rechercher leurs conceptions du bien, sans qu'ils soient contraints par aucun facteur extérieur à leur propre volonté. D'où le fait que nous soutenons que la liberté et l'autonomie sont les conditions préalables à l'existence d'un athéisme dans la sphère du politique. C'est ce que Rawls appellera le non-théisme dans sa volonté.

Mots-clés: Non-théisme. Liberté. Autonomie. Tolérance. Conception du bien.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	DO CONCEITO DE ATEÍSMO E SUAS ORIGENS.....	16
3	SOBRE A TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE JOHN RAWLS	28
3.1	OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA	40
3.2	O PRINCÍPIO DA LIBERDADE	51
3.3	O SEGUNDO PRINCÍPIO: A IGUALDADE E A FRATERNIDADE	62
3.4	O RACIONAL E O RAZOÁVEL.....	76
3.5	A POSIÇÃO ORIGINAL.....	85
4	PRESSUPOSIÇÕES NÃO-TEÍSTAS NA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE.....	98
4.1	A LIBERDADE DE CRENÇA E A TOLERÂNCIA LIBERAL	104
4.2	A LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA E A AUTONOMIA DO INDIVÍDUO	124
4.3	UM CENÁRIO POLÍTICO RAZOÁVEL	145
4.4	QUEM DEFENDERIA TODAS AS RELIGIÕES?	167
5	POR QUE UMA TEORIA NÃO-TEÍSTA DA JUSTIÇA?	186
5.1	O RECURSO HEURÍSTICO E A FILOSOFIA DO “COMO SE”	199
5.2	PLURALISMO X PLURALIDADE.....	206
5.3	ATÉ ONDE VÃO OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA?.....	218
5.4	<i>ON MY RELIGION</i>	226
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	245
	REFERÊNCIAS	248

1 INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa tem por tema central a existência de um ateísmo, ou melhor, um “não-teísmo”, na teoria da justiça como equidade de John Rawls. De forma geral, a relação entre crença e religião, por um lado, e esfera social e política, por outro, tratou de identificar dois âmbitos da realidade cujo cruzamento é sempre problemático. Desde fontes sobre o pensamento antigo, como Diógenes Laércio, até historiadores da relação entre o cristianismo e seu aparecimento no quadro da política imperial romana, como Marie-Françoise Baslez e Paul Veyne, mostraram o quanto essa problemática não pode ser entendida como uma separação de dois domínios estanques e impenetráveis.

Nosso trabalho enfatiza um autor central do pensamento jurídico e político contemporâneo – John Rawls –, que emerge de uma esfera cultural anglo-saxônica, em que religião e política aparecem frequentemente como duas áreas completamente separadas. Nessa linha, o papel atribuído por Rawls à religião parece ser o de uma doutrina compreensiva que, situada meramente no plano privado, não pode exercer qualquer influência no plano público. Foi a partir desse quadro que nasceu esta pesquisa, em que pretendemos sustentar que a posição de Rawls ao propor uma teoria da justiça como equidade não comporta uma posição simplesmente neutra em relação à religião. Pelo contrário, ela pressupõe um ateísmo intrínseco (não teísmo), que busca afastar as decisões políticas do viés intuitivo e emotivo proporcionado pelos líderes e grupos religiosos que vivem em um cenário democrático. Em suma, o que queremos dizer é que a teoria de Rawls visa a combater mais do que o fundamentalismo religioso, lutando contra a ditadura do *lobby* religioso.

É importante aqui esclarecer o que queremos dizer com a expressão não-teísmo. O não-teísmo não se trata de uma simples concepção abrangente de bem como qualquer outra existente no cenário político plural de um sistema democrático. O não-teísmo rawlsiano é o esvaziamento de toda a influência heterônoma religiosa da construção dos princípios de justiça. Este não-teísmo se dá em duas esferas, a privada através da autonomia do indivíduo na construção de princípios justos de justiça, ou seja, princípios racionalmente reconhecidos por todos os membros da sociedade. A segunda esfera do não-teísmo rawlsiano se dá com a adoção do princípio da liberdade como forma de que os membros de uma sociedade possam buscar suas concepções de bem sem ser constrangidos pelos demais. E culmina com a tolerância a todas concepções razoáveis de bem. Por isso o não-teísmo é mais amplo que o ateísmo, posto que o segundo pode ser só mais uma concepção de bem que alguém escolhe livremente abraçar, ou não. Obviamente, que graças a pobreza da construção teórica ao longo

da história, em muitas passagens dessa Tese nos referiremos ao não-teísmo e ao ateísmo como sinônimos. Mas isso se dá pelo fato de que os teóricos anteriores a esse trabalho leem o ateísmo como uma concepção de bem superior as demais. Mas no caso da teoria da justiça da equidade, não existe uma concepção de bem superior as demais, mas princípios de justiça.

A fim de cumprir essa tarefa, este trabalho tem por objetivo demonstrar quais justificativas John Rawls usa para defender a liberdade de crença em uma sociedade cooperativa – em que os indivíduos são considerados livres e iguais para buscar suas próprias concepções de bem – e, a partir disso, provar a tese de que tais justificativas têm um cunho ateísta. Faz-se mister afirmar que o filósofo referido jamais assumiu, de forma explícita, tal postura em seus escritos. Entretanto, uma análise minuciosa de sua obra pode nos convencer dessa tese. Para tanto, devemos nos debruçar sobre suas principais obras e verificar os fundamentos teóricos utilizados por ele para defender a liberdade de crença religiosa.

Poderíamos, a princípio, pressupor que o filósofo, por defender o direito dos indivíduos de confessar suas religiões, considerando a importância da fé no cenário social, deveria possuir alguma crença religiosa. Pois bem, acontece que não faz parte do objetivo deste trabalho verificar se John Rawls possuiu ou não uma fé confessional. O que norteia a investigação empreendida é a demonstração de elementos que comprovem o cunho ateísta presente nos argumentos dele para defender as liberdades individuais e de crenças.

Nesse sentido, a hipótese desta pesquisa pretende mostrar o cunho ateísta que a teoria da justiça de John Rawls possui, não em um sentido teológico, mas em um âmbito político, bem como analisar a especificidade desses conceitos, demonstrando que cada um tem sua definição particular, de modo que não deve existir uma confusão entre os termos, o que é comumente percebido no cotidiano. Portanto, levantamos a hipótese de que os conceitos de ateísmo, laicidade e secularismo são independentes entre si, embora complementares para uma vida social que se baseie no respeito mútuo e na colaboração social entre indivíduos que se veem como livres e iguais, como define Rawls.

John Rawls trabalha com uma linha argumentativa de cunho puramente racional, que faz com que as pessoas saiam dos seus locais sociais e se imaginem realizando um acordo racional para a eleição de princípios de justiça que possam servir de horizonte para uma vida em sociedade de forma justa e que garanta, acima de tudo, a liberdade das pessoas. Para tanto, ele desenvolve uma linha argumentativa que busca princípios de justiça válidos para todos os membros de uma sociedade constituída por pessoas racionais e razoáveis, conviventes em um sistema de cooperação mútua. Um desses princípios é o que o filósofo denomina princípio da liberdade. Para alicerçar sua escolha, Rawls se utiliza do que ficou conhecido como posição

original, que se trata de um recurso heurístico que tem como finalidade afastar qualquer influência heterônoma que venha a eclipsar a eleição dos princípios de justiça.

Outro fator a ser considerado, no que diz respeito ao conceito de posição original, é que tal recurso desenvolve uma linha de raciocínio que exclui a influência de qualquer fator heterônomo religioso, fazendo com que a escolha de tais princípios seja puramente autônoma. Desse modo, torna-se possível a convivência entre os vários tipos de crença religiosa em uma sociedade, desde que, primordialmente, seja respeitado o princípio da liberdade, dada a autonomia dos indivíduos de buscar suas próprias concepções de bem.

Diante disso, para fins de nossa linha de pesquisa, sustentaremos que a teoria de John Rawls possui um cunho ateísta, ou não teísta, no sentido de um ateísmo racional. Explicando melhor o que seria esse ateísmo racional, é preciso dizer que ele surge a partir do momento em que as grandes religiões passam a fundamentar e conceituar os mitos nos quais estão ancoradas. Desse modo, a partir do momento em que intervém a inteligência, a contestação é possível: o que a razão organiza, ela também pode contestar, pois, quando o mito não é mais vivido, mas, sim, pensado, ele se torna objeto de fé e pode, igualmente, ser rejeitado; é nesse instante que a descrença pode se opor à crença.

Essa racionalização progressiva da fé pela razão conquistadora, que digere o mito explicando-o, pode levar ao ateísmo quando a razão substitui o revelado como única norma da verdade¹. Esse movimento é conhecido, sendo aquele que, do Iluminismo ao cientificismo, procederá à desmistificação da fé, dissolvendo os mitos ao explicá-los, pois, com a atitude religiosa, o mito é conceituado na linguagem teológica pela razão. A partir daí, a evolução sociocultural trabalha irreversivelmente o dado mítico revelado, seja para reafirmá-lo, seja para negá-lo. Seguindo esse íterim, o último ponto da teologia racional seria, então, a divinização da razão, fato que já foi ensaiado por pensadores como Augusto Comte.

Segundo George Minois (2014), o estágio religioso evolui sob o efeito das condições socioculturais. Segundo um grau mais ou menos elevado de racionalização, ele pode levar a quatro tipos de atitude, indo da fé religiosa tradicional à descrença racionalista. Quando o dado revelado ou mitológico vence o aspecto racional, entramos no domínio das grandes

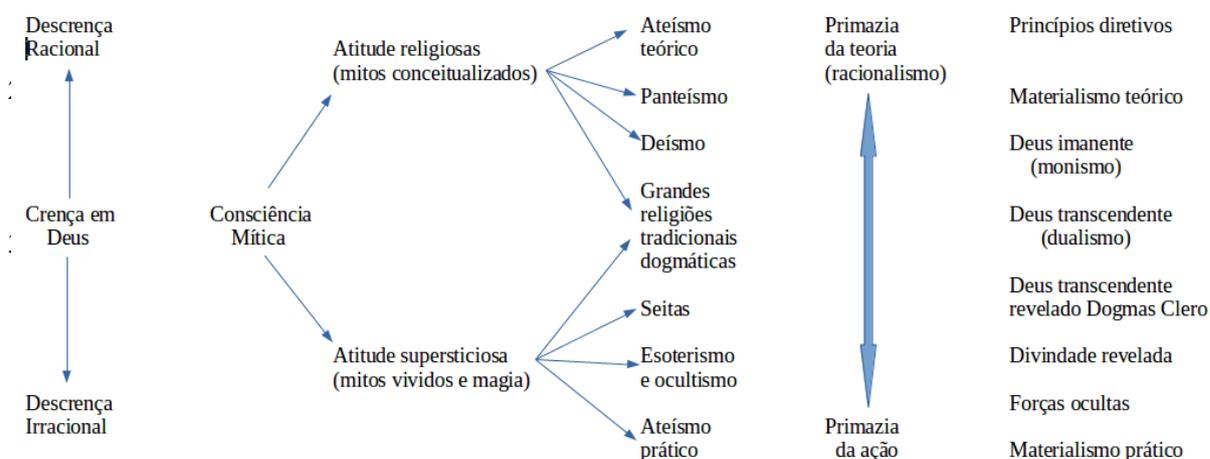
¹ Podemos dizer que essas expressões culturais trazem em comum o fato de os indo-europeus buscarem “entender” o desenrolar da história do mundo. Prova disso é que podemos encontrar em todo espaço cultural indo-europeu uma palavra determinada que, em cada cultura, significa “compreensão” e “conhecimento”. Por exemplo, em sânscrito, essa palavra é *vidya*, idêntica à palavra grega “*idé*”, que será de grande importância para a filosofia das ideias de Platão. Do latim, conhecemos a palavra “*video*”, que para os romanos significava “ver”. No inglês, temos palavras como *wise* e *wisdom* (“sabedoria”); em alemão, *Weise* (“sábio”) e *Wissen* (“saber”, “conhecimento”). Em norueguês, temos a palavra “*viten*”, que tem, portanto, a mesma raiz da palavra indiana “*vidya*”, da grega “*idé*” e da latina “*video*”.

religiões tradicionais, que são codificadas, ordenadas em torno de certo número de dogmas, dirigidas por um clero e afirmam a existência de um ou vários deuses que intervêm nos negócios humanos e impõem uma moral. Se, ao contrário, o elemento revelado é negado em proveito da simples afirmação de uma divindade transcendente, mas sem providência, estamos diante do deísmo². Por sua vez, se a transcendência é negada em proveito de um Grande Todo, de um princípio organizador não pessoal, entramos na esfera do panteísmo, que pode ser naturalista³ ou espiritualista⁴. Enfim, se toda noção de divindade, finalidade, transcendência, alma imortal é negada, caímos no ateísmo, que pode, ele próprio, assumir diversas formas, do puramente teórico ao prático.

Esse ateísmo prático exerce um domínio exclusivo, depois de perder qualquer referência ao sobrenatural, à atitude supersticiosa totalmente secularizada, laicizada e materialista. De acordo com Minois (2014), esse é um modo de existência que consiste, para homens imersos nas ações cotidianas, em viver sem interrogar sobre uma eventual divindade, no postulado de um materialismo implícito.

Com isso, chegamos a sete atitudes fundamentais que se desenvolvem entre os dois polos, que são a primazia dada à racionalização e a primazia dada à ação, isto é, o ateísmo teórico e o ateísmo prático, quais sejam: o ateísmo teórico, o panteísmo, o deísmo, as grandes religiões tradicionais dogmáticas, o fenômeno sectário e o esoterismo e ocultismo. Para fins didáticos, a Figura 1 demonstra um esquema conceitual, que traz as principais atitudes de fé e ateísmo, de modo que possamos nos situar posteriormente.

Figura 1 – Gênese das principais atitudes de fé e ateísmo.



“desdobramento de Deus”. Obviamente, esses pensamentos novos nem sempre foram bem recebidos pela Igreja.

4 O panteísmo, ou a filosofia da unidade, em seu caráter espiritualista pode ser descrito como o espírito do mundo dos românticos, que experimentavam tudo como um único e grande “eu”. Essa visão também será atribuída a Hegel, que, sem perder o indivíduo totalmente de vista, considerava tudo expressão de uma razão universal.

Fonte: Minois (2014, p.26).

Esse esquema é necessário, posto que pretendemos demonstrar em nosso trabalho que a obra de John Rawls se situa sempre na parte superior, partindo da descrença racional, passando pelo ateísmo teórico, com a primazia da teoria (racionalismo), para, enfim, sustentar-se em princípios diretivos, a saber: os princípios de justiça. É óbvio que essa visão esquemática é redutora, mas parece constituir uma hipótese de trabalho fecunda que nos servirá de base ao longo deste trabalho. Para isso, faremos algumas observações prévias.

Em primeiro lugar, queremos lembrar que as separações estabelecidas nesse esquema não são estanques, pois, tanto na mentalidade quanto na experiência vivida dos homens, os limites entre as diferentes atitudes são sempre vagos. Minois (2014) afirma que, entre o puro ateu teórico e o puro panteísta, existem grandes possibilidades de fusões, acordos e ambiguidades. Outra coisa que rejeitamos de antemão é a ideia clássica de uma evolução em um sentido único, que parte de um estado religioso e chega ao término de um crescente processo de laicização.

Em terceiro lugar, o esquema que vamos utilizar não passa de uma hipótese de trabalho para fins didáticos e metodológicos que nos pareceu mais fecunda para seguirmos uma linha de raciocínio que não nos deixe perder nossa trilha argumentativa. No entanto, como toda hipótese, ela tende a ser submetida à prova, podendo sofrer adaptações ou até ser questionada mais profundamente, caso encontremos elementos contraditórios determinantes. Dizemos isso para deixar claro que os fundamentos do ateísmo não se encontram apenas no epicurismo, ceticismo libertino⁵, materialismo iluminista, marxismo, niilismo e existencialismo. Os fundamentos do ateísmo também se dão de forma prática a partir dos milhões de vidas de seres humildes imersos em suas tarefas cotidianas, preocupados demais com a simples necessidade de sobreviver, a ponto de sequer poder questionar a existência dos deuses.

Por fim, queremos deixar claro que o ateísmo não é somente uma atitude de recusa, rejeição ou indiferença, que só poderá ser definido em relação às religiões; ele é também uma atitude positiva, construtiva e autônoma. Como de costume, contrariamente aos pressupostos

⁵ Segundo Minois (2014), por volta de 1600, o termo “libertino” designava comumente os que rejeitavam as crenças dominantes de seu tempo e desejavam se libertar delas, mas certa conotação de depravação se associou a ele, graças aos boatos que se espalharam sobre tais espíritos independentes. Em meados do século XVI, uma seita holandesa, que possuía ramificações no Norte da França, levava esse nome e difundia a crença panteísta num espírito divino que seria a causa e a alma de todas as coisas.

da historiografia religiosa, o ateu não é aquele que não crê. O ateu crê também, não em Deus, mas na humanidade, na matéria, na natureza, na ciência e, acima de tudo, na razão.

Para melhor demonstrar como organizaremos nosso raciocínio, gostaríamos de informar que, na segunda seção, faremos um breve apanhado daquilo que se cunhou chamar ateísmo. Tendo demonstrado como eram concebidas as relações existentes entre os indivíduos e, conseqüentemente, entre a religião e o Estado, passaremos para a teoria da justiça de Rawls em si, abordando os pressupostos básicos para entender sua teoria. Nas páginas seguintes, falaremos, de modo mais aprofundado, da teoria de Rawls, construindo um arcabouço teórico da concepção liberal que o filósofo chama “justiça como equidade”, destrinchando aquilo que, logo no início do livro *Uma teoria da justiça* (RAWLS, 2016), ele quer dizer quando afirma que todos concordam com o mesmo conceito de justiça. Esse conceito de justiça tem a ver com o fato de que as instituições são consideradas justas quando não fazem distinções arbitrárias entre pessoas na atribuição dos direitos e deveres fundamentais e quando as leis definem um equilíbrio apropriado entre as reivindicações das vantagens da vida social que sejam conflitantes entre si.

Na terceira seção, abordaremos aquilo que consideramos ser os pressupostos ateístas da teoria da justiça em si. Para isso focaremos no modo como Rawls concebe a liberdade de crença como sendo fenômeno de uma tolerância calcada no liberalismo, e não no fato de que a existência das deidades cultuadas pelos múltiplos grupos sociais seja pertinente para a existência do direito a liberdade de crença, ou descrença. O mesmo pode se dizer da liberdade de consciência, enquanto fruto de um direito do indivíduo de ser livre para buscar sua própria concepção de bem, seja ela religiosa ou não. Nesse sentido, afirmaremos na seção em questão que isso só é possível se vivermos em um cenário político razoável, ou seja, que restrinja qualquer abuso por parte de um grupo por sobre os demais. E é por isso que defendemos, finalmente, que só uma teoria ateísta, ou não-teísta (para usar as palavras de Rawls) defende e tolera todas as religiões, desde que estas sejam razoáveis.

Na quarta seção, trataremos de algumas aporias envolvendo a teoria da justiça como equidade, a saber, a de que Rawls é ou não um ateísta político. Nesta seção, apresentaremos alguns contra-argumentos à teoria da justiça de Rawls esboçados por teóricos que concordam ou discordam do ponto de vista do liberalismo rawlsiano. Por fim, abordaremos sua cartatamento *On my religion*, que servirá como toque final de nossa tese de que existe um não teísmo intrínseco na teoria da justiça como equidade.

2 DO CONCEITO DE ATEÍSMO E SUAS ORIGENS

A fim de fincar um ponto inicial de exposição temática faremos uma seção breve onde trataremos sobre a relação entre aquilo que se costumou chamar de ateísmo e suas relações com as autoridades que representam o poder público. Fazemos isso para iniciar nossa discussão demonstrando que este não um ponto de conciliação no que se refere aos limites da liberdade de crença e seu entendimento por parte dos membros pertencentes a um corpo político democrático.

ATEÍSMO (*gr. A-θεϊσμός; lat. Atheismus; in. Atheism; fr. Athéisme, ai. Atheismus; it. Ateismo*). É, em geral, a negação da causalidade de Deus. Antes de qualquer coisa, é preciso esclarecer que o ateísmo é muito antigo e que, embora suas referências normalmente sejam feitas em razão da oposição com alguma grande religião, é tão antigo quanto as religiões que dominaram as sociedades. Minois (2014) é categórico ao datar que a história do ateísmo começou por volta de 2500 a.C., na Índia. Sem recuar a tempos tão longínquos, uma tradição ateia se estabeleceu firmemente desde, pelo menos, o século IV antes da era cristã, nas filosofias hindus *Vaisheshika-Nyaya* e *Sankhya*. Esta, segundo o historiador, dava grande importância aos números, tendo se perpetuado, de modo que seus vestígios são encontrados em um punhado de intelectuais indianos que reivindicavam abertamente o ateísmo.

De acordo com Voltaire (2018), em seu *Dicionário filosófico*, antigamente aquele que tivesse algum segredo numa arte corria o risco de passar por bruxo. Toda seita nova era acusada de degolar crianças em seus mistérios. Todo filósofo que se desgarrasse da gíria da escola era incriminado de ateísmo pelos fanáticos e espertalhões e condenado pelos cretinos. Alguns exemplos desses tipos de imbróglio são dados pelo filósofo:

Anaxágoras se atreve a afirmar que o sol não é conduzido por Apolo montado numa quadriga: chamam-no de ateu e é obrigado a fugir. Aristóteles é culpado de ateísmo por um sacerdote; como não pode mandar punir seu caluniador, retira-se para Cálcis. Mas a morte de Sócrates é o que a história da Grécia tem de mais odioso. Aristófanes (esse homem que os comentaristas admiram porque era grego, parecendo se esquecer que Sócrates era grego também), Aristófanes foi o primeiro que induziu os atenienses a considerar Sócrates um ateu (VOLTAIRE, 2018, p. 93).

Para Marie-Françoise Baslez (2007), Sócrates acabou por funcionar, na mentalidade antiga, como o arquétipo do justo perseguido, como seus discípulos haviam elaborado nos anos que se seguiram à sua execução. No seu caso, de fato, a realidade do julgamento e as razões da ação judicial desapareceram por trás da exploração apologética de sua condenação e morte, embora levantassem a questão da liberdade religiosa e da liberdade de expressão na cidade democrática que se tornou Atenas no quinto século. A autora afirma, por exemplo, que

todos aqueles que foram condenados e perseguidos acabaram sendo, implícita ou explicitamente, comparados a Sócrates:

Sêneca, forçado a cometer suicídio pelo imperador; Eleazar, no martirologio dos judeus; Paulo, Justino, Policarpo, Apolônio, Pionios e muitos outros em cristãos; Rabi Aqiva, este nobre velho contemporâneo de Policarpo, na tradição rabínica do século II. E até mesmo Jesus do ponto de vista de um estoicista Sírio (BASLEZ, 2007, p. 23, tradução nossa).

O mundo grego ilustra, em toda a sua diversidade, o fenômeno do ateísmo, ou seja, do questionamento dos fundamentos míticos. Fontes abundantes, bem como uma relativa liberdade de expressão, permitem estudar sua gênese, suas manifestações e suas implicações no âmbito de uma civilização impregnada de religião. Contudo, uma extrema prudência deve ser imposta no que diz respeito à utilização dos termos, “[...] a começar pelo vocábulo *atheos*, que designa o adversário dos deuses tradicionais, mas pode muito bem referir-se a um fiel de outra religião ou, simplesmente, a um espírito supersticioso” (MINOIS, 2014, p. 35). Concordamos com o que Voltaire (2018) diz sobre a alcunha de ateu: basta que o indivíduo desagrade à norma religiosa vigente e não que ele seja, necessariamente, um pensador cujas provas da inexistência do divino estejam demonstradas.

Além desses filósofos, outros ganharam a fama de ateístas, na sanha de alguns de atacar os seus desafetos intelectuais; dentre eles, Voltaire (2018, p. 95) cita que “[...] o jesuíta Hardouin, [...], denuncia como ateus no livro *Athei Detecti* (Ateus detectados) os Descartes, os Arnauld, os Pascal, os Nicole, os Malebranche. Que, porém, felizmente não tiveram a mesma sorte que Vanini”. Este, segundo Voltaire (2018), era um clérigo napolitano menor, que teve o azar de cruzar o caminho de fanáticos que o acusaram de ateísmo, mas, ao verem a eloquência de seu discurso sobre a existência de Deus no dia de seu julgamento, acabaram por acusá-lo de bruxaria, uma vez que não podiam chamá-lo ateu.

Já nestas linhas iniciais, percebemos que o adjetivo “ateu” ou “ateísta” sempre foi sinônimo de pessoas que não eram dignas do convívio público, devendo, pois, ser expurgadas da existência social, seja na antiguidade clássica, seja na modernidade, isso para não falar da Idade Média. Esse imbróglio aconteceu porque, segundo Minois, “o termo ‘ateu’ conserva uma vaga conotação pejorativa, e sempre causa certo medo: herança de muitos séculos de perseguição, de desprezo e ódio por parte daqueles que negavam a existência de Deus e se viam, assim, irremediavelmente amaldiçoados” (MINOIS, 2014, p. 2).

No entanto, Voltaire (2018) coloca questões interessantes em seu texto, como, por exemplo, se seria possível uma sociedade de ateus. Logo em seguida, indagando-se de forma

mais direta, chega a uma conclusão, no mínimo, herege para a sociedade de sua época. Pergunta o filósofo:

Em que uma sociedade de ateus parece impossível? É que se julga que homens que não tivessem freio jamais poderiam viver juntos, que as leis nada podem contra os crimes secretos, que se faz necessário um Deus vingador que puna neste mundo e no outro os malfeitores que escaparam da justiça humana (VOLTAIRE, 2018, p. 95).

A resposta que damos para a essa pergunta é sim. É possível a existência de uma sociedade de ateus. Veja-se o exemplo dos povos budistas do Oriente. Isso serve para demonstrar que a existência de povos ateus não é algo lendário e muito menos deve ser considerada algo recente. Minois (2014) afirma que essa ideia muito polêmica foi desenvolvida a partir do século XVIII por certos filósofos a propósito dos chineses; depois de combatê-la, os apologistas cristãos do século XIX se apropriaram dela dentro de um espírito racista e antibudista. Portanto, os povos budistas podem ser vistos, sem nenhuma injustiça, como povos ateus, o que não quer dizer que os chineses professem o ateísmo e se vangloriem de tal descrença com essa jactância da qual poderíamos citar mais de um exemplo entre nós; quer dizer, somente, que esses povos não conseguiram erguer, em suas elevadas meditações, até a noção de Deus.

Mas a colocação de Voltaire (2018) nos é reveladora, pois mostra que o papel da religião no Ocidente, a despeito do budismo no Oriente, não é outro senão colocar medo nas pessoas para que estas não venham a cometer algo que possa ser socialmente reprovável. Quanto a isso, não é necessária a promessa de uma vida eterna que seja castigada ou recompensada, como pregam os cristãos; basta que o castigo ou a vingança divina recaia sobre aqueles que são caros ao suposto pecador. Isso fazia com que o sentimento de culpa fosse inflacionado, de modo que ver alguém que amamos sofrendo poderia ser tomado como castigo por algo de errado que fizemos. Quanto a isso, Voltaire (2018, p. 96) fala que

as leis de Moisés, é verdade, não falavam de nenhuma vida futura, não ameaçavam com castigos depois da morte, não ensinavam aos primeiros judeus a imortalidade da alma; mas os judeus, longe de serem ateus, longe de acreditarem poder subtrair-se à vingança divina, eram os mais religiosos de todos os homens. Não somente acreditavam na existência de um Deus eterno, como o acreditavam constantemente presente no meio deles; tremiam diante da hipótese de serem castigados em si mesmos, em suas mulheres, em seus filhos, em sua posteridade, até a quarta geração; e esse freio era poderosíssimo.

Segundo Minois (2014, p. 2), é isso que faz com que muito descrentes convictos ainda hesitem em se proclamar ateus. “O termo não é neutro, e dele ainda exala um vago odor de fogueira”. Quanto ao vocábulo “materialista”, que frequentemente lhe é associado, ele

também mantém uma nuance de desprezo; ligado a uma doutrina “grosseira”, “baixa”, “primária”, foi, por muito tempo, utilizado como acusação ou injúria, vide o caso dos filósofos Thomas Hobbes e John Locke. Muito embora entre o que se cunhou ateu materialista e o crente integrista exista uma pluralidade de termos como agnóstico, cético, indiferente, panteísta, deísta, aos olhos dos fiéis, todos são considerados mais ou menos ateus.

É claro que a história do ateísmo foi moldada durante muito tempo por suas relações com as religiões que o perseguiram, antes que ele mesmo se tornasse perseguidor em certas culturas não crentes do século XX. O ateísmo é tão antigo quanto as religiões, pois, dentro do campo das crenças impostas, há sempre lugar para a dúvida especulativa, bem como para a conduta rebelde. No que diz respeito ao cristianismo e seus dois mil anos de existência, o ateísmo goza de uma anterioridade superior, pois dois mil e quinhentos anos antes de Cristo, sábios indianos já haviam proclamado que o céu é vazio. Caso queiramos nos restringir à civilização ocidental, ainda assim temos indícios de que a especulação ateísta é anterior à crença cristã, pois, desde o século VI antes de nossa era, Parmênides, Heráclito e Xenófanes de Cólofon professavam a eternidade da matéria e, pouco tempo depois, Teodoro, o Ateu, anunciava a morte de Deus. Sobre essa antiguidade, Minois (2014, p. 4) cita Hourdin, que afirma que

o ateísmo é historicamente muito mais antigo do que a civilização cristã. Ele tem autonomia. Alguns filósofos da antiguidade, como Epicteto e Epicuro, eram ateus. Por outro lado, o ateísmo é mais amplamente difundido em termos geográficos do que o conhecimento do evangelho. O que se costuma chamar, por exemplo, de religiões do Extremo Oriente – budismo, confucionismo – é muitas vezes e simplesmente sabedoria e racionalismo. Cristo, Filho de Deus, encarnou, portanto num momento em que já havia ateus. As igrejas que lhe deram continuidade não deram cabo do ateísmo.

No âmbito do desenvolvimento das civilizações, tanto Voltaire (2018) quanto Minois (2014) acreditam que, quanto mais instruída é uma sociedade no conhecimento, mais ela se acredita liberta das amarras da religião, pois os freios de suas ações não são o temor ao divino, mas a própria moral. Dessa forma, Minois (2014) considera que a atitude descrente é um componente fundamental, original, necessário e, portanto, inevitável em qualquer sociedade.

Por isso tem obrigatoriamente um conteúdo positivo, e não se reduz unicamente à não crença. É uma afirmação: a afirmação da solidão do homem no universo, geradora de orgulho e angústia; sozinho diante de seu enigma, o homem ateu nega a existência de um ser sobrenatural que intervenha em sua vida, mas seu comportamento não se apoia em tal negação; ele a assume seja como um dado fundamental (ateísmo teórico), seja inconscientemente (ateísmo prático) (MINOIS, 2014, p. 3).

Quanto a isso, não podemos negar que os filósofos, uma vez sendo os fundadores das teorias éticas, venham a ser chamados ateus, posto que não agem bem por medo de um castigo divino, mas por convicção de que essa é a ação moralmente correta. Isso inflaciona a solidão, que acaba se tornando a grandeza e a miséria do homem ateu, uma vez que esse homem engendra uma moral e uma ética fundadas sobre o único valor discernível no universo, a saber, o próprio homem, ser condenado a ser a medida de seu próprio mundo. Assim exemplifica Voltaire (2018, p. 96):

Entre os pagãos, porém, muitas seitas não tinham qualquer freio: os cétricos duvidavam de tudo; os acadêmicos adiavam seu juízo sobre todas as coisas; os epicuristas estavam persuadidos de que a divindade não se mesclar nos negócios dos homens e, no fundo, não admitiam nenhuma divindade. Estavam convencidos de que a alma não é uma substância, mas uma faculdade que nasce e morre com o corpo; por conseguinte, não tinham nenhum jugo a não ser aquele da moral e da honra. Os senadores e os cavaleiros romanos eram verdadeiros ateus, pois os deuses não existiam para homens que não acreditavam neles nem esperavam qualquer coisa deles. O senado era, portanto, realmente uma assembleia de ateus da época de César e Cícero.

Uma característica que faz com que Voltaire (2018) acredite que os governantes romanos fossem ateus seria o fato de eles não temerem a morte. Uma vez que não acreditam em uma vida após a morte, então, não há razão de temer um castigo eterno, de modo que a morte, para esses homens, não era nada mais do que a libertação do sofrimento que a vida pode causar para cada um. “Dessa forma, não crer em Deus não precisa ser considerada uma atitude negativa. Mas é, na verdade, uma posição que acarreta escolhas práticas e especulativas autônomas, que tem, portanto sua especificidade e sua história, diferente esta dos crentes” (MINOIS, 2014, p. 4). Voltaire (2018) usa, como exemplo, um discurso de César, que buscava salvar a vida de seu amigo Catilina perante Cícero. Assim questiona o filósofo:

[...] não lhe objeta César que condenar à morte não é puni-lo, que a morte não é nada, que é apenas o fim dos nossos males, que é um momento mais feliz do que fatal? Cícero e todo o senado não se rendem a essas razões? Os vencedores e os legisladores do mundo conhecido formavam, portanto, uma sociedade de homens que nada temiam dos deuses, pois eram verdadeiros ateus (VOLTAIRE, 2018, p. 96).

No entanto, Voltaire (2018) levanta outra questão: se não seria preferível ter uma cidade policiada pela religião do que uma cidade sem nenhuma religião. De forma bastante sagaz, ele introduz a questão do fanatismo religioso, pondo-o como causa de aflição e sofrimento contra inocentes ou contra homens de boa índole, que, só por não comungarem

com os desígnios de determinada classe de pessoas, são atacados e massacrados em nome de uma suposta crença religiosa, como sinônimo de justiça divina e fé. Eis o que diz:

Parece, portanto, que Bayle devia antes examinar qual é o mais perigoso, se o fanatismo ou se o ateísmo. O fanatismo é certamente mil vezes mais funesto, pois o ateísmo não inspira paixão sanguinária, mas o fanatismo inspira, o ateísmo não se opõe aos crimes, mas o fanatismo leva a cometê-los. Suponhamos, com o autor do *Commentarium Rerum Gallicarum* (Comentário das coisas dos gauleses), que o chanceler do *L'Hospital* fosse ateu, ele só fez leis sábias, e só aconselhou moderação e concórdia: os fanáticos cometeram a chacina de São Bartolomeu. Hobbes passou por ateu, levou uma vida tranquila e inocentemente, os fanáticos de seu tempo inundaram de sangue a Inglaterra, Escócia e Irlanda. Spinoza era não somente ateu, mas ensinava o ateísmo: certamente não foi ele que participou do assassinato jurídico de Barneveldt, nem foi ele que esquartejou os dois irmãos de Witt e os devorou assados na grelha (VOLTAIRE, 2018, p. 25).

Mesmo com essas considerações, Voltaire (2018) demonstra-se desconfiado dos ateus, julgando-os ardilosos e temerários. No fundo, ele acredita que a crença é uma forma de frear atitudes funestas das pessoas, pois, “[...] se durante muito tempo a vontade de eliminar o ateísmo prevaleceu, é porque a ausência de fé era supostamente capaz de acarretar uma diferença de comportamento individual e social” (MINOIS, 2014, p. 6). O homem sem Deus, até a época de Bayle e mesmo depois, era considerado um homem sem moral, portanto um perigo para a sociedade. “A história do ateísmo é também a dos que lutam por uma moral puramente humana” (MINOIS, 2014, p. 6). Por isso, o deísta Voltaire (2018, p. 97), por fim, afirma que “não quereria, se fosse soberano, ter de tratar com cortesãos ateus, cujo interesse seria de me envenenar: eu me veria obrigado a tomar ao acaso antídotos todos os dias”. O que concluir de tudo isso?, indaga o filósofo, para responder logo em seguida:

Que o ateísmo é um monstro muito pernicioso naqueles que governam, que é igualmente nos homens da corte, embora sua vida seja inocente, porque de seus gabinetes podem perfurar até aqueles que detêm o comando, porque o ateísmo, se não é tão funesto como o fanatismo, é quase sempre fatal à virtude (VOLTAIRE, 2018, p. 97).

Podemos perceber, de acordo com a citação, que Voltaire (2018) parece se voltar contra o ateísmo, não como uma de conduta moralmente reprovável do ponto de vista civilizado, uma vez que os atos dos crentes ao longo da história se demonstraram ainda mais atrozes; ele se volta contra o ateísmo para garantir que o poder absoluto daqueles que governam permaneça livre de questionamentos por parte das massas, posto que, se estas abrissem seus olhos para questionar a suposta origem divina dos seus governantes, estes cairiam por terra no primeiro lapso de reflexão. “Traduzamos: sem Deus, os homens são

unidos, solidários, e decidem construir uma humanidade forte, independente, que domine o mundo e lhe dê um sentido” (MINOIS, 2014, p. 5).

Voltaire (2018, p. 98) fecha seu verbete com uma daquelas frases de efeito tão características do gênio das letras que foi: “[...] geômetras não filósofos enjeitaram as causas finais, porém os verdadeiros filósofos as admitem. E, como disse um autor conhecido, o catequista anuncia Deus às crianças e Newton o demonstra aos sábios”.

A despeito das colocações de Voltaire (2018), não podemos ver o não crente como sendo, simplesmente, uma pessoa sem fé, mas uma pessoa que não possui uma crença confessa está para além disso. Portanto, descrever a plenitude como um outro “lugar” a partir dessa condição média, como faz o filósofo, pode ser enganador. Contudo, há aqui uma analogia estrutural: o não crente quer ser o tipo de pessoa para quem esta vida é plenamente satisfatória, em que todo ele se pode rejubilar, em que todo o seu sentido de plenitude pode encontrar um objeto adequado. E ele ainda não chegou lá, ou não está vivendo verdadeiramente os significados constitutivos da sua vida de modo pleno. Nas palavras de Taylor (2007, p. 19), o não crente

[...] não está de fato feliz no casamento, ou realizado no seu emprego, ou confiante de que seu trabalho conduz verdadeiramente ao benefício da humanidade. Ou então, está razoavelmente confiante de que possui as bases de tudo isso, mas ao contrário da opinião que expressa não consegue encontrar a plenitude da paz e um sentido de satisfação e de completude na sua vida. Por outras palavras, há algo a que ele aspira para lá do estado em que se encontra. Talvez ainda não tenha conquistado plenamente a nostalgia por algo de transcendente. De uma forma ou de outra, ainda que esse lugar não seja ‘outro’ no sentido óbvio de envolver atividades totalmente diferentes, ou uma condição para lá desta vida.

Podemos fazer uma distinção entre o crente e o não crente nos seguintes termos: para os crentes, a descrição do lugar de plenitude requer, obviamente, uma referência a um deus, isto é, a algo para lá da vida e/ou da natureza humana, ao passo que, para os não crentes, tal não é o caso, uma vez que preferem deixar a descrição em aberto ou entender a plenitude em termos de uma potencialidade dos seres humanos naturalmente entendida. Nesse sentido, os não crentes não veem a necessidade da construção de um credo ou de uma entidade para onde eles devem voltar suas atenções e preces. Segundo Taylor (2007, p. 20, grifo do autor),

para os não crentes modernos, o predicamento é bastante diferente. O poder para alcançar a plenitude está no interior. Há diversas variações disso. Uma, é aquela que se centra na nossa natureza como seres racionais. A variante kantiana é a sua forma mais direta. Possuímos o poder como capacidade racional de fazer as leis pelas quais vivemos – o que é algo de tão imensamente superior à força da mera natureza em nós, sob a forma de desejo, que quando o contemplamos sem distorção só podemos sentir reverência (*Achtung*) por esse poder. O lugar de plenitude é onde conseguimos finalmente dar a esse poder autoridade plena e viver, assim, segundo ele. Temos

uma sensação de receptividade, quando com todo o sentido da nossa própria fragilidade e *phatos* enquanto seres de desejo, olhamos esse poder emissor de leis com admiração e respeito. Mas isso não quer dizer, em última análise, que haja qualquer recepção do exterior; o poder está no interior; e, quanto mais se apercebe esse poder, mais se ganha consciência de que ele está no interior, de que a moralidade deve ser autônoma e não heterônoma.

Esse ateísmo *a la* Kant concebido pelos iluministas e seguido, conseqüentemente, por John Rawls, dada a sua fé no poder da razão pura de decidir, de forma plena, o destino da vida dos indivíduos, é elogiado por Taylor (2007), haja vista suas influências nos rumos que a ciência tomou a partir dele.

No quadro deste tipo de naturalismo, encontramos frequentemente uma admiração pelo poder da razão fria, desprendida, capaz de contemplar o mundo e a vida humana sem ilusão de atuar lucidamente pelo melhor, no interesse do florescimento humano. Um certo respeito continua a envolver a razão como poder crítico, capaz de nos libertar da ilusão e das forças cegas do instinto, bem como das fantasias alimentadas pelo nosso medo e estreiteza e pusilanimidade (TAYLOR, 2007, p. 21).

Mas claro que essa não é a única forma de ateísmo. Existe uma segunda forma de descrença, que, muito embora se posicione contra as crenças teológicas pautadas na existência de um ser transcendente, critica também o uso cego do poderio racional, em detrimento do sensível e/ou sentimental. Ela se posiciona contra os modos de regozijo no poder autossuficiente da razão e esse modo de descrença que, analogamente às perspectivas religiosas, nos vêem como necessitando de receber poder de outra fonte, que não a razão autônoma, para alcançar a plenitude. Para esse segundo grupo de descrentes,

a razão em si mesma é restrita, cega às exigências de plenitude, perdurará talvez até a destruição, humana e ecológica, se não reconhecer limites; é talvez movida por um tipo de orgulho, de arrogância. [...] A mente racional tem de se abrir a algo de mais profundo e pleno. Há alguma coisa (pelo menos em parte) interior, os nossos sentimentos ou instintos mais profundos. Assim, temos de sarar a divisão de dentro de nós que a razão desprendida criou, estabelecendo o pensamento em oposição ao sentimento ou ao instinto ou à intuição (TAYLOR, 2007, p. 21).

Há, ainda, uma terceira forma de ateísmo, que teve sua origem no Pós-Modernismo, da qual partem perspectivas que negam, atacam ou escarnecem as alegações da razão autossuficiente, mas não oferecem nenhuma fonte externa para a recepção do poder. Estão tão determinadas a minar e negar as noções românticas de consolo no sentimento ou na unidade recuperada quanto a atacar o sonho esclarecido do pensamento puro e parecem, frequentemente, ainda mais ávidas de sublinhar as suas convicções ateístas.

Portanto, podemos perceber que a descrença não é um reino uniforme. Existem muitos pontos de discordância entre os descrentes, inclusive, no fato de eles discordarem entre si nos

principais pontos que conduzem essas correntes de pensamento aos fundamentos de suas descrenças⁶. Logo, Taylor (2007) afirma que o que é típico da nossa condição moderna é o fato de que uma história análoga poderia ser contada por inúmeros não crentes.

Vivemos numa condição em que não podemos deixar de estar conscientes de que há uma quantidade de diferentes constructos, opiniões sobre as quais pessoas inteligentes e razoavelmente não iludidas e bem-intencionadas podem discordar, e discordam mesmo. Não podemos deixar de olhar por cima do ombro, de tempos em tempos, de olhar de lado, vivendo a nossa fé igualmente numa condição de dúvida e de incerteza (TAYLOR, 2007, p. 22).

Essa passagem parece traduzir aquilo que Rawls chama pluralismo razoável. Mas claro que podemos acrescentar a esse quadro as crenças individuais que, acompanhadas das descrenças dos demais, criam uma miscelânea de posturas individuais que são fontes de discordância, o que não significa que devamos entrar em uma guerra para eliminar da face da Terra todo aquele que se posiciona contra as nossas convicções, como ocorrera, outrora, na história da humanidade. Assim, Taylor (2007) e Rawls parecem concordar que, para viver em sociedade, é necessário que esse respeito ao pluralismo razoável seja afirmado ou mesmo incentivado. Como emenda Taylor (2007, p. 24),

embora todos tenham, hoje, de estar cientes de que há mais do que uma opção, pode acontecer que no nosso meio, um constructo, crente ou não crente, tende a emergir como esmagadoramente mais plausível. Sabemos que existem outras opções e, se nos interessarmos e formos depois atraídos para uma outra, podemos provavelmente considerar, forçar o nosso caminho nessa direção. Rompemos com nossa comunidade crente e tornamo-nos ateus, ou seguimos na direção contrária.

Portanto, é importante não tratar o assunto sobre crença e descrença de forma ingênua, no sentido de que a diferença entre essas duas posturas não está no fato de a descrença ser, simplesmente, o declínio de qualquer sentido de plenitude ou sua traição (o que os teístas são, por vezes, tentados a pensar dos ateístas) ou de a crença ser, simplesmente, um conjunto de

⁶ Ora, se a descrença não é um campo uniforme, o mesmo podemos dizer da crença, pois, muito embora a cultura indo-europeia possua uma origem comum, o mesmo não podemos dizer dos rumos que essa cultura levou ao longo do seu desenvolvimento. Por exemplo, tanto os antigos livros sagrados da Índia, os Vedas, quanto os escritos da filosofia grega e mesmo a mitologia de Snorre Sturlason foram escritos em línguas de uma mesma família, que não apenas se parecem, mas possuem pensamentos aparentados. Por essa razão, em geral fala-se de um círculo cultural indo-europeu. A cultura dos indo-europeus era marcada sobretudo pelo politeísmo. Em toda essa extensa área de influência indo-europeia, encontramos nomes de deuses e diferentes termos e expressões religiosas. Por exemplo, os antigos indianos adoravam o deus celestial Oyaus. Em grego, esse deus se chama Zeus; em latim, Júpiter (*iov-pater*, ou seja, “Pai Celestial”); e, em norueguês antigo, Tyr. Os nomes Dyaus, Zeus, Iov e Tyr são, portanto, variantes da mesma palavra de uma cultura originalmente única. Outro exemplo está na palavra para designar “deuses”. Em sânscrito, os deuses se chamam *asura*; em iraniano, *ahura*. Outra palavra para deus em sânscrito é *deva*; em iraniano, *daeua*; em latim, *deus*; e, em norueguês antigo, *tivurr*. No Norte da Europa, havia, além disso, um grupo especial de deuses da fertilidade chamados *wanen*. Essa palavra se parece com o nome latino da deusa da fertilidade, Vênus. Em sânscrito, também existe uma palavra parecida, *vani*, que significa “prazer, desejo”.

teorias tentando retirar o sentido de experiências que todos fazemos e cuja natureza real apenas pode ser compreendida imanentemente (o que os ateístas são, por vezes, tentados a pensar dos teístas). Talvez, a grande invenção do Ocidente tenha sido conceber a natureza como uma ordem imanente, “[...] cujo trabalho poderia ser sistematicamente compreendido e explicado nos seus próprios termos, deixando em aberto à questão de saber se toda essa ordem tem um significado mais profundo e, se o tem, se devemos inferir um Criador transcendente para lá dela” (TAYLOR, 2007, p. 27). Em outras palavras, essa grande invenção fez com que o homem buscasse/desse uma explicação racional para o cosmo existente e se despisse das explicações míticas e/ou ingênuas que poluíam a mentalidade humana. Atrevemo-nos a dizer mais: a era secular é herdeira desse passo inicial de Tales de Mileto, o que Rawls (2011, p. 29-30) corrobora quando, em sua obra *O liberalismo político*, afirma que

a filosofia moral grega começa, portanto, no contexto histórico-cultural de uma religião cívica e de uma polis onde os épicos homéricos, com seus deuses e heróis, desempenham um papel central. Essa religião não contém uma ideia distinta do bem supremo para contrapor àquela expressa pelos deuses e heróis homéricos. Os heróis são de linhagem nobre; procuram abertamente sucesso e honra, poder e riqueza, prestígio e posição social. Não são indiferentes ao bem da família, amigos e dependentes e, no entanto, a preocupação com eles ocupa um lugar menos importante. Quanto aos deuses, eles não são muito diferentes, moralmente falando: embora sejam imortais, sua vida é relativamente feliz e segura.

O que Rawls (2011, p. 29) quer dizer é que, “quando a filosofia moral começou, com Sócrates, digamos, a religião antiga era uma religião cívica de prática social pública, de festas cívicas e comemorações públicas”. Isso significa que essa cultura religiosa cívica grega não se baseava numa obra sagrada, como a Bíblia, o Alcorão ou os Vedas do hinduísmo, por exemplo. Obviamente, os gregos tinham grande reverência por Homero e seus poemas constituíam, certamente, parte elementar da educação deles, mas a *Ilíada* e a *Odisseia* não eram textos sagrados. Como mostraremos adiante, no período mítico grego, “[...] desde que a pessoa participasse da forma esperada e reconhecesse as convenções sociais, os detalhes daquilo em que acreditava não tinham muita importância” (RAWLS, 2011, p. 29). Em suma, “[...] era uma questão de fazer o que todos faziam e de ser um membro fidedigno da sociedade, sempre pronto a cumprir seus deveres cívicos como um bom cidadão — participar de tribunais ou alistar-se para lutar numa guerra — quando chamado a fazê-lo” (RAWLS, 2011, p. 29). Portanto, a religião dos gregos não era uma religião de salvação no sentido cristão e não havia uma classe sacerdotal institucionalizada e escolarizada que dispensasse os meios necessários ao alcance de graças. Muito embora viessem a existir sacerdotes influenciadores dos rumos da política que decidiriam contra a vida daqueles que colocavam

em questão a existência dos deuses, isso só se deu com o advento da filosofia, como demonstraremos a seguir. Ademais, na verdade, as ideias de imortalidade e salvação eterna não ocuparam um lugar central na cultura clássica, pois os gregos do período mítico, enquanto viviam suas vidas amedrontados pelos acontecimentos naturais, a ponto de não os racionalizar, estavam tão encharcados dos acontecimentos mitológicos do mundo que não tinham uma leitura de mundo exterior àquele em que viviam.

Portanto, ao rejeitar o ideal característico da forma de vida da classe guerreira de uma época passada, a filosofia grega teve de definir por si mesma o bem supremo da vida humana e desenvolver ideias aceitáveis aos cidadãos de uma Atenas que, no século V a.C., compunha uma sociedade diferente. A filosofia moral sempre foi o exercício exclusivo da razão livre e disciplinada. Ela não se baseou na religião, e muito menos na revelação; a religião cívica não a guiava, nem rivalizava com ela (RAWLS, 2011, p. 30).

Isso significa que, para Rawls (2011), o foco dessa filosofia moral nascente era a ideia do bem supremo como ideal atraente e como busca razoável da verdadeira felicidade; nesse sentido, a filosofia tratou de uma questão que a religião cívica grega deixou, em grande parte, sem resposta. Talvez por isso, dentro da seara de pensadores, a maioria deles não reconheça a existência de um deus pessoal que intervenha em suas vidas: ateus, panteístas, céticos, agnósticos, mas também deístas, sendo inúmeras as nuances entre tais categorias. Todos eles, juntos, constituem, sem dúvida, a maioria dos pensadores.

Por fim, antes de nos debruçarmos sobre a origem da teodiceia filosófica, citaremos uma passagem de Minois (2014, p. 7) que traduz a nossa inquietação:

Nascemos sem pedir, vivemos sem saber porquê, morreremos sem pedir desculpas, somos todos submetidos à mesma trajetória sem ter direito à menor explicação. Muitos nem sequer se preocupam com isso. São, provavelmente, os mais felizes. Outros tem respostas prontas, lisas, indiscutíveis, que herdaram ou elaboraram; acreditam nelas e, sem dúvida, tem razão de se fiar nelas – ao menos sabem qual conduta devem adotar. Enfim, há os que não compreendem nada, os inquietos, angustiados, todos aqueles que, desde as origens, considerando este mundo grotesco e grandioso, e não se satisfazendo com nenhuma resposta, perguntam-se: por quê? [...] Pertencendo ao terceiro grupo, invejo tanto os que nada se perguntam quanto os que apenas têm respostas; eu, que só tenho perguntas, sem respostas.

Uma vez que fizemos esse brevíário passemos a Teoria da justiça como equidade de forma mais direta. Mais uma vez, só para deixar bem nítido, aqui não se pretende discutir provas ou não da existência de uma entidade divina. Longe disso, nossa missão aqui é mostrar que dado os pressupostos impostos por Rawls para o bom fundamento de sua teoria da justiça como equidade, existe um fator limitador do papel das concepções que trespassa desde um cenário político razoável e se enraíza no indivíduo político rawlsiano.

Esse indivíduo mais do que membro de um corpo coletivo, ele é um ponto decisivo na fundação daquilo que Rawls concebe como Posição Original, no que diz respeito ao fato de que, uma vez inserido nesse método heurístico de conceber quais serão os princípios basilares de uma sociedade justa, esse indivíduo deve partir de si mesmo e conceber o que seria melhor para a justa convivência entre todos os membros de uma sociedade liberal. Ou seja, o que queremos dizer aqui, é que Rawls parte do indivíduo para reconhecer que existem limites para que uma concepção de bem seja abraçada ou rejeitada como razoável pela comunidade. Desse modo, defendemos que se uma doutrina religiosa não se encaixa numa fundamentação que possa ser racionalmente reconhecida por todos os membros da sociedade, sejam eles praticantes de seus credos, ou não, esta deve ser rejeitada, posto que, para Rawls, os fundamentos de uma sociedade devem estar alicerçados em princípios racionalmente reconhecidos por todos. Fato que não se pode ser exigido do sentimento de fé, por exemplo.

3 SOBRE A TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE JOHN RAWLS

A teoria da justiça parte de um conceito que Rawls supõe ser amplamente aceito. As pessoas discordam, segundo ele, acerca do modo como esse conceito deve ser aplicado, ou seja, elas discordam em relação aos princípios de justiça. O procedimento contratual, grosso modo, visa a escolher os princípios que poderiam aplicar esse conceito. Assim, ao unir o conceito de justiça com os princípios que indicam a maneira como ele deve ser aplicado, Rawls formula uma concepção denominada “justiça como equidade”.

Mais adiante, no §18 do livro de Rawls, encontramos um diagrama com divisões do conceito daquilo que ele concebe como sendo o correto. No topo do diagrama, o filósofo define os três principais conceitos da ética: (i) o conceito de valor (bem); (ii) o conceito do correto; (iii) o conceito de dignidade moral. O conceito do correto é dividido em três: (i) o direito das nações (*law of peoples*); (ii) sistemas e instituições sociais; (iii) obrigações e permissões individuais.

A teoria da justiça, de acordo com esse diagrama, se presta à investigação apenas da segunda parte do conceito do correto, uma vez que seu objeto é a estrutura básica da sociedade, isto é, o sistema de instituições sociais, econômicas e políticas⁷. Portanto, sua teoria parte de uma concepção político-filosófica em busca de uma justificação pública de justiça que possa ser aceita por todos os membros de uma sociedade que se veem como livres e iguais. Para isso, ele vincula a ideia de justiça a uma parcela de bens sociais, sem os quais fica difícil tratar as pessoas como iguais. Para que isso ocorra, é necessário removermos somente as desigualdades que trazem desvantagem para alguém, e não todos os tipos de desigualdade, pois, mesmo com a presença desses bens primários, há a necessidade de um tratamento desigual para que algumas benesses possam atingir a todos. Desse modo, as pessoas são tratadas igualmente não quando têm todas as suas desigualdades suprimidas, mas, sim, somente aquelas que trazem desvantagens para outrem, o que torna claro que Rawls não se classifica como um simples igualitarista, no sentido de que busca dar um igual tratamento ou renda, mas que sua teoria busca tratar cada indivíduo de acordo com suas

⁷ A concepção de justiça como equidade trabalhada em *Uma teoria da justiça* (2016) e *O liberalismo político* (2011) é apenas um dos componentes do correto. Em *O direito dos povos*, Rawls (2004) se aventura em uma teoria do correto mais ampla que a teoria da justiça e inclui princípios do direito das nações. Se as nossas pretensões se cumprirem, demonstraremos que sua teoria também incide sobre o que diz respeito não só ao papel do Estado, mas das nações, bem como das obrigações e permissões individuais quanto à sua concepção de tolerância e liberdade de consciência. Referimo-nos à concepção e não ao conceito de tolerância e liberdade de consciência, pois Rawls (2011, §2.3, p.16n) afirma que “o conceito é o significado de um termo, ao passo que a concepção específica também inclui os princípios necessários para aplicá-la”.

necessidades básicas, embora algumas necessidades sejam básicas para o tratamento de qualquer indivíduo. Isso é o que ele chama **bens primários**, definidos da seguinte forma:

Os bens primários são as coisas que as pessoas racionais desejam, independente de quaisquer outras coisas que eles desejem: a definição dessas coisas e a sua justificativa deveriam ser explicadas pela análise do bem. [...], essa análise era ambígua quanto à questão de estatuto do bem primário depender unicamente de uma concepção moral de uma pessoa que incorpora um certo ideal (RAWLS, 2016, p. XV).

Até aqui fica claro que Rawls prima por uma realocação de **bens** para os membros menos favorecidos da sociedade. Para fundamentar sua concepção racional de justiça, concorda com a teoria de Kant, segundo a qual devemos ser mais do que um amontoado de preferências e desejos. Ou seja, ser livre, segundo Kant (2016), é ser autônomo, ou seja, ser governado por uma lei que outorgamos a nós mesmos. A autonomia kantiana exige mais que consentimento, pois, ao determinar a lei moral, deixamos de lado nossos desejos e ligações particulares para tomar decisões com base na pura razão prática.

Rawls adaptou a concepção de Kant do “eu” autônomo e inspirou-se nela para elaborar sua teoria da justiça. Assim, observou que as escolhas que fazemos refletem contingências moralmente obrigatórias que não podem ser negadas. Desse modo, por exemplo, ao escolher trabalhar em um lugar onde os empregados são submetidos a um salário de fome, isso pode se dar mais por reflexo de uma necessidade econômica premente do que por uma escolha livre. Por isso, uma sociedade livre não pode ser fundamentada no simples consentimento, mas devemos nos perguntar com quais princípios de justiça concordaríamos, a despeito dos nossos interesses ou vantagens particulares, e tomar nossas decisões sob um “véu de ignorância”, sem saber quem delas se beneficiaria. Portanto, liberais, como Rawls, são a favor das liberdades civis e dos direitos sociais econômicos básicos – sistema de saúde, educação, mercado de trabalho, garantia de rendas e outros. Para que os indivíduos possam perseguir os próprios objetivos, é necessário que o governo garanta as condições materiais para uma verdadeira escolha livre.

John Rawls, em 1971, lançou sua obra *Uma teoria da justiça* para tratar da liberdade como um princípio de justiça que serve para nortear a sociedade em suas bases fundamentais, ou seja, nas instituições sociais. Para tanto, suas prioridades são as liberdades e os direitos básicos dos cidadãos, que devem ser considerados pessoas morais, livres e iguais. Desse modo, apresenta uma explicação de como as liberdades, bem como os direitos básicos, se fundamentam e se sustentam em uma concepção de justiça construída de forma autônoma e racional. É importante ressaltar que Rawls não está preocupado em definir o que

simplesmente seja liberdade, pois, para ele, essa é uma discussão sem importância. Sua proposta ultrapassa tal aspecto, porquanto a liberdade, assim como os direitos básicos e sua prioridade, deve garantir igualmente para todos os cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e para o exercício pleno e consciente de seus dois poderes morais – sua capacidade para um senso de justiça e sua capacidade para a concepção do bem. Tal concepção é o que norteia a escolha dos indivíduos, o que se dá, primeiramente, de forma racional, para depois adquirir, também, um caráter razoável em seus textos posteriores, dadas a releitura e análise de seus escritos. Isso demonstra uma grande característica do trabalho de Rawls, a saber, o acordo entre essas concepções metafísicas ou concepções morais abrangentes com uma concepção política de justiça que pode ser aplicada a todos. Ele não abre mão de seus conceitos iniciais, pois, embora, posteriormente, descreva sua teoria como sendo política, e não metafísica, também deixa claro que tais interpretações decorreram das ambiguidades pertencentes ao texto de *Uma teoria da justiça*.

Um desses conceitos é o que ele denomina posição original. Trata-se de um recurso metodológico de cunho heurístico, no qual as partes contratantes – pessoas morais, ou seja, livres e iguais – escolhem, encobertas por um **véu de ignorância**, os princípios de justiça que devem governar a estrutura social básica. Tal recurso foi o procedimento escolhido por Rawls para demonstrar como é possível alcançar um contrato social de forma justa. Nesta seção, levantaremos a questão de como saber qual é a legitimidade da escolha dos princípios de justiça a partir da posição original, para, enfim, podermos verificar como tal recurso está relacionado com o princípio da liberdade e com a concepção de escolha livre e autônoma dos indivíduos, segundo o filósofo.

A seguir, buscaremos demonstrar o cenário em que Rawls desenvolveu seu trabalho e o que ele propõe com sua teoria da justiça como equidade. Para tal, é necessário que façamos uma primeira consideração sobre o utilitarismo e por que ele se posiciona contra tal concepção para, posteriormente, fazer uma consideração sobre o contratualismo, como também sobre qual é o papel de Rawls em relação a essa corrente político-filosófica. Antes, porém, analisaremos os conceitos de autonomia e liberdade kantianos em seus aspectos gerais, em comparação com o utilitarismo, bem como as consequências que tais concepções têm junto à teoria da justiça como equidade. Isso porque Rawls se inspira em Kant para pôr a política utilitarista em xeque. Portanto, consideraremos o utilitarismo clássico como ponto de partida para uma contra-argumentação apresentada por Rawls em *Uma teoria da justiça*.

Nessa obra, ele parte da crítica ao utilitarismo de Sidgwick para, em seguida, fundamentar sua concepção teórica. Nosso objetivo é demonstrar que sua crítica é pertinente à

liberdade, não só à liberdade individual, mas também à liberdade política. Por isso, o professor de Harvard busca, no contratualismo, uma alternativa para o problema que o utilitarismo clássico não consegue resolver, a saber, a supressão da liberdade das minorias e a alienação dos seus direitos em nome do bem-estar majoritário.

Queremos, ao final desta seção, demonstrar que Rawls busca uma saída para o problema da alienação do indivíduo e que, se esse indivíduo pautar suas decisões em uma teoria política de cunho utilitarista, perfeccionista, intuicionista ou teocrática, poderá ser induzido a obedecer à vontade de outrem, não podendo, portanto, ser respeitado como pessoa livre e autônoma, perdendo, por sua vez, sua dignidade de pessoa humana.

O ponto de incômodo de Rawls em relação ao utilitarismo está no fato de que este, ao deixar o indivíduo se levar pela vontade da maioria, acaba por fazer com que o cidadão perca um dos seus direitos fundamentais: a liberdade em nome do bem-estar da maioria. Em linhas gerais, podemos dizer que o princípio moral do utilitarismo, proposto por John Stuart Mill (2005), se inscreve no horizonte teleológico do agir humano em que Aristóteles, no limiar de nossa tradição de pensamento em filosofia moral, concebeu a *Ética a Nicômaco*. Com efeito, para o filósofo londrino,

toda a ação é realizada em função de um fim, e as regras das ações, parece natural supô-lo, devem tomar todo o seu carácter de acordo com o fim a que servem. Quando nos envolvemos na perseguição de um objectivo, uma concepção clara e precisa daquilo que perseguimos parece ser a primeira coisa de que precisamos, e não a última coisa a procurar. Pensamos que um teste do certo e do errado tem de ser o meio de determinar aquilo que está certo e aquilo que está errado, e não uma consequência de o termos já determinado (MILL, 2005, p. 42).

Temos, nessa passagem, um elo entre a ética de Aristóteles, Hume e Mill. Aqui, a ética teleológica aristotélica, que foi refletida por Hume, é levada ao sentido estrito da palavra “utilitarismo” por Mill. Firmado o fim último da ação humana como a felicidade (Aristóteles), tem-se em mente que toda ação deve visar à aprovação daquele que é o objeto da ação, bem como os sentimentos do sujeito que age (Hume) e, portanto, deve ser maximizada a fim de abarcar a maior quantidade de pessoas possível (Mill). Assim,

o horizonte teleológico da ação é de fato o que não podemos perder de vista para a devida compreensão do utilitarismo eudemonista apresentado por Mill. Tanto mais que este horizonte confere um sentido preciso à denominação ‘utilitarismo’, que o filósofo londrino reivindicou ter sido o primeiro a usar. Na proposta de Mill, o utilitarismo define a utilidade ou o útil com referência ao derradeiro fim das ações, que em sintonia com a tradição ética teleológica, mas também com o princípio moral formulado por Bentham (o Princípio da Maior Felicidade ou interesse), é igualmente identificado como bem e com a felicidade do maior número de pessoas (OLIVEIRA, 2015, p. 14).

Essa citação parece nos levar a crer que o utilitarismo pode cobrir somente parte da moralidade, pois, aparentemente, algumas questões morais nada têm a ver com a felicidade, como faz questão de lembrar Kant. Podemos dizer, no entanto, que o conceito de felicidade está longe de ser empírico. Se tomarmos, por exemplo, problemas de questões de justiça, eles certamente estarão fora das questões relacionadas com a felicidade. Por isso, o princípio utilitarista da “maior felicidade para o maior número” é problemático. Isso nos leva de volta ao argumento utilizado por Mill contra Kant.

Em *Utilitarismo*, Mill (2005, p. 44) reconhece a importância da ética kantiana: “[...] este homem notável, cujo sistema de pensamento continuará a ser durante muito tempo um dos marcos na história da especulação filosófica”, mas também argumenta que a justificação de Kant do porquê devemos agir a partir de máximas legitimadas pelo imperativo categórico é falha. Mill (2005, p. 44), referindo-se ao imperativo categórico, afirma que, quando Kant começa a deduzir desse preceito cada um dos deveres efetivos da moralidade,

[...] fracassa, de uma maneira quase grotesca, na tentativa de mostrar que haveria uma contradição, uma impossibilidade lógica (para não dizer física) na adoção, por todos os seres racionais, das regras de conduta mais escandalosamente imorais. Tudo o que mostra é que as consequências da sua adoção universal seriam tais que ninguém escolheria sujeitar-se a elas.

A finalidade que está em causa na filosofia prática de Mill, assim como na de seu precursor, Henry Sidgwick, é a dos móveis, daquilo que leva os homens a agir, razão pela qual, a esse respeito, o utilitarismo se conjuga com o hedonismo, na medida em que reconhece, no prazer e na minimização da dor (a felicidade a que Mill chama também “interesse”), os únicos móveis que estamos autorizados a conceber como fim último das ações. Nesse sentido, Mill não tem outra saída a não ser se posicionar contra Kant, uma vez que “não podemos determinar as propriedades morais dos atos particulares se não dispomos de princípios gerais que nos permitam julgá-los em termos éticos” (OLIVEIRA, 2015, p. 15).

Para Mill (2005, p. 42), a faculdade moral de que dispomos habilita apenas os princípios para o ajuizamento. Ela é um ramo da nossa razão e não da nossa faculdade sensível, motivo pelo qual se “[...] deve reportar-se às doutrinas abstratas da moral, não à percepção de casos concretos”. No entanto, a teoria moral de Kant (2016, p. 234-235) rechaça tal postura utilitarista, uma vez que, para ele,

[...] jamais se tem de tratar a moral em si como uma doutrina da felicidade, isto é, como uma diretriz sobre o modo de tornar-se participante da felicidade; pois ela tem a ver meramente com a condição racional (*conditio sine qua non*) da última, e não como um meio de adquiri-la.

Devemos ter em vista que essa observação é formulada por Kant (2016) no contexto de uma discussão com concepções morais ou filosofias práticas, sobretudo as empiristas (aqui incluindo-se o utilitarismo), que, no quadro geral de seu diagnóstico, são chamadas solipsistas. Essa palavra designa, para ele, uma espécie de relação patológica que um sujeito mantém consigo mesmo, porque é afetada por uma mania de si que condiciona inteiramente as ações. Portanto, o solipsismo prático ou moral constitui um sistema de inclinações que respondem às exigências do princípio do amor de si ou da felicidade própria, cuja hegemonia na determinação da vontade influencia os atos humanos. Essa é a questão central que *Crítica da razão prática* pretende contestar, uma vez que, para Kant (2016), no domínio da empiricidade, a razão está instrumentalmente reduzida a um meio para alcançarmos os objetos de nossos interesses. Nesse sentido, podemos perceber que o utilitarismo, por suas características apresentadas até aqui, não possui, aos olhos de Kant, os elementos que fazem com que seja considerada uma teoria ética. Melhor dizendo, o fato de o utilitarismo ser uma teoria heterônoma das ações humanas não se alinha com aquilo que Kant define como uma teoria ética que estimula a autonomia e, portanto, a liberdade dos indivíduos.

Depois do que foi exposto, podemos nos perguntar se não haveria um modo de aproximação entre as duas teorias. É claro que há tentativas de reconstruir teorias éticas utilitaristas que supostamente superariam os problemas do utilitarismo hedonista clássico. O que se faz é, basicamente, substituir o prazer por algum outro fim último das ações humanas, como, por exemplo, a satisfação de desejos, interesses ou alguma forma de bem-estar. Um exemplo disso é a tentativa de Richard Hare que, no ensaio *Could Kant have been a utilitarian* (1993), insistiu na compatibilidade entre a ética kantiana e o utilitarismo, propondo substituir o princípio da maximização da felicidade geral pela maximização das ações pautadas no imperativo categórico.

A teoria ética de Hare pretende-se formalmente kantiana, mas é preenchida com conteúdos utilitaristas. Desde *Freedom and reason* (1963), ele sustenta que o princípio da universalidade dos juízos morais pode dar origem “a um sistema de moralidade que tanto Kant quanto os utilitaristas poderiam aprovar – Kant na sua forma e os utilitaristas no seu conteúdo” (HARE, 1963, p. 124). Em *Moral thinking* (1982), sustenta que tanto o kantismo quanto o utilitarismo são parcialmente verdadeiros e diz que pretende fazer uma síntese desses dois sistemas éticos, supostamente levada a cabo na segunda parte do livro. Em *Sorting out ethics* (2000), o filósofo continua sua tentativa de síntese teórica, afirmando que a prescritividade, como elemento formal, é importante para construir um sistema utilitarista. Até que, finalmente, chega a autodenominar-se um “utilitarista kantiano”.

Contudo, discordamos de Hare, pois o princípio utilitarista não consegue incorporar no seu sistema ético um princípio kantiano elementar, a saber, o de que seres racionais são fins em si mesmos. Isso significa que um utilitarista subscreveria uma regra que maximizasse a felicidade para um maior número de pessoas, mesmo que indicasse o sacrifício da felicidade de uma minoria, incluindo aí, eventualmente, o desrespeito aos seus supostos direitos individuais. Ademais, Kant daria prioridade a uma máxima que ordenasse o respeito à pessoa e não a uma que prescrevesse a sua felicidade, ou seja, não basta que tomemos os objetivos das outras pessoas como metas para tratá-los como fins em si. O que a formulação do imperativo categórico demanda é o respeito absoluto da pessoa como ser racional, isto é, como capaz de representar-se como ser que possui dignidade e não preço. Ora, o princípio utilitarista é somente igualitário na distribuição da felicidade; ele não coíbe, todavia, que a maximização da felicidade, para alguns, eventualmente, possa levar ao desrespeito aos direitos individuais dos outros, até mesmo à dignidade de certos agentes, se isso for necessário, para o incremento da felicidade geral. Nas palavras de Mill (2005, p. 57),

[...] os utilitaristas nunca deixem de reclamar a moralidade da devoção pessoal como propriedade que, tanto ao estoico como ao transcendentalista lhes pertence por legítimo direito. A moralidade utilitarista reconhece nos seres humanos o poder de sacrificarem o seu próprio maior bem pelo bem de outros. Só se recusa a admitir que o próprio sacrifício seja um bem. Para ela, um sacrifício que não aumenta nem tende a aumentar o total de felicidade é um desperdício.

Não é necessário dizer que, por conta dessa postura, florescem contraexemplos ao utilitarismo por todos os lados, sendo o mais famoso o dos cinco doentes, cada um necessitando de um órgão para transplante, que, se pudessem escolher, prefeririam, sob pressupostos utilitaristas, matar uma pessoa inocente, mas sadia, para tomar-lhe os órgãos, posto que isso beneficiaria o maior número de pessoas possível. Essa característica também é apontada por Rawls (2016) em *Uma teoria da justiça* para criticar o utilitarismo. No entanto, sua crítica é de ordem política, e não ética, o que seria outro viés crítico com o qual os teóricos utilitaristas têm de lidar.

Rawls (2016) acredita que o utilitarismo é incapaz de responder às atuais exigências da sociedade, uma vez que, como afirma Audard (2000a, p. XXXI), “[...] ao sustentar a existência de um fim dominante, a felicidade, definida em termos quantitativos e mensuráveis, o utilitarismo posiciona-se em contradição com a sua rejeição de qualquer verdade dogmática e com seu caráter científico”. Isso põe em xeque um dos pilares do utilitarismo, a saber, a imparcialidade. Por isso, de acordo com a análise rawlsiana, o utilitarismo não é tão imparcial assim, posto que a maximização do bem-estar da maioria deixa bem definidos os rumos que

essa teoria toma, no que diz respeito às decisões sociais de seus indivíduos. “Nessa visão, os princípios utilitários aplicam-se ao que Rawls chama ‘a estrutura básica’ da sociedade, não à conduta pessoal dos indivíduos” (KYMLICKA, 2006, p. 11).

Rawls parte da teoria utilitarista de Henry Sidgwick, uma vez que esta possui uma preocupação especial com a felicidade geral ou com o bem-estar da maioria, o que acaba por torná-la acusada de ser incapaz de considerar os interesses individuais das minorias ou daqueles que não coadunam com os desejos da maioria social. Para Sidgwick (1962), os indivíduos contribuem com a felicidade geral quando buscam maximizar sua própria felicidade individual. Assim, “uma pessoa age de um modo muito apropriado, pelo menos quando outros não são afetados, com o intuito de conseguir a maximização do seu bem-estar, ao promover seus objetivos racionais o máximo possível” (RAWLS, 2016, p. 25). Esse posicionamento de Henry Sidgwick é utilizado por Rawls para demonstrar as incongruências da teoria utilitarista em relação à justiça. Como ele mesmo afirma,

[...] o tipo de utilitarismo que descreverei aqui é a rigorosa doutrina clássica que em Sidgwick tem talvez sua formulação mais clara e acessível. A ideia principal é que a sociedade está ordenada de forma correta e, portanto, justa, quando suas instituições mais importantes estão planejadas de modo a conseguir o maior saldo líquido de satisfação obtida a partir da soma das participações individuais de todos os seus membros (RAWLS, 2016, p. 25).

Partindo dessa teoria para “[...] elaborar uma teoria da justiça que represente uma alternativa ao pensamento utilitarista em geral e, conseqüentemente, a todas as suas diferentes versões” (RAWLS, 2016, p. 24), podemos descrever o pensamento utilitarista por meio do seu caráter maximizador das satisfações da maioria, dando às instituições sociais a responsabilidade por concretizar esse objetivo. Quando essa maximização da utilidade é tomada como critério absoluto, tem-se a condição para alcançar a felicidade. A sociedade decorrente dessa concepção é tida como bem organizada quando maximiza o saldo de satisfações. Como afirma Sidgwick (1962, p. 200, tradução nossa), “por ‘utilitarismo’ quero dizer a teoria ética de acordo com a que [...] em qualquer circunstância a coisa objetivamente certa fazer é o que produzirá a maior quantidade de felicidade em geral”.

Essa concepção utilitarista, segundo Rawls (2016), não se importa com as necessidades daqueles que não fazem parte da média assistida pelos cálculos de utilidade ou benevolência. A consequência disso é que, em nome da maximização da média geral de bens materiais e de segurança social, o utilitarismo acaba por sacrificar a liberdade, assim como os direitos humanos. “Assim, em princípio, não há razão para que os benefícios maiores de alguns não devam compensar as perdas menores de outros; ou, mais importante, para que a

violação da liberdade de alguns não possa ser justificada por um bem maior partilhado por muitos” (RAWLS, 2016, p. 28). Por conta disso, Rawls tem uma preocupação com a ideia de uma sociedade ordenada, defendida pelo utilitarismo de Sidgwick. Essa sociedade é bem-ordenada quando suas instituições mais importantes estão planejadas, de modo a conseguir o maior saldo líquido de satisfação a partir da soma das participações individuais de todos os seus membros.

Sidgwick (1962) utiliza uma concepção utilitarista de justiça distributiva, concebida como sendo uma questão de tratamento comparativo entre os indivíduos. Isso se dá utilizando uma fórmula que tem o intuito de viabilizar a justiça distributiva, pelo menos no que diz respeito à felicidade geral, partindo do indivíduo para a coletividade. Tal justiça, segundo ele, é realizada quando do tratamento igual para os iguais, enquanto a injustiça ocorre quando existe tratamento desigual para aqueles que são considerados iguais, ou seja, as políticas sociais não devem priorizar casos como as necessidades de alguns grupos sociais específicos. Desse modo, a viabilidade do princípio utilitarista na organização da sociedade compreende a necessidade de colocar o interesse de cada um em harmonia com os da comunidade, mesmo que seja em detrimento da sua vontade pessoal. Isso é o que Sidgwick (1962, p. 200, tradução nossa) chama hedonismo universal (*universalistic hedonism*), em que “[...] cada um deve procurar a felicidade de todos [...] em ações voluntárias, onde cada agente não busca sua própria felicidade individual ou prazer”. A respeito, afirma que não se deve confundir o hedonismo universal com o egoísmo ético, posto que, embora o indivíduo utilitarista deva buscar maximizar o seu bem-estar, ele deve estar em consonância com o bem-estar geral, o que pode ser feito respeitando a prudência de se privar de algo momentâneo em prol de benefícios posteriores.

Se tomarmos por referência a perspectiva de Sidgwick (1962) e levarmos em consideração essa preocupação com o bem-estar majoritário, deixando de lado o egoísmo de cada um e focando somente a felicidade geral⁸, temos uma maneira que facilita a suposição de

8 De acordo com Freeman (2003a), em *John Rawls – an overview*, as razões de Rawls para evitar felicidade ou bem-estar como uma base para comparações interpessoais estão conectadas com sua ênfase (kantiana) em liberdade e responsabilidade. Essa atuação exige pessoas que se veem atuando livremente e responsáveis por seus destinos. Por causa de nossa capacidade de refletir criticamente sobre nossos desejos e racionalmente estruturar nosso fim em um plano coerente de vida, normalmente não nos vemos como selados com desejos e fins sobre os quais não podemos fazer nada. Para encorajar essa autoconceituação e o desenvolvimento e exercício dessas capacidades para agentes racionais (e morais), Rawls afirma que um conceito de justiça não deve ser simplesmente tomado como dando o que quer que as pessoas desejem para que tenham o bem-estar distribuído como se os objetivos das pessoas fossem impostos sobre elas. Em vez disso, elas devem ser mantidas como responsáveis por seus destinos e se espera que ajustem seus desejos para o compartilhamento justo de recursos que podem legitimamente esperar. O que indivíduos podem razoável e legitimamente esperar

que o utilitarismo é o conceito de justiça racional mais viável. Isso se dá quando consideramos que “cada homem, ao realizar seus interesses, é livre para avaliar suas perdas e ganhos. Assim, podemos nos impor um sacrifício agora por uma vantagem maior depois” (RAWLS, 2016, p. 25). Esse é o princípio da prudência das escolhas racionais, ao qual Rawls não oferece nenhuma objeção. A objeção rawlsiana tem como foco o conflito de interesses que surge a partir da óptica de leitura que se assume: se se defende que as escolhas e as ações em sociedade devem seguir o mesmo parâmetro das escolhas individuais, em que se pesam as escolhas e se fazem sacrifícios em prol de benefícios futuros, a sociedade deve se deixar guiar por princípios de escolhas individuais que se estendem a toda a sociedade. Por isso,

exatamente como o bem-estar de uma pessoa se constrói a partir de uma série de satisfações que são experimentadas em momentos diferentes no decorrer da vida, assim, de modo muito semelhante, o bem-estar da sociedade deve ser construído com a satisfação dos sistemas de desejos numerosos individuais que a ela pertencem (RAWLS, 2016, p. 25).

Pelo que podemos perceber, Rawls (2016) acusa o utilitarismo de Sidgwick de aplicar o princípio da prudência individual, de modo indistinto, a toda a sociedade, levando em conta somente a soma total e coletiva da satisfação dos interesses, bem como das necessidades, embora os interesses e necessidades de alguns indivíduos, inevitavelmente, permaneçam esquecidos. Seguindo esse argumento, a sociedade deve se comportar, com relação a seus indivíduos, do mesmo modo que cada indivíduo se comportaria com respeito a cada um de seus interesses e necessidades particulares, prevendo sua satisfação futura e fazendo sacrifícios no presente em prol dessas benesses futuras. O que se quer defender com isso é que Rawls faz uma acusação de que o utilitarismo considera bem-ordenada e justa uma sociedade que prive alguns indivíduos da satisfação de seus interesses, em prol da maximização do bem-estar e satisfação da coletividade ou da maioria. Dessa forma, ele acusa a teoria política utilitarista de fundar uma sociedade que, para estar adequadamente ordenada, deve ter instituições que maximizem o saldo líquido de satisfações, isto é, “o princípio da escolha para uma associação de seres humanos é interpretado como uma extensão do princípio da escolha para um único homem. A justiça social é o princípio da prudência aplicado a uma concepção somática do bem-estar do grupo” (RAWLS, 2016, p. 26). A conclusão que tiramos disso é que o princípio de maximização da utilidade social leva a sacrifícios que ferem diretamente os direitos individuais e que, portanto, uma teoria utilitarista, que tenha como base os princípios

é especificado pelo princípio da diferença, que é voltado para si, fornecendo recursos adequados para perceber as capacidades de todos para atuação livre e responsável.

de escolhas individuais, afeta diretamente as escolhas e as liberdades dos demais. Isso pode causar uma grande injustiça, uma vez que esses indivíduos têm sua liberdade de ação e escolhas tolhidas pela vontade da maioria.

Defendemos que Rawls busca a saída para esse problema no conceito de **vontade geral**, de Rousseau, mais precisamente na noção de **liberdade igual**. Com respeito à vontade geral, não existe alienação por parte das minorias em relação à maioria, como bem pontua ao afirmar que, “para Rousseau, o bem comum (que é determinado pelas condições sociais necessárias para que realizemos os nossos interesses comuns) não pode ser definido em termos utilitaristas” (RAWLS, 2012, p. 248). Isso significa que o desejo da vontade geral é somente o bem comum, “mas isso não inclui as condições sociais necessárias para alcançar a felicidade suprema (realização suprema de todos os interesses dos indivíduos) como soma das felicidades individuais de todos os membros da sociedade” (RAWLS, 2012, p. 248). Essa passagem nos leva a crer que Rawls comunga diretamente com os pressupostos defendidos por Rousseau. Desse modo, o filósofo de Harvard traz para a sua teoria da justiça como equidade uma noção de liberdade política igual pautada na concepção de vontade geral rousseauiana, em que todos podem e devem participar das tomadas de decisão e definir o melhor rumo para toda a sociedade, indistintamente das classes a que pertençam, ao mesmo tempo que tenham seus interesses atendidos.

Rawls (2012, p. 242) explana que a vontade geral de Rousseau se dá quando

cada indivíduo incorporado à sociedade política tem interesses particulares. Dentro dos limites da liberdade civil (estabelecida pelo pacto social), tais interesses formam as bases das razões válidas para a ação. Dessa forma, cada um de nós tem uma vontade particular, própria. Vontade para Rousseau, quer dizer a capacidade de exercer a razão deliberativa: trata-se da capacidade para exercer o livre-arbítrio [...]. Um dos aspectos dessa capacidade se manifesta no ato de decidir à luz de razões vinculadas aos nossos interesses particulares. Essas decisões são manifestações de nossa vontade particular.

O que se tem aqui é não apenas um respeito aos direitos dos indivíduos, mas também uma garantia de que eles serão livres para buscar sua melhor maneira de viver, posto que suas decisões são levadas em consideração no âmbito político. Por isso, Rawls (2012) considera a liberdade um bem primário inviolável e um princípio norteador das ações institucionais e dos cidadãos em sociedade. Desse modo, negar a liberdade dos indivíduos é ferir diretamente esse princípio primário de justiça, o que nenhum bem-estar social pode negar. Ele busca, com isso, uma garantia de que os direitos dos indivíduos prevaleçam diante das necessidades da maioria, sendo essa a única maneira que essas pessoas têm de ser tratadas de forma justa.

Combinada a essa concepção de vontade geral de Rousseau, Rawls oferece uma nova leitura da concepção ética kantiana⁹, trazendo outra roupagem para a noção de autonomia, dando-lhe um significado central para a liberdade dos indivíduos que se materializa na vida pública de forma efetiva, tudo isso para trazer uma alternativa plausível para a concepção utilitarista, uma vez que “Sidgwick não consegue ver a doutrina de Kant como uma concepção moral distinta e que merece ser estudada por si só” (RAWLS, 2012, p. 411), o que é outra fundamentação teórica utilizada por para contrapor-se ao utilitarismo.

Por conta disso, faremos, agora, uma explanação do contratualismo, dando continuidade ao pano de fundo sobre o qual se desenrola a teoria da justiça como equidade de Rawls, uma vez que seu conteúdo é caracterizado como uma reelaboração dessa clássica teoria, a qual não se dá por acaso, mas pelo fato de que Rawls (2016), em sua *Uma teoria da justiça*, considera essa abordagem uma saída adequada para o pensamento utilitarista dominante. Ademais, entende que o contrato social “esboça os princípios do direito político que devem ser concretizados em instituições a fim de que a sociedade seja justa, viável, estável e razoavelmente feliz” (RAWLS, 2012, p. 232). Uma forma para alcançar isso está no modo como ele se utiliza do conceito de vontade geral para alicerçar sua concepção de liberdade frente ao sacrifício utilitarista.

Vale aqui ressaltar que esse aspecto do contrato social é mais bem trabalhado por Rawls (2016) em *Uma teoria da justiça* e que, como esclarece Freeman (2003a), a ideia principal dessa tradição é que a constituição política e as leis só existem quando podem ser aceitas por pessoas de raciocínio livre para uma posição de direito igual e jurisdição política igual. Rawls aplica a ideia de um acordo social hipotético para defender os princípios de justiça, os quais se aplicam, em primeira instância, para decidir a justiça de instituições que constituem a estrutura básica da sociedade. Ao passo que, quanto aos indivíduos e suas ações, estas são aceitas apenas na medida em que confirmam as exigências de instituições justas. Por isso, consideramos que, embora o filósofo tenha deixado de lado sua abordagem contratualista em obras posteriores, a concepção de liberdade rawlsiana permanece a mesma e que Rousseau parece ter contribuído enormemente com a sua ideia de liberdade igual.

Inicialmente, é necessário destacar que,

9 De acordo com Mendes (2006), em *A teoria da justiça como equidade de John Rawls em desconstrução*, Rawls, a partir de, por exemplo, Bradley e Sidgwick, constatou que o resultado das leituras formalistas de Kant levou a que o construtivismo não fosse reconhecido como uma concepção moral digna de ser estudada e integrada na teoria moral; procedeu-se, a partir daí, uma verdadeira substancialização e quase pragmatização da doutrina kantiana, buscando inseri-la na tradição em que está Rawls situado filosoficamente.

assim como o contratualismo postula um contrato social enquanto transferência mútua de direitos para viabilizar a passagem de um estado de natureza ('guerra de todos contra todos') a um estado de direito ('sociedade civil'), o modelo rawlsiano recorre ao dispositivo procedimental da posição original para justificar a sociabilidade inerente à sociedade concebida como um sistema justo (*fair*) de cooperação social entre pessoas livres e iguais (OLIVEIRA, 2003, p. 17).

Para Silveira (2009), Rawls propõe um modelo contratualista de justificação, pois os termos equitativos de cooperação provêm de um acordo realizado por aqueles que estão comprometidos em defender suas vantagens recíprocas. Tomando como um fato o pluralismo razoável (*reasonable pluralism*), a solução é construir um critério público objetivo para a estrutura básica da sociedade (*basic structure*) que possa ser assumido por todos com base em seus juízos morais abrangentes. Esclarecendo, para Rawls, o contrato social é um acordo hipotético realizado por todos os membros da sociedade e não somente por alguns indivíduos que ocupam uma posição social privilegiada.

Esse posicionamento ainda prevalece em *O liberalismo político*, em que o filósofo continua considerando que “[...] acordos efetivos, realizados quando as pessoas conhecem a posição que ocupam em uma sociedade, são influenciados por diferentes tipos de contingências sociais e naturais” (RAWLS, 2011, p. 322). Rawls também entende que as partes contratantes devem ser consideradas, preliminarmente, pessoas morais livres e iguais, racionais e razoáveis. Isso é concebido dessa forma para que o acordo firmado entre as partes na posição original neutralize apropriadamente as contingências que se verificam nesse sistema. Satisfeitas essas condições, o produto desse acordo são os princípios de justiça que regularão a estrutura básica da sociedade. É a esses princípios que as páginas a seguir se dedicarão, para, só depois, tratarmos da posição original, após nos debruçarmos sobre os conceitos de “racional”, “razoável” e “autonomia”.

3.1 OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA

Esta seção abordará os princípios de justiça, dando ênfase às influências da liberdade dos antigos e liberdade dos modernos na teoria rawlsiana. Ainda, faremos um levantamento das liberdades básicas, como bens primários e sua relação com a posição original, a fim de demonstrar que a teoria da justiça como equidade é política, e não metafísica. Esses conceitos nos auxiliarão no aprofundamento do significado dessa noção de liberdade, assim como na formulação como princípio de justiça que propomos tratar aqui.

Inicialmente, precisamos ressaltar que, para Rawls, os princípios de justiça constituem a formulação mais forte dos resultados obtidos pela teoria da justiça como equidade. Eis sua primeira formulação, contida em *Uma teoria da justiça*:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdade para as outras.

Segundo: as desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro do limite do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos (RAWLS, 2016, p. 64).

Esses são os dois principais princípios de justiça que deverão reger as relações de justiça das instituições que governam a estrutura básica da sociedade. No caso de Rawls, ele se refere às instituições democráticas. É importante deixar isso claro logo de saída, pois, como adverte Norman Daniels (1996), desacordos a respeito de teorias da justiça são de mais fácil resolução que os desacordos sobre princípios e julgamentos morais. Dessa forma, não é necessário enfrentar o problema epistemológico sobre a verdade dos juízos ou princípios, pois a argumentação recai sobre a plausibilidade da teoria, o que remete à defesa de uma melhor organização social. Isso significa que: (i) os princípios escolhidos na posição original são justificados não porque eles põem à prova as considerações morais relevantes, mas porque a posição original é um instrumento justificativo aceitável; (ii) a posição original é um instrumento justificativo aceitável porque a relevância da teoria de fundo é aceitável; (iii) a teoria de fundo é aceitável porque estabelece uma melhor coerência com o resto das crenças em equilíbrio reflexivo amplo.

Visando a esclarecer melhor seus princípios, Rawls (2016, p. 333), ainda em *Uma teoria da justiça*, fornece uma segunda formulação desses princípios, fazendo uma modificação no seu segundo princípio, apresentando o que seria “a formulação final dos dois princípios de justiça para instituições”.

Primeiro Princípio

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.

Segundo Princípio

As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo:

(a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e

(b) sejam vinculadas a cargos e posições abertas a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades (RAWLS, 2016, p. 333).

Esses princípios são ordenados hierarquicamente: existe uma prioridade absoluta do primeiro em relação ao segundo, ou seja, as considerações sobre o crescimento econômico ou questões de oportunidade não podem ter prioridade em relação ao respeito estrito às liberdades fundamentais. Segundo Rawls (2016), certo grau de cooperação e de colaboração entre os indivíduos, nas questões de bem-estar geral, é essencial para a edificação de uma sociedade que funcione sem choques. Por isso, o princípio de independência (ou princípio da liberdade) está endossado por um princípio de igualdade de oportunidades, também chamado princípio de igualdade democrática. Contudo, esse segundo princípio mantém-se sempre em segundo lugar em relação ao princípio de liberdade, no sentido de que nunca poderia justificar a redução ou restrição dos direitos fundamentais e das liberdades, daí as regras de prioridade que Rawls (2016, p. 334) postula em relação aos princípios de justiça, em que temos:

Primeira Regra de Prioridade (A Prioridade da Liberdade)

Os princípios da justiça devem ser classificados em ordem lexical e, portanto, as liberdades básicas só podem ser restringidas em nome da liberdade.

Existem dois casos:

- (a) uma redução da liberdade deve fortalecer o sistema total das liberdades partilhadas por todos
- (b) uma liberdade desigual deve ser aceitável para aqueles que têm liberdade menor.

O modo de justificação para a eleição dos princípios de justiça que Rawls utiliza é o mecanismo metodológico de representação que ele chamou posição original. Trata-se de um procedimento para elaboração dos princípios de justiça. Para isso, ele, em *O liberalismo político*, endossando o que já havia formulado em *Uma teoria da justiça*, descreve uma situação na qual indivíduos **racionais razoáveis**¹⁰ devem decidir quais serão os princípios de justiça que organizariam a sociedade em que vivem. No entanto, esses indivíduos devem tomar essas decisões sob o véu de ignorância, ou seja, sem saber quais serão as contingências que poderão influenciar suas decisões. Com efeito, ao deliberar sobre quais princípios deveriam ser escolhidos e como poderíamos nos encontrar na pior situação social, teríamos o interesse de que a situação dos menos favorecidos fosse a melhor possível. É o que Rawls (2016) chama **princípio *maximin*** (maximizar as situações mínimas de vantagens), que seria uma estratégia heurística que ajuda na argumentação a favor dos princípios de justiça apresentados. Desse modo, como o próprio autor afirma, “a regra *maximin* determina que

10 Segundo Oliveira (2003), para o filósofo estadunidense, a teoria da escolha racional não é suficiente para determinar o melhor curso a ser tomado numa situação que visa à escolha dos princípios de justiça para fins racionais, dirigidos para a estrutura básica da sociedade. Portanto, Rawls se serve antes do conceito de racionalidade deliberativa, inspirado numa formulação utilitarista de Henry Sidgwick, segundo a qual o bem de um indivíduo deve ser escolhido levando em conta também os interesses de outras partes envolvidas, otimizando as possibilidades de concretização dos fins racionalmente escolhidos por cada um.

classifiquemos as alternativas em vista de seu pior resultado possível: devemos adotar a alternativa cujo pior resultado seja superior aos piores resultados das outras” (RAWLS, 2016, p. 165).

Uma vez atendidas essas exigências, podemos, então, eleger os princípios de justiça responsáveis pela efetivação da distribuição **equitativa** dos **bens primários**, sendo os mais importantes dentre eles o autorrespeito, a autoestima e as liberdades básicas, rendas e direitos a recursos sociais, como a educação e a saúde.

Quando falamos de **distribuição equitativa**, isso significa que Rawls vincula a ideia de justiça a uma parcela de bens sociais, sem os quais fica inviável tratarmos as pessoas como iguais. Para isso, é necessário remover somente as desigualdades que trazem desvantagem para alguém, e não todos os tipos de desigualdade, pois, mesmo com a presença dos bens primários, é preciso um tratamento desigual para que se possa alcançar algumas benesses para todos. Sendo assim, o **igualitarismo** de Rawls não deseja suprimir todas as desigualdades sociais entre os indivíduos, mas somente aquelas que trazem desvantagens para determinados indivíduos ou grupos. Isso se relaciona com os princípios de justiça da seguinte forma:

Os dois princípios de justiça avaliam a estrutura básica em função de como ela regula a repartição dos bens primários entre os cidadãos, repartição esta especificada conforme um índice apropriado. Notem que os bens primários se definem de acordo com características objetivas das circunstâncias sociais dos cidadãos, expostas à apreciação pública: a garantia de seus direitos e liberdades institucionais, as oportunidades equitativas disponíveis, suas (razoáveis) expectativas de renda e riqueza a partir de sua posição social e assim por diante (RAWLS, 2003a, p. 83).

Constatamos, na passagem supracitada, que existe uma relação direta entre os princípios de justiça e os bens primários. No que diz respeito aos bens primários, em *Uma teoria da justiça*, Rawls (2016) os define como bens básicos para todas as pessoas, independentemente de seus projetos pessoais de vida ou de suas concepções de bem. No entanto, posteriormente às críticas sofridas por sua teoria, reformulou essa definição conceituando os bens primários como condições necessárias para que os indivíduos possam realizar as faculdades morais, constituindo meios polivalentes para a realização de uma gama suficientemente ampla de fins últimos.

Esses bens primários pressupõem vários fatores gerais sobre necessidades e capacidades humanas, suas fases características e seus requisitos de desenvolvimento, bem como suas relações de interdependência social, entre outros fatores. Nas palavras de Rawls (2003a, p. 81), eles “[...] consistem em diferentes condições sociais e meios polivalentes geralmente necessários para que os cidadãos possam desenvolver-se adequadamente e exercer

plenamente suas duas faculdades morais, além de procurar realizar suas concepções do bem”. Quando afirma isso, ele está olhando para os requisitos sociais e para as circunstâncias normais da vida humana numa sociedade democrática, pois os bens primários vão além de garantias materiais; eles, disserta Rawls (2003a, p. 81), “[...] são as coisas necessárias e exigidas por pessoas vistas não apenas como seres humanos, independentemente de qualquer concepção normativa, mas à luz da concepção política que as define como cidadãos que são membros plenamente cooperativos da sociedade”. Portanto, com relação à justiça distributiva e aos bens primários, Rawls postula seus princípios para serem aplicados, primeiramente, à estrutura básica da sociedade, governando a atribuição de direitos e deveres e regulando as vantagens econômicas e sociais. “Assim distinguimos entre os aspectos do sistema social que definem e asseguram liberdades básicas iguais e os aspectos que especificam as desigualdades econômicas e sociais” (RAWLS, 2016, p. 64-65). Isso dá um caráter especial aos bens primários como sendo aquilo que deve ser garantido pelos princípios de justiça, pois “[...] esses bens são coisas de que os cidadãos precisam como pessoas livres e iguais numa vida plena; não são coisas que seria simplesmente racional querer ou desejar, preferir ou até mesmo implorar” (RAWLS, 2003a, p. 81).

Existe uma característica fundamental da teoria da justiça de John Rawls no que se refere à adoção dos seus princípios de justiça, a saber, a tentativa de coadunação entre aquilo que Benjamin Constant (1985) chamou liberdade dos antigos e dos modernos. Vejamos, então, como Rawls articula sua teoria com essas duas concepções de liberdade, principalmente no que diz respeito ao campo de influência dos seus dois princípios de justiça. Buscaremos mostrar também que, embora o filósofo se proponha a articular essas duas formas de liberdade de forma coerente em sua teoria, a fim de responder à questão da prioridade das liberdades básicas, acaba por ceder à prioridade da liberdade dos modernos, posto que “[...] não se supõe que as liberdades fundamentais sejam igualmente importantes ou valorizadas pelas mesmas razões” (RAWLS, 2011, p. 354), pelas diferentes concepções de liberdades. Esse problema é colocado por Rawls (2011) quando afirma que existe uma vertente da tradição liberal que considera que as liberdades políticas têm menos valor intrínseco do que a liberdade de pensamento e de consciência e do que as liberdades em geral. O que Constant denominava “as liberdades dos modernos” é mais valorizada do que “as liberdades dos antigos”.

Podemos explicar o que Rawls (2011) problematiza aqui da seguinte forma: temos duas características distintas de liberdade, definidas por Constant¹¹, de modo que se pode demonstrar precisamente como se distinguem. A primeira é tida como a liberdade dos modernos e sua caracterização se dá em seu célebre texto da seguinte maneira:

É para cada um o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter que prestar conta de seus motivos ou de seus passos. É para cada um o direito de reunir-se a outros indivíduos, seja para discutir sobre seus interesses, seja para professar o culto que ele e seus associados preferem, seja simplesmente para preencher seus dias e suas horas de maneira mais. Condizente com suas inclinações, com suas fantasias. Enfim, é o direito, para cada um, de influir sobre a administração do governo, seja pela nomeação de todos ou de certos funcionários, seja por representações, petições, reivindicações, às quais a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração (CONSTANT, 1985, p. 2).

Os direitos aqui definidos são considerados relativos à concepção de liberdade moderna, em que existe uma maior valorização das liberdades pessoais, em detrimento das liberdades políticas, ou seja, de participar da vida pública de forma direta. Em vez disso, há uma delegação de poderes representativos, de modo que o Estado existe para garantir que cada um possa viver sua vida da forma mais livre possível. Como reafirma Rawls (2000, p. 154-155), “[...] numa grande sociedade moderna, [...], considera-se que as liberdades políticas ocupam um lugar menor nas concepções do bem da maioria das pessoas”. Aqui se tem, pois, o que Höffe (2001) chama projeto político da modernidade¹². Ele diz, por exemplo, que “[...] uma filosofia política que discute, desde o princípio de liberdade, a legitimação e limitação de uma ordem do direito e do Estado, se vincula com o projeto político da modernidade” (HÖFFE, 2001, p. 10).

Tendo entendido isso, passemos para a definição da liberdade dos antigos:

¹¹ Aqui usaremos como arcabouço a tradução de Loura Silveira, com o título de **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**, em um Discurso pronunciado no Athénée royal de Paris em 1819. A referida tradução foi feita a partir de uma edição dos textos escolhidos de Benjamin Constant, organizada por Marcel Gauchet, intitulada **De La Liberté cliez les Modernes**. (Le Livre de Poche, Collection Pluriel. Paris, 1980.). Disponível em: http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf

¹² Höffe (2001), em *Justiça política*, define que o projeto político da modernidade se alimenta em experiências fundamentais: na crise radical da sociedade, no estremecimento da ordem do direito e do Estado, na crítica radical das relações políticas e na experiência da exploração e da opressão. O auge da opressão é constituído pela recusa dos elementares direitos do homem. O auge da ameaça do Estado é formado por aquelas guerras civis político-religiosas, que fazem parte da condição histórica na qual surge a filosofia hobbesiana do Estado e que, nas democracias pluralistas, são fortemente reduzidas, mas são perpetuadas na luta de interesses de grupos e associações.

Esta última consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados; em fazê-los comparecer diante de todo um povo, em acusá-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los; mas, ao mesmo tempo que consistia nisso o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo (CONSTANT, 1985, p. 2).

O que encontramos aqui é uma diferença entre direitos e deveres, que estão separados por duas formas de conceber a liberdade, posto que, na liberdade considerada antiga, existe uma maior relevância dos direitos públicos, por assim dizer, que permite “[...] uma conexão entre a estabilidade da vida coletiva e o senso de justiça dos indivíduos” (MAFFETONE; VECA, 2005, p. 4). Portanto, podemos afirmar que uma sociedade que leva em consideração o aspecto da liberdade dos antigos é bem-ordenada quando se tem “[...] respeitado e preservado no tempo o equilíbrio entre as classes sociais, pressupõe indivíduos que vivem harmoniosamente e vice-versa” (MAFFETONE; VECA, 2005, p. 4). Aqui, fica explícito que existem diferenças entre as duas concepções de liberdade, as quais não foram esquecidas por Constant (1985, p.3), que as enumerou da seguinte maneira:

[...] o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo. Não encontrareis entre eles quase nenhum dos privilégios que vemos fazer parte da liberdade entre os modernos. Todas as ações privadas estão sujeitas a severa vigilância. Nada é concedido à independência individual, nem mesmo no que se refere à religião. A faculdade de escolher seu culto, faculdade que consideramos como um de nossos mais preciosos direitos, teria parecido um crime e um sacrilégio para os antigos. Nas coisas que nos parecem mais insignificantes, a autoridade do corpo social interpunha-se e restringia a vontade dos indivíduos. Em Esparta, Terpandro não pode acrescentar uma corda à sua lira sem ofender os Éforos. Mesmo nas relações domésticas a autoridade intervinha. O jovem lacedemônio não pode livremente visitar sua jovem esposa. Em Roma, os censores vigiam até no interior das famílias. As leis regulamentavam os costumes e, como tudo dependia dos costumes, não havia nada que as leis não regulamentassem.

Fizemos essa exposição prévia para demonstrar que Rawls possui um posicionamento bem delineado no que concerne a essas duas concepções de liberdade, oferecendo uma tentativa de justaposição delas. Isso pode ser verificado quando afirma que “[...] o papel das liberdades políticas é talvez, sobretudo, um instrumento que preserva as outras liberdades” (RAWLS, 2000, p. 155). Acrescenta que, em relação à liberdade dos modernos, “mesmo que essa visão seja correta, ela não constitui um impedimento para colocar certas liberdades políticas entre as liberdades fundamentais e protegê-las mediante prioridade atribuída à liberdade” (RAWLS, 2011, p. 354).

Ora, vemos aqui uma tentativa de garantir que os direitos de participação na vida pública não sejam eclipsados pelos direitos à liberdade individual, tão característicos do antagonismo entre as liberdades dos antigos e dos modernos. Isso se explica, segundo Rawls (2011, p. 354),

porque, para atribuir prioridade às liberdades políticas, só é preciso que sejam importantes o suficiente, como meios institucionais essenciais, para garantir as demais liberdades fundamentais em um Estado moderno. E se lhes atribuir essa prioridade ajuda a explicar os juízos de prioridade que nos dispomos a reconhecer após cuidadosa reflexão, tanto melhor.

Na teoria rawlsiana, essas concepções tomam a forma de um sólido suporte conceitual entre si, o que pode ser verificado no fato de a justiça como equidade considerar tanto a liberdade positiva quanto a negativa, estando a primeira relacionada à liberdade dos antigos pela participação coletiva no exercício da soberania popular, enquanto a liberdade negativa está ligada à liberdade dos modernos pela liberdade privada e pelo exercício dos direitos naturais dos indivíduos de gerir suas vidas da melhor maneira que lhes convir. Tais aspectos estão bem definidos na teoria rawlsiana por meio da ênfase na liberdade individual e na igualdade de todos os cidadãos vista nos dois princípios de justiça rawlsianos. Isso faz com que a justiça como equidade efetue uma articulação entre liberdade individual e liberdade coletiva explicitamente visualizada nas duas faculdades morais contidas na concepção de pessoa da teoria rawlsiana, isto é, na ideia de racionalidade e na concepção de razoabilidade. Para Elnora Gondim (2010a, p.151),

Rawls elabora uma articulação entre o público e o privado inserindo, assim, na justiça como equidade tanto a tradição antiga de liberdade quanto a moderna. Na justiça como equidade, a utilização do método do equilíbrio reflexivo, a autonomia, a liberdade, o conceito normativo de pessoa, o procedimentalismo puro, a ordem lexicográfica atribuída ao primeiro princípio, à concepção política de justiça e a base pública de justificação, isto tudo mostra que Rawls considera tanto a liberdade dos antigos quanto à dos modernos.

Aqui, cumpre salientar que a perspectiva que Rawls possui da liberdade dos antigos remonta a Rousseau e sua designação das liberdades políticas iguais e valores da vida pública. O que queremos afirmar é que, de acordo com Rousseau, o Estado é quem cria, a partir do homem primitivo, um novo ser, devendo ensiná-lo; isso se dá pelo fato de o homem, originalmente, se tratar apenas de um animal. Portanto, é necessário fazer desse homem um cidadão. Nesse sentido, o Estado é superior ao indivíduo, posto que é responsável pela educação e emancipação desse indivíduo, fazendo-o livre. Isso se faz necessário, uma vez que esse homem nem sempre enxerga seu próprio bem. Por conta disso, deve-se dar prioridade à

igualdade das liberdades políticas e aos valores da vida pública, subordinando as liberdades civis (GONDIM, 2010a). Ademais, como reforça Gondim (2010a, p.155),

de Rousseau, Rawls tem influências quanto ao tema da liberdade e da autonomia; defendendo uma concepção de justiça como imparcialidade e não um Estado do bem-estar que parte de paradigmas fundacionais pertinentes ao bem. Nesse contexto, é sob a influência de Rousseau que Rawls utiliza a ideia de intenção manifesta, isto é, aquela que pode ser definida como: os cidadãos se dispõem de boa vontade a fazer parte nos arranjos desde que tenham uma garantia suficiente que os outros também farão a sua.

A conexão entre esses filósofos pode ser percebida na teoria rawlsiana quando ele afirma que “[...] o *status* fundamental na sociedade política é a cidadania igual para todos, um *status* que todos têm como pessoas livres e iguais” (RAWLS, 2003a, p. 186). Por isso, “não importa qual seja a posição de uma pessoa no tempo, cada uma é forçada a escolher por todos” (RAWLS, 2016, p. 151). De outro modo, não se poderia falar de cidadania igual nem de igual liberdade, pois só a partir “[...] do ponto de vista de cidadãos iguais que a justificação de outras desigualdades deve ser entendida” (RAWLS, 2003a, p. 186). Isso significa que Rawls está preocupado com que todos sejam favorecidos pelas políticas públicas, e não apenas uma parcela da sociedade, de modo que se desenvolvam as duas capacidades morais dos indivíduos e que se garanta a autonomia deles. Onora O’Neill (2006, p. 192) explana que “[...] a concepção da prioridade do direito de Rawls é mais exigente que a abordagem de Rousseau, no sentido de que ele defendeu não apenas a igualdade, mas a igualdade máxima de direitos, assumindo assim que o direito tem uma métrica”. Isso é crucial se quisermos compreender a priorização das liberdades fundamentais dada por Rawls, tanto no sentido das liberdades dos antigos quanto no sentido moderno dessas liberdades.

Uma vez que deixamos claras as devidas definições do que seja a liberdade dos antigos, passemos para a liberdade dos modernos, a fim de também examinar quais aspectos dela são salvaguardados por Rawls. Recordemos que os modernos se perguntavam sobre o que consideravam as prescrições impostas à justa razão sobre seus direitos, bem como seus deveres, e quais prescrições lhes davam origem. Tal concepção de liberdade, de acordo com Constant (1985), é pertinente a Locke e sua priorização das liberdades de pensamento, consciência, assim como aos direitos de propriedade e ao primado da lei para proteger o indivíduo dos desmandos do Estado. Tais aspectos já foram trabalhados em nossa seção anterior, de modo que o que nos interessa aqui é o fato de Locke buscar uma definição de Estado de Natureza que garantisse uma situação de liberdade e igualdade entre todos os indivíduos, sendo a liberdade entendida como a não permissão da correção do homem por

outro homem, ou seja, a liberdade é a restrição da violência. No que diz respeito à igualdade, para Locke (1998, p. 115), “[...] consiste para cada homem, em ser igualmente o senhor de sua liberdade natural, sem depender da vontade nem da autoridade de nenhum outro homem”. Contudo, no Estado de Natureza, cada homem pode fazer sua própria justiça, dadas essa liberdade e igualdade. Por isso, é necessária uma instituição capaz de julgar as divergências entre os homens. Estamos falando, pois, do Estado, que veio para sanar as inconveniências do Estado de Natureza e, com isso, possibilitar a convivência natural entre os homens e o respeito às leis naturais. Portanto,

[...] o papel do Estado é limitado; a ele só cabe garantir a segurança individual sem intrometer-se em sua esfera privada. No entanto, o homem deve obedecer ao governo como, também, ao primeiro princípio da lei natural que é aquele da liberdade, onde as instituições coercitivas se justificam quando as mesmas promovem a liberdade. Assim sendo, a proteção dos direitos fundamentais como o direito a vida, à liberdade e à propriedade não é renunciado; o que o indivíduo renuncia é o direito de fazer justiça por si mesmo. Em consequência disso, para Locke, a liberdade é relacionada com os direitos naturais e para ela ser efetivamente realizada é preciso um consenso onde todos consentam em se submeter às determinadas leis (GONDIM, 2010a, p. 157).

Queremos dizer, com isso, que, em Locke, a liberdade deve vir primeiro que a ordem restritiva. Ordem seria, assim, um meio de fazer prevalecer a liberdade, ou seja, de garanti-la e dar-lhe prioridade. Só assim seriam garantidas as liberdades para perseguir o que Rawls chama as concepções de bem, sejam elas quais forem. Temos, pois, em Locke o precursor das ideias de tolerância utilizadas por Rawls em sua teoria da justiça como equidade.

Vemos que Rawls, assim como Locke e Rousseau, possui uma preocupação com a ordem pública desde que a liberdade de consciência permita isso, dadas as limitações dela, a exemplo dos casos de intolerância religiosa. Entretanto, como já foi tratado na seção anterior, ele diverge de Locke devido a este não livrar os motivos individuais das influências das contingências sociais. Rawls, por outro lado, quer garantir, pela posição original, que se chegue a um acordo quanto aos princípios de justiça sem que as partes sejam influenciadas pelas contingências da vida pública ou da natureza. Por isso, afirma que “[...] a posição original generaliza a ideia familiar do contrato social. E o faz constituindo em objeto do acordo com os primeiros princípios da justiça para a estrutura básica e não para determinada forma, como em Locke” (RAWLS, 2003a, p. 23). Logo, no que diz respeito à eleição e atuação dos princípios de justiça, na teoria de Rawls, seria insatisfatória a acomodação só de uma forma de liberdade (dos antigos ou dos modernos) para justificar a prioridade das liberdades básicas. Assim, a justiça como equidade tenta arbitrar entre essas duas concepções mediante seus dois princípios de justiça, de modo a encontrar uma consonância entre a

liberdade e a igualdade, por isso Rawls considera a liberdade pelo aspecto de agentes que são livres das restrições que apontam para suas liberdades e sobre aquilo que se pode, ou não, fazer (normatização). Esses aspectos levam em consideração a cultura política pública e as convicções bem ponderadas das partes.

É conveniente ressaltar que, embora Rawls relate que a relação entre a liberdade dos antigos e dos modernos, presente em sua teoria, seja algo vago e inexato, considera essas duas concepções de liberdade tanto no aspecto da liberdade negativa quanto da positiva. Com isso, pensa ter superado e, ao mesmo tempo, conservado a distinção entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos, entre as dimensões positiva e negativa da liberdade¹³, ao criar um equilíbrio entre a tradição liberal a partir de Locke (liberdades individuais) e a tradição democrática em Rousseau (liberdades políticas iguais). Aqui, os dois princípios de justiça funcionam como guias na efetivação dos valores da liberdade e da igualdade, definindo um argumento que mostra o motivo de esses princípios parecerem mais apropriados do que os outros para a natureza dos cidadãos de uma democracia. Rawls, para isso, presume que a liberdade pode ser explicada mediante os seguintes aspectos: agentes que são livres das restrições que apontam para a liberdade deles e aquilo que eles estão livres para fazer ou não. Somente isso é relevante para explicar o que é liberdade.

Finalmente, gostaríamos de pontuar um último aspecto que relaciona a justiça como equidade e a liberdade dos antigos e dos modernos. Com base no que expusemos, podemos afirmar que, de acordo com Rawls (2011, p. 354), a liberdade dos antigos tem menor valor intrínseco que a liberdade dos modernos, posto que “[...] para atribuir prioridade às liberdades básicas políticas, só é preciso que sejam importantes o suficiente como meios institucionais essenciais, para garantir as demais liberdades fundamentais”. Isso acontece devido ao fato de que, em uma sociedade moderna, a política não é o centro de tudo, por isso as liberdades políticas, mesmo sendo consideradas básicas, são utilizadas como meios garantidores das demais liberdades, bem como suas prioridades. Uma vez que o cidadão moderno não é obrigado a participar de forma ativa e direta das deliberações políticas do Estado, suas

13 Quanto a esse aspecto, Gondim (2010b), em *John Rawls: construtivismo político e justificação coerentista*, nos esclarece que a liberdade negativa protege a esfera privada em relação às interferências sociais e a liberdade positiva é relativa ao social e permite o ingresso de todos os cidadãos na esfera pública. Rawls tenta manter o equilíbrio entre as duas, porquanto considera a autonomia privada e a autonomia pública como algo que tem uma pressuposição mútua, sem hierarquia entre elas; isso é constatado na caracterização das duas faculdades morais, nas quais a liberdade dos antigos é relacionada ao senso de justiça e a liberdade dos modernos, à concepção de bem. O motivo disso é que as liberdades da autonomia pública e da autonomia privada se relacionam conjuntamente nos princípios de justiça rawlsianos, como, por exemplo, no primeiro deles, que afirma que cada pessoa tem um direito igual a um esquema plenamente adequado de iguais liberdades básicas que seja compatível com um esquema idêntico de liberdades para todos.

liberdades políticas (liberdade dos antigos) possuem um caráter secundário se comparadas com as liberdades no sentido moderno. Por conta disso, as liberdades de pensamento, de consciência, a liberdade individual e as liberdades civis não devem ser sacrificadas em nome das liberdades políticas. Por mais que seja louvável a participação dos cidadãos na vida pública, isso deve ser feito de forma voluntária, e não coercitiva. Contudo, as reivindicações dos indivíduos não podem ter prioridade em relação aos princípios de justiça, nem à liberdade que eles garantem.

3.2 O PRINCÍPIO DA LIBERDADE

Rawls (2005), em seu liberalismo de liberdade, parte do pressuposto de que devemos considerar a liberdade um bem de primeira necessidade, assim como outros autores liberais e contratualistas que serviram de embasamento teórico para ele¹⁴. Tal liberdade, em Rawls, possui uma característica ainda mais marcante, pois é também um princípio de justiça superior aos demais, posto que ele é, por sua vez, fundamentado na racionalidade¹⁵, unida à razoabilidade das partes na posição original, para, em seguida, ser usado nas instituições sociais, refletindo diretamente na vida pública. Isso se dá em Rawls porque o senso de justiça e a faculdade de concepção do bem são inerentes a uma ideia de pessoas morais, livres e iguais, que convivem democraticamente em sociedade. Assim, a justiça como equidade rawlsiana procura desvelar as concepções básicas de liberdade e igualdade imanentes do senso comum social.

Para tanto, aqui podemos perguntar como a concepção dessa liberdade se transforma em um princípio de justiça que pode ser colocado como sendo a escolha preferível diante das demais concepções de bem dos indivíduos, uma vez que existem outras escolhas possíveis e prováveis que esses indivíduos podem fazer, bem como outras prioridades que podem ser consideradas cruciais para a vida deles em sociedade, como, por exemplo, a felicidade por parte dos utilitaristas e a salvação da alma ou a felicidade eterna por parte dos teocratas, entre

14 Segundo Thomas Nagel (2003), em *Rawls and liberalism*, o que levou ao desenvolvimento de formas modernas do liberalismo igualitário do tipo que Rawls defende foi o reconhecimento de que uma sociedade pode impor desigualdades de *status* sobre seus membros de muitos outros modos além de o fazendo legalmente explícito. O completo sistema de instituições sociais e econômicas – parcialmente tornado possível por leis, como as de contrato e propriedade, mas realmente moldado por convenções e padrões – é a soma de incontáveis transações e escolhas feitas por indivíduos agindo nesse quadro ao longo do tempo e oferece chances na vida e oportunidades muito desiguais para diferentes pessoas, dependendo de onde elas estão situadas ali pelo destino.

15 É preciso destacar que tal caracterização da racionalidade só veio a se coadunar com a razoabilidade nos escritos posteriores a *Uma teoria da justiça* (2016).

outras concepções. A explicação para a predileção da liberdade como princípio ideal de justiça pode estar, segundo Rawls (2016, p. 228), no fato de que

a supressão da liberdade tem sempre a probabilidade de ser irracional. E mesmo se as capacidades humanas fossem conhecidas (o que não acontece), ainda resta a cada pessoa encontrar-se a si mesma, e para que isso aconteça, a liberdade é um pré-requisito.

Por isso, a liberdade tem de ser mais do que um direito, mas um princípio de justiça com primazia sobre tudo mais. O princípio da liberdade deve não só guiar as ações dos indivíduos, mas fazer parte do horizonte de ação das instituições e ser aplicado à estrutura básica da sociedade. Segundo Oliveira (2003), tal prioridade traduz decerto a chamada primazia do justo sobre o bem, característica de modelos deontológicos (moral do dever) em relação a modelos utilitaristas. Essa priorização faz com que Rawls postule que os princípios de justiça devem ser ordenados em uma série lexicográfica (léxica ou lexical), de modo que tal ordenação satisfaça, primeiramente, o princípio da liberdade, antes de ser aplicada aos princípios subsequentes. Assim, a inviolabilidade das liberdades básicas está assegurada acima de todos os ajustes sociais envolvendo questões de oportunidade e desigualdades, de forma a evitar o sacrifício dos indivíduos.

Já segundo Freeman (2003a), o primeiro princípio de Rawls, o princípio das liberdades básicas iguais, é paralelo ao princípio de liberdade de J. S. Mill, concebido como a definição de limites constitucionais em governos democráticos, pois Rawls vê certas liberdades como “básicas”. Entre estas, contempla a liberdade de consciência e de pensamento, a liberdade de associação e os direitos e liberdades que definem a liberdade e integridade da pessoa (incluindo a liberdade de movimento, ocupação e escolha de carreira e uma propriedade pessoal). Também incluídos por Rawls, estão direitos de igualdade política, de participação e direitos e liberdades que mantêm as regras da lei. Chamar essas liberdades de “básicas” significa (em parte) que elas são mais importantes que outras. Embora isso pareça óbvio, ainda assim existem governos e pessoas que ignoram ou desconsideram o quão importante é o fato de que todos sejam livres para expressar suas ideias, praticar sua fé ou a falta dela, escolher suas carreiras e casamento, ajudar ou se associar às pessoas que quiserem sem serem molestadas por ninguém ou serem vítimas de algum abuso por parte do Estado. Tudo isso é tão importante quanto ter um prato de comida na mesa e o Estado e seus membros não podem se eximir, caso pretendam ser considerados uma democracia.

Alguns poderiam chamar as leis que restringem essas ações de restrições sobre a liberdade da pessoa. Qualquer suposta teoria liberal que tratamos até aqui poderia discordar

dessas restrições e do grande significado que as liberdades básicas de Rawls possuem. Por isso, para o nosso propósito de trabalho, se faz necessário que nos voltemos para o seu primeiro princípio de justiça, ou seja, o princípio da liberdade, e, com isso, tratemos de seus benefícios, a saber, a proteção das liberdades básicas, que, em *Uma teoria da justiça*, enumera do seguinte modo:

É essencial observar que é possível determinar uma lista dessas liberdades. As mais importantes entre elas são a liberdade política (o direito de votar e ocupar um cargo público) e a liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; as liberdades da pessoa, que incluem a proteção contra a opressão psicológica e a agressão física (integridade da pessoa); o direito à propriedade privada e a proteção contra a prisão e detenção arbitrárias, de acordo com o direito de estado de direito. Segundo o primeiro princípio, essas liberdades devem ser iguais (RAWLS, 2016, p. 65).

Aqui está enumerado aquilo que Rawls (2003a, p. 60) pretendeu definir ao afirmar, em seu primeiro princípio de justiça, que “(a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdade para todos”¹⁶. Isso consta na última formulação dos princípios de justiça que Rawls (2003a) faz em *Justiça como equidade: uma reformulação*. Aqui, para nosso objetivo, nos interessa primeiramente apresentar a prioridade desse primeiro princípio e em que contexto se desenvolve a noção de liberdade rawlsiana como uma concepção teórico-política e não um ideal metafísico, muito embora seja inspirada no ideal de liberdade da Revolução Francesa.

Para entendermos o viés político dos princípios de justiça, é preciso esclarecer o que Rawls quer dizer quando defende que o primeiro princípio possui precedência em relação ao segundo. Ora, ele procura, com essa priorização, um princípio de distribuição que vigore no contexto das instituições de fundo que garantam as liberdades básicas iguais (entre as quais o valor equitativo das liberdades políticas), bem como a igualdade equitativa de oportunidades (do segundo princípio de justiça). Quanto a isso, em *Uma teoria da justiça*, Rawls (2016) se refere ao princípio da liberdade igual, quando aplicado ao procedimento político definido pela Constituição como princípio da participação (igual). Esse princípio, nas suas palavras,

[...] exige que todos os cidadãos tenham um direito igual de participar no processo constituinte, estabelecendo as leis às quais eles devem obedecer, e de determinar o seu resultado final. A justiça como equidade começa com a ideia de que, quando princípios comuns são necessários e trazem vantagens para todos, eles devem ser formulados a partir de um ponto de vista de uma situação inicial de igualdade,

16 O mesmo é referendado em *Justiça e democracia* (2000) e *Justiça como equidade: uma reformulação* (2003a).

adequadamente definida, na qual cada pessoa é representada de maneira equitativa. O princípio da participação transfere essa noção da posição original para a constituição, tomada como mais alto sistema de normas sociais para estabelecer normas (RAWLS, 2016, p. 241).

Isso significa que devemos tomar o recurso da posição original como um método para alcançar os princípios de justiça que sejam válidos para todos de forma geral, de modo que eles valham para a vida pública das pessoas como indivíduos, para que sejam livres e iguais e cooperam em sociedade.

Rawls (2003a), em *Justiça como equidade*, revê o princípio da liberdade, especificando as liberdades básicas. O problema, segundo ele, está no fato de esse conceito de liberdade básica ser obscuro, daí sua revisão evidenciar que não há nenhuma atribuição prioritária à liberdade como tal, “[...] como se o exercício de algo chamado liberdade tivesse um valor preeminente e fosse o principal, quando não o único, fim da justiça política e social” (RAWLS, 2003a, p. 63). Freeman (2003a) esclarece que Rawls chama as liberdades dos princípios de “básicas”, uma vez que elas são moralmente mais significantes para as liberdades dos cidadãos democráticos do que são as liberdades “não básicas”, ou seja, primeiramente, as liberdades básicas são necessariamente para buscar uma ampla gama de concepções de bens e, em segundo lugar, essencialmente para o exercício e desenvolvimento de dois **poderes morais** que definem o conceito de pessoa, implícito na visão construtivista de Rawls. Esses dois poderes morais são as capacidades para um senso de justiça (para entender, aplicar, agir e pôr em prática os princípios de justiça) e a capacidade para uma conceituação de bem (formar, revisar e seguir racionalmente um plano de vida). Assim, embora possa existir um pressuposto geral contra a imposição de restrições legais ou de qualquer outro tipo de conduta que possamos desenvolver como sendo prioritária dada a nossa liberdade, Rawls defende que não há nenhuma prioridade especial para qualquer liberdade de conduta particular, como, por exemplo, uma casta de pessoas que, visto sua santidade, possui uma gama de liberdades maior que dos demais membros da sociedade.

Ainda na busca para uma justificação política e não metafísica para seus princípios de justiça e para fundamentar a prioridade dessas liberdades básicas como direitos fundamentais, Rawls verifica, nos acontecimentos ao longo da história, que o pensamento democrático se dedicou a construir uma concepção de liberdade com validade para todos os membros de uma sociedade. Tais liberdades tiveram o poder de se tornar direitos, incluindo as liberdades específicas e algumas garantias constitucionais, “como se pode ler, por exemplo, em várias cartas de direitos e declarações dos direitos do homem. A justiça como equidade segue essa visão tradicional” (RAWLS, 2003a, p. 63), ou seja, Rawls parte da história dos fatos políticos

da democracia, não buscando uma formulação transcendente ou exterior de uma noção de liberdade. Por isso, temos uma concepção de liberdade política e não metafísica, pois não precisa apelar para a hipótese de algo que transcenda a vida pública para fundamentar seus princípios de justiça. Mais importante: como Rawls não fundamenta seu princípio da liberdade em uma concepção pessoal de bem, esta não pode ser relativizada como sendo algo contingente que as pessoas desejariam, ou não, possuir. Isso é libertador, pois torna universal o fato de todos os membros de uma sociedade serem considerados iguais, porque todos são livres para escolher – isso ficará claro no próximo parágrafo, quando tratarmos do recurso do véu de ignorância. Para concluir nosso raciocínio, o que estamos querendo dizer é que o valor equitativo das liberdades políticas garante que os cidadãos, similarmente dotados e motivados, tenham praticamente uma chance igual de influenciar a política governamental e de galgar posições de autoridade, independentemente de sua classe social e econômica, daí Rawls afirmar que a prioridade das liberdades básicas iguais não pressupõe um alto nível de riqueza e renda.

Outro elemento que torna o primeiro princípio de justiça prioritário diz respeito ao modo como esses princípios são adotados em sociedade. Isso ocorre, segundo Rawls (2016), em três estágios. Assim, na teoria da justiça, é útil pensar nos princípios como sendo aplicados numa sequência de vários estágios, em que “[...] depois de adotados os princípios de justiça na posição original, as partes procuram formar uma convenção constituinte” (RAWLS, 2016, p. 213).

No primeiro estágio, temos as partes adotando os princípios por trás de um véu de ignorância, isto é, as partes não conhecem a posição social, a concepção de bem (seus objetivos e vínculos particulares) ou, ainda, as capacidades realizadas e propensões psicológicas e muitas coisas das pessoas que representam. Para Rawls (2016, p. 13), “[...] isso garante que ninguém seja favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo acaso resultado do natural ou pela contingência de circunstâncias sociais”, ou seja, o véu da ignorância é um mecanismo de controle que possibilita às partes não levar em consideração o conhecimento das contingências para a determinação dos princípios. A ideia central é impedir que concepções individuais de bem afetem os princípios adotados nessa situação inicial, o que implicaria a universalização de um particular. Rawls (2016, p. 17), aqui, é explícito: “[...] exclui-se o conhecimento destas contingências que estabelecem disparidades entre os homens e permitem, então, que eles sejam guiados por seus preconceitos. Dessa forma, se alcança o véu da ignorância de maneira natural”. Sua esperança é que, de um procedimento de escolhas

equitativas, decorram princípios também equitativos. Como bem explica Audard (2000a, p. XXXII),

já não há um critério único de arbitragem dos conflitos, mas uma conduta mental, individual e voluntária, que deverá ser refeita sempre que necessário, e que conduza a um certo resultado, equitativo porque as condições de escolha, assim como o procedimento seguido, também o foram e que em seguida, guiará legisladores e magistrados em suas decisões.

Portanto, o véu de ignorância auxilia na escolha dos princípios de justiça. “[...] pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação” (RAWLS, 2016, p. 12). Essas partes têm de ter em mente que tais princípios estruturarão as instituições sociais, econômicas e políticas, de modo que elas atribuam os direitos e deveres aos seus cidadãos, determinando suas possíveis formas de vida, sem, no entanto, interferir nas suas escolhas individuais. Em outras palavras, “[...] os princípios de justiça se aplicam à estrutura básica da sociedade, governando a atribuição de direitos e deveres e regulando as vantagens econômicas e sociais” (OLIVEIRA, 2003, p. 19). Portanto, para Rawls, uma sociedade bem-ordenada¹⁷ é aquela na qual os cidadãos aceitam uma concepção pública de justiça, bem como os princípios de justiça e os termos equitativos de cooperação social. Do mesmo modo, esses cidadãos deverão aceitar as instituições políticas, sociais e econômicas como reconhecidamente justas.

O segundo estágio a ser destacado é que Rawls constrói o recurso do véu de ignorância como uma forma de garantir que as escolhas dos princípios de justiça serão pautadas na racionalidade das partes, uma vez que tem plena ciência de que “[...] apenas raramente somos essas pessoas racionais e livres, imparciais e objetivas” (AUDARD, 2000a, p. XXXIII). Esse é, segundo o filósofo, o único meio de saber onde está a justiça nos casos particulares da forma mais imparcial possível, sem apelar para as contingências pessoais e “[...] sem fazer intervir princípios transcendentais nem verdades reveladas e autoritárias, é adotar o ponto de vista desses contratantes imaginários e artificiais numa situação original ideal e raciocinar segundo os princípios que eles escolherem” (AUDARD, 2000a, p. XXXIII).

¹⁷ Em *Justiça e democracia*, Rawls (2000, p. 54) pontua que, em relação aos traços de uma sociedade bem-ordenada, se tem que, “em primeiro lugar, uma sociedade desse tipo é de fato regida por uma concepção pública de justiça, ou seja, é uma sociedade na qual cada um aceita, e sabe que os demais também aceitam, os mesmos princípios de justiça. Além disso, a estrutura básica da sociedade – a organização de suas principais instituições num único sistema social – respeita de fato esses princípios, e a opinião pública tem boas razões para acreditar que assim é. Enfim, os princípios públicos de justiça estão eles próprios alicerçados em crenças razoáveis, que foram estabelecidas por métodos de indagação geralmente reconhecidos nessa sociedade. O mesmo ocorre com o uso desses princípios para julgar as instituições da sociedade”. Fizemos essa pontuação dado que não é interesse de nosso trabalho desenvolver esse tema de forma abrangente.

Uma vez que a concepção apropriada de justiça foi estabelecida consensualmente, o véu de ignorância é, em parte, retirado. Tendo entendido que existe uma priorização do princípio da liberdade dada a sua construção pautada numa concepção liberal histórica e em uma concepção racional que livre as escolhas dos indivíduos de crenças contingentes, passemos, agora, para o terceiro estágio, a saber, a adoção dos princípios de justiça em uma sociedade política de fato.

Nesse terceiro estágio, Rawls tem por objetivo aplicar sua teoria da justiça como equidade no funcionamento da estrutura básica da sociedade, e não em objetivos teológicos, metafísicos e teleológicos distantes da realização prática que serão perseguidos pelas pessoas como uma filosofia de vida qualquer. Essa adoção, segundo ele, se dá, também, em etapas. A primeira é dada à medida que o véu de ignorância se enfraquece. Primeiramente, no estágio de convenção constituinte, as partes, “[...] tendo conhecimento teórico e conhecendo os fatos genéricos apropriados a respeito de sua sociedade, devem escolher a constituição justa mais eficaz, que satisfaça os princípios de justiça e seja a mais bem projetada para promover uma legislação eficaz e justa” (RAWLS, 2016, p. 213). Já o segundo momento é a etapa legislativa, em que as leis são promulgadas de acordo com o que a Constituição admite e conforme exigem e permitem os princípios de justiça (aqui ainda não retirado o véu de ignorância totalmente). “[...] propostas e projetos de lei são julgados do ponto de vista de um legislador representativo que, como de costume, não conhece os dados particulares sobre si mesmo” (RAWLS, 2016, p. 215). Assim, ele não poderia exigir maiores benefícios para sua classe em detrimento dos demais cidadãos. Na terceira etapa, as normas são aplicadas por governantes e, geralmente, seguidas pelos cidadãos e a Constituição e leis são interpretadas por membros do Judiciário. Aqui, “[...] não há limites ao conhecimento, uma vez que agora se adota um sistema pleno de regras que se aplica aos indivíduos em virtude de suas características e circunstâncias” (RAWLS, 2016, p. 216). Nesse último estágio, todos têm completo acesso a todos os fatos, posto que “[...] a noção da aplicação racional e imparcial dos princípios define o tipo de conhecimento que é admissível” (RAWLS, 2016, p. 217). Por isso, nele não há motivos para que se use o véu de ignorância; assim, todas as restrições devem ser retiradas.

Especifica Rawls (2003a, p. 68):

O primeiro princípio aplica-se ao estágio da convenção constituinte; em face da constituição, em seus dispositivos políticos e na maneira como eles funcionam na prática fica mais ou menos evidente se os elementos constitucionais essenciais estão garantidos. Em contraposição, o segundo princípio aplica-se ao estágio legislativo e está relacionado com todo tipo de legislação social e econômica.

Podemos resumir os motivos que levam Rawls a priorizar o primeiro princípio de justiça em quatro pontos básicos. Primeiramente, os dois princípios incidem sobre diferentes estágios de aplicação e identificam duas funções distintas da estrutura básica. O segundo está no fato de ser muito mais urgente o estabelecimento de elementos constitucionais essenciais, nos quais as liberdades básicas são extremamente importantes, pois, sem elas, não há como os indivíduos realizarem tal tarefa. Assim, “[...] a prioridade do primeiro princípio de justiça em relação ao segundo se reflete na prioridade da convenção constituinte em relação ao estágio legislativo” (RAWLS, 2016, p. 216). O terceiro ponto, que prioriza o primeiro princípio em relação ao segundo, está no fato de que é muito mais fácil decidir se os elementos que compõem esse primeiro princípio foram realizados. Dessa maneira, temos, como quarto e último motivo, o fato de que parece possível chegar a um acordo sobre quais devem ser esses elementos essenciais, não sobre cada detalhe, mas ao menos em suas linhas gerais, o que só é mais fácil de realizar com o princípio da liberdade.

Até aqui, fizemos uma explanação das mudanças relativas ao princípio da liberdade, de sua prioridade e quais seriam as liberdades básicas dignas de prioridade, bem como da relação entre a escolha desse princípio e a influência do recurso do véu de ignorância na eleição dele. Tendo feito isso, podemos partir diretamente para outro ponto relacionado à prioridade da liberdade. Estamos nos referindo ao *status* especial das liberdades fundamentais e suas características. A primeira delas é que a prioridade da liberdade significa que o primeiro princípio de justiça confere às liberdades fundamentais um peso absoluto em relação a considerações de bem público e a valores perfeccionistas. Isso significa que as liberdades básicas têm valor absoluto quanto às noções de bem, definidas nas doutrinas morais teleológicas do utilitarismo e do perfeccionismo (socialismo, ética das virtudes e leis religiosas). Isso porque essas noções são especificadas independentemente de uma noção de justo, o que, no utilitarismo, se dá com o bem sendo concebido como a satisfação dos desejos, interesses ou preferências dos indivíduos, enquanto as doutrinas perfeccionistas partem de fundamentos que são impossíveis de se alcançar de forma absoluta por todos os membros de uma comunidade política, de modo que, tal qual o utilitarismo, acabam por negar acesso aos benefícios completos para todos os cidadãos. Por isso, Rawls (2011, p. 349) é incisivo ao afirmar que

as liberdades políticas iguais não podem ser negadas a certos grupos sociais com o argumento de que gozá-las lhes permitiria bloquear as políticas necessárias para a eficiência e o crescimento econômico. Tampouco se poderia justificar uma lei de conscrição seletiva discriminatória (em tempos de guerra) com o argumento de que seria a maneira socialmente menos desvantajosa de formar um exército.

Percebemos que Rawls (2011) busca, nessa passagem, evitar que algumas liberdades políticas sejam usadas para restringir as liberdades pessoais, o que faz com que sua teoria liberal se afaste da teoria libertária que exige um Estado mínimo. Percebemos que ele não quer um Estado mínimo, mas um indivíduo máximo. Portanto, quanto ao problema relativo ao conflito das liberdades fundamentais, o filósofo de Harvard assume que, “[...] dada a fatalidade do enfrentamento entre si das liberdades básicas, as regras institucionais que definem essas liberdades devem ser ajustadas de maneira que estas últimas constituam um esquema coerente” (RAWLS, 2000, p. 149-150). Isso o leva a postular que “[...] nenhuma liberdade básica é absoluta, já que, em casos particulares, essas liberdades podem entrar em conflito entre si e então suas exigências têm de ser ajustadas para se encaixarem num esquema coerente de liberdades” (RAWLS, 2003a, p. 147).

Vide o exemplo de famílias que se recusam a submeter seus filhos à assistência médica em nome da liberdade de crença religiosa. Ora, para o Estado, a lei máxima é a Constituição e, uma vez que nela está garantido o direito à saúde, os pais têm a obrigação de levar seus filhos para a assistência médica. Portanto, em Rawls, temos como proposta que esses ajustes sejam feitos de tal forma que, pelo menos, as liberdades mais importantes, relativas ao desenvolvimento adequado e ao pleno exercício das faculdades morais naquilo que define como os dois casos fundamentais¹⁸, sejam compatíveis. “O que é prioritário é todo o esquema de liberdades básicas, mas ele não teria prioridade se cada uma das liberdades básicas fosse de fundamental importância e não pudesse ser negociada a não ser que isso fosse inevitável” (RAWLS, 2003a, p. 147). O que se quer dizer com isso é que a prioridade da liberdade implica que uma liberdade básica só pode ser limitada ou negada a fim de salvaguardar uma ou várias liberdades e jamais em nome de um bem público ou de valores perfeccionistas, sejam eles utilitaristas ou perfeccionistas. Rawls quer garantir que cada indivíduo busque sua própria concepção de bem, o que só pode ocorrer se eles possuírem a liberdade como direito garantido. Como essas liberdades fundamentais podem ser limitadas quando conflitam entre si, nenhuma delas é absoluta. Como bem explica Rawls (2011, p. 350), “[...] o que se quer dizer é que, qualquer que seja a maneira como sejam ajustadas essas liberdades a fim de que constituam um sistema coerente, este deve ser garantido igualmente para todos os cidadãos”.

O que precisamos compreender agora é como se dão a regulamentação e a restrição dessas liberdades básicas. Rawls afirma que a prioridade dessas liberdades não é infringida

18 A construção de um senso de justiça e a construção de uma concepção completa do bem.

quando elas não são reguladas para se combinar em um sistema unificado, tampouco quando se adaptam às condições necessárias ao seu exercício. Assim, enquanto aquilo que ele chama “campo central de aplicação” (RAWLS, 2000, p. 150) ou “âmbito central de aplicação” (RAWLS, 2011, p. 350) das liberdades fundamentais for garantido, os princípios de justiça serão satisfeitos. Por exemplo, são essenciais as regras de ordem para regular a discussão livre, pois, sem esses procedimentos razoáveis de indagação e preceitos relativos ao debate, a liberdade de expressão não alcançaria seu propósito, uma vez que não é possível que todo mundo fale ao mesmo tempo ou utilize ao mesmo tempo o mesmo serviço público para fins diferentes. Por isso, para Rawls (2000, p. 151), instituir liberdades básicas, assim como satisfazer diversos desejos, exige um planejamento e uma organização social, implicando que

a necessidade dessa regulamentação não deve ser compreendida como uma maneira de impor restrições ao conteúdo do discurso e impedir, por exemplo, os debates entre diversas doutrinas religiosas, filosóficas e políticas, ou ainda as discussões que incidem sobre dados, gerais ou particulares, pertinentes para se avaliar a justiça da estrutura básica da sociedade.

Essa passagem reafirma que o uso público da razão deve ser controlado, mas a prioridade da liberdade exige que isso seja feito de modo a preservar tanto quanto possível a integridade do campo central de aplicação de cada liberdade básica. Por isso, se faz necessário limitar as liberdades básicas àquelas que são verdadeiramente essenciais, pois, precisa Rawls (2011, p. 351), cada vez que se amplia a lista de liberdades fundamentais, “[...] corremos o risco de debilitar a proteção das mais essenciais e de recriar, dentro do sistema de liberdades, os problemas de equilíbrio indeterminado e desordenado”, o que se quer evitar quando se propõe uma priorização de liberdades básicas.

Temos, assim, outra questão referente à prioridade da liberdade, que diz respeito ao fato de esta não ser exigida em todas as circunstâncias, ou seja, ela não é exigível em todos os casos, mas somente naquilo que Rawls chama condições razoavelmente favoráveis, isto é, em um contexto social em que exista vontade pública, caso contrário será impossível que se permita o exercício efetivo e eficaz dessas liberdades. Podemos levantar o questionamento de como tais condições razoavelmente favoráveis podem ser determinadas. Rawls (2011, p. 352) responde que “[...] essas condições são determinadas pela cultura de uma sociedade, por suas tradições e capacidades adquiridas de gerir instituições, por seu nível de desenvolvimento econômico [...], e por outros fatores”. Assim, enquanto a vontade política existir em determinada sociedade e houver condições razoáveis que permitam o exercício dessas liberdades, boa parte da tarefa política em nossa sociedade consistirá em contribuir para

moldar um sistema democrático que garanta a prioridade das liberdades. Só existirá liberdade se houver vontade política e engajamento da sociedade para tal.

Existe, ainda, uma restrição quanto à prioridade de algumas liberdades básicas que têm a ver com o direito de adquirir e ter uso exclusivo de propriedade pessoal, ou seja, a propriedade privada. Rawls sabe que o papel dessa liberdade é permitir uma base material suficiente para um sentido de independência pessoal e de autorrespeito, ambos essenciais para o exercício e o desenvolvimento das duas faculdades morais. Por isso, afirma haver duas concepções do direito de propriedade que devem ser evitadas. A primeira é aquela que “[...] estende esse direito de modo que nele se incluam certos direitos de aquisição e herança, bem como os direitos de possuir meios de produção e recursos naturais” (RAWLS, 2011, p. 154); a esta concepção ele se posicionará de forma contrária, uma vez que entende que não possuímos o mérito de nascer em determinado seguimento social ou familiar, como mostraremos adiante. A segunda concepção é aquela que “[...] compreende ao direito legal de participar do controle dos meios de produção e dos recursos naturais, que devem ser possuídos socialmente” (RAWLS, 2011, p. 154). Tais concepções não são defendidas por Rawls simplesmente pelo fato de não garantirem necessariamente o pleno exercício das duas faculdades morais (racionalidade e razoabilidade), o que não as torna prioritárias diante das demais liberdades fundamentais, como a liberdade de consciência, por exemplo. Isso serve para fortalecer a ideia de que não “colocaríamos em risco nossos direitos e liberdades básicos enquanto houvesse uma alternativa prontamente disponível e satisfatória” (RAWLS, 2003a, p. 147). Portanto, enquanto houver alguma concepção de liberdade básica que possa ser garantida minimamente (ou com base no princípio *maximin*), elas devem ser. As demais se desenvolvem e dizem respeito aos estágios posteriores, ou seja, ao Legislativo e Judiciário.

Por fim, tendo deixado claro, nestas páginas, que a questão da prioridade das liberdades básicas leva em consideração que, para algumas tradições do liberalismo, elas são tratadas de forma divergente, temos uma valorização das liberdades políticas (liberdade dos antigos), em detrimento das liberdades pessoais (liberdade dos modernos), e vice-versa. No caso da teoria de John Rawls, muito embora possua uma articulação entre as duas concepções de liberdade, demonstramos que, para ele, as liberdades individuais, em certa medida, terminam por prevalecer sobre as benesses políticas, apesar de o filósofo buscar garantias para essas liberdades políticas que outros sistemas políticos que se pretendem liberais democráticos neguem. Por todo o exposto e tendo entendido a primazia do princípio da liberdade, podemos nos voltar para o segundo princípio de justiça

3.3 O SEGUNDO PRINCÍPIO: A IGUALDADE E A FRATERNIDADE

Nesta seção, trataremos dos aspectos fundamentais do segundo princípio de justiça, focando naquilo que John Rawls concebe como sendo as duas últimas premissas da Revolução Francesa: a igualdade e a fraternidade, expressas pelos pontos “a” (diferença) e “b” (igualdade equitativa de oportunidade) do seu segundo princípio. Primeiramente, faremos uma pequena explanação de como essa justificação para a adoção dos princípios de justiça passa pelo construtivismo rawlsiano e, com isso, garante o respeito à individualidade dos membros de uma sociedade sem fazer com que eles se afastem das decisões da vida pública, passando pelo que Rawls entende por instituições e seu papel.

Veremos também como o filósofo concebe esses princípios e por que assim os define, fazendo uma relação com aquilo que ele chama regra *maximin*, posto que, segundo Rawls, uma vez que se utilize dessa regra na posição original, seus princípios serão preferidos em detrimento das demais opções existentes, como o princípio da utilidade e da perfeição. Para isso, ele se cerca daquilo que denomina justiça procedimental pura, como forma de garantir que aqueles que escolhem os princípios de justiça não sejam os mesmos que farão a divisão de bens primários sociais de que tratamos anteriormente.

Seguindo as recomendações de Rawls (2016, p. 88), principiaremos nosso viés argumentativo partindo do princípio da diferença, para, depois, tratarmos do princípio da igualdade, que, como resultado das últimas seções de *Uma teoria da justiça*, terão, no segundo princípio de justiça, a seguinte definição: “As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de modo a serem ao mesmo tempo (a) para o maior benefício esperado dos menos favorecidos e (b) vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades”.

A princípio, precisamos deixar claro que, assim como ocorre com o primeiro princípio de justiça, que define a liberdade igual, a relação entre as escolhas deste segundo princípio passa pela adoção do recurso do véu de ignorância. Isso caracteriza o construtivismo rawlsiano, uma vez que chama atenção para a natureza hipotética da condição para a eleição dos princípios de justiça. Portanto, o construtivismo de Rawls é inteiramente hipotético, isto é, não supõe nenhuma forma de consentimento efetivo de exercício da vontade por parte de agentes reais. O filósofo trabalha com recursos heurísticos, seja na posição original, seja no uso do véu de ignorância, seja na aplicação da regra *maximin*. Ele faz isso para se livrar das influências de fatores contingenciais e levar em conta apenas nossa natureza de pessoas morais, livres e iguais, assim como as circunstâncias da justiça a partir das quais escolhemos,

para reger a estrutura comum de nossas vidas, dois (ou talvez três) princípios de justiça: um primeiro (e prioritário, como já demonstramos), que estabelece um sistema igual de liberdade para todos; e um segundo (que, como veremos a seguir, se divide em duas partes bastante distintas), que determina sob quais condições desigualdades sociais e econômicas seriam justificáveis.

Thomas Nagel (2003) chama atenção para que atentemos ao fato de o primeiro princípio ser um princípio de igualdade estrita e o segundo, um princípio de desigualdade permissível. O primeiro aplica-se, mais ou menos, às estruturas constitucionais e às garantias dos sistemas políticos e legais; o segundo, à operação de sistemas sociais e econômicos, particularmente na medida em que eles podem ser afetados por políticas fiscais e diversas abordagens da segurança social, emprego, compensação por deficiência, apoio à criança, educação, cuidado médico e assim por diante. A prioridade estrita dos direitos individuais e liberdades sobre a redução das desigualdades sociais e econômicas é o verdadeiro núcleo do liberalismo de Rawls. Podemos transcrever as palavras do filósofo:

O que chamarei de interpretação liberal tenta corrigir isso acrescentando à exigência de carreiras abertas a talentos a condição adicional de uma equitativa igualdade. A ideia aqui é que as posições não devam estar abertas apenas de um modo formal, mas que todos devem ter uma oportunidade equitativa de atingi-las. À primeira vista, não fica claro o que isso significa, mas podemos dizer que aqueles com habilidades e talentos semelhantes devem ter chances semelhantes na vida. Mais especificamente, [...], aqueles que estão no mesmo nível de talento e habilidade, e têm a mesma disposição para utilizá-los, devem ter as mesmas perspectivas de sucesso, independente do lugar inicial no sistema social (RAWLS, 2016, p. 77).

Rawls (2016) parte, portanto, de uma concepção liberal de sociedade, pois está preocupado em defender a sua concepção democrática liberal dos ataques totalitários, sejam eles seculares ou teocráticos, uma vez que não levam em consideração a dignidade da pessoa humana e estão cercados de injunções que admitem que uma decisão coletiva ou monocrática pode violar a concepção de pessoa moral livre e igual, como ocorreria no caso, por exemplo, de a pena de morte ser instituída simplesmente porque isso exprime a vontade da maioria ou a vontade de Deus. Ao dirigir a eleição dos princípios de justiça para o favorecimento dos menos abastados, lhes garantindo, pelo menos, os mesmos direitos políticos e a liberdade igual, o construtivismo rawlsiano tem o mérito de fazer com que o consentimento hipotético das partes, que deliberam em condição de igualdade e liberdade, requeira que o ato de consentir seja algo mais do que a mera expressão de uma ou mais vontades. O construtivismo de Rawls faz com que se indaguem as razões para que as partes cheguem a um consentimento. Não há, desse modo, uma teoria da democracia, estritamente falando, em *Uma teoria da*

justiça; “o que há, talvez, é um amplo critério para orientar a ação política e a escolha pública em sociedades de democracia política consolidada” (VITA, 1992, p. 20).

É claro que se pode defender uma concepção de justiça que, mesmo que não respeite prioritariamente as liberdades, não seja menos justa no sentido de não arbitrária e de neutra em relação aos diferentes componentes da sociedade. No entanto, Rawls não segue esse caminho, pois seu objetivo é a reformulação do sistema político mediante uma justificação racional que considere a liberdade e a autonomia dos indivíduos. Para isso, se opõe, principalmente, ao intuicionismo (aqui entendido como sistemas pautados em crenças pessoais arbitrárias) e ao utilitarismo, posto que são os sistemas mais utilizados para justificar as políticas sociais. Portanto, Rawls (2016, p. 66) busca combater as injustiças perpetradas no interior dessas teorias, pois esse tipo de sistema político teórico, em suas palavras, “[...] se constitui simplesmente de desigualdades que não beneficiam a todos”. É nesse sentido que podemos falar de uma justificação dos princípios de justiça passando pelo construtivismo rawlsiano, com isso garantindo o respeito à individualidade dos membros de uma sociedade, sem fazer com que se afastem das decisões da vida pública e sem tenham seus direitos individuais reduzidos em nome de fatores externos às suas escolhas.

Saindo do construtivismo e passando para as postulações políticas dos princípios de justiça sobre o segundo princípio, Freeman (2003a) afirma que, para Rawls, os direitos econômicos de propriedade e contrato são institucionais, mas não convencionais. Dizer que a propriedade é uma instituição significa, em parte, que ela consiste em um sistema de regras sociais (principalmente legais) e práticas que especificam direitos exclusivos específicos e deveres no que diz respeito ao uso e controle de coisas.

Aqui, nos interessa o que Rawls entende por **instituição**. Para ele, as instituições se referem a um sistema público de regras que definem cargos e posições com seus direitos e deveres, poderes e imunidades etc. “Essas regras especificam certas formas de ação como permissíveis, outras como proibidas; criam também certas penalidades e defesas, e assim por diante, quando ocorrem violações” (RAWLS, 2016, §10). Uma instituição, afirma Rawls (2016, §10), “existe em um certo tempo e lugar quando as ações especificadas por ela são regularmente levadas a cabo de acordo com um entendimento público de que o sistema de regras que definem a instituição deve ser obedecido”. Portanto, como assegura Freeman (2003a), os direitos institucionais de propriedade que as pessoas têm são especificados exclusivamente pela existência de regras legais e instituições e essas regras serão válidas somente tão logo sejam efetivas e executadas.

Na visão convencional, pessoas não têm nenhuma reivindicação de propriedade, independentemente da existência de regras legais e arranjos institucionais. Em uma sociedade regida pelos princípios utilitaristas e/ou meritocrática, a justiça, na distribuição, simplesmente aplica as convenções atuais de propriedade e concede a cada pessoa o que lhe é supostamente devido, dados os seus méritos ou o bem-estar da maioria. Rawls não concorda com isso. Para ele, não existe esforço algum para preservar uma igualdade “[...] ou similaridade, de condições sociais, a não ser que na medida em que isso seja necessário para preservar as instituições básicas indispensáveis, a distribuição inicial de ativos para cada período de tempo é fortemente influenciada pelas contingências naturais e sociais” (RAWLS, 2016, p. 76). Por isso, na sua teoria, existem também regras de prioridade no que diz respeito aos dois momentos do segundo princípio de justiça.

Temos aqui que, assim como o princípio da liberdade possui uma prioridade léxica em relação ao segundo princípio, este possui prioridade sobre o princípio da eficiência e o princípio da maximização da soma de vantagens. Isso diz respeito ao que Rawls (2016, p. 334) define como “a prioridade da justiça sobre a eficiência e sobre o bem-estar”, que forma a **segunda regra de prioridade**, com a primazia que a igualdade equitativa de oportunidades possui ante o princípio da diferença. Na verdade, essa segunda regra de prioridade se divide em duas, sendo a mais importante para a compreensão do nosso texto que, dentro do segundo princípio, a igualdade equitativa de oportunidades é prioritariamente anterior ao princípio da diferença, pois, como explica Rawls (2016, p. 334), esse princípio tem como mote que:

- (a) uma desigualdade de oportunidades deve aumentar as oportunidades daqueles que têm uma oportunidade menor;
- (b) uma taxa excessiva de poupança deve, avaliados todos os fatores, tudo é somado, mitigar as dificuldades dos que carregam esse fardo.

É isso que Rawls quer dizer quando afirma que o segundo princípio estabelece que as desigualdades sociais e econômicas serão moralmente aceitáveis se, e somente se, beneficiarem os membros da sociedade que estejam piores situados (princípio de diferença). Com essas regras de prioridade, ele pretende que, dada uma sociedade bem-ordenada, não se trate de maneira arbitrária os seus cidadãos menos favorecidos e que as instituições não criem, sem justificção, vantagens para indivíduos ou grupos sociais, de forma que o restante da sociedade pague o ônus das vantagens alheias. Isso se reflete diretamente no campo econômico, uma vez que as vantagens sociais estão diretamente relacionadas com as posições galgadas por aqueles que detêm mais renda e riqueza, fato que Rawls busca combater, pois, como ele mesmo descreve, essa distribuição de renda e riqueza se dá pelo efeito cumulativo

de distribuições anteriores de ativos naturais – ou seja, talentos e habilidades naturais – que foram desenvolvidos, ou não, bem como se a sua utilização foi favorecida, ou não, ao longo do tempo por circunstâncias sociais e eventualidades fortuitas de boa ou má sorte. Ele chama isso **loteria da natureza**, ou seja, algo de que não temos controle, pois ninguém escolhe em qual família, país ou etnia vai nascer, por isso afirma que, “intuitivamente, a mais óbvia injustiça do sistema de liberdade natural é que ele permite que a distribuição das porções seja influenciada por esses fatores tão arbitrários do ponto de vista ético” (RAWLS, 2016, p 76-77).

Nas linhas anteriores, percebemos que Rawls usa a primeira parte de seu segundo princípio (diferença) para se posicionar contra as teorias que preferem o acúmulo, dado aquilo que ele chama liberdade natural, como o liberalismo econômico clássico de Adam Smith e o libertarianismo de Nozick. O filósofo difere sua concepção de liberalismo desses outros pensadores, pois acredita que sua interpretação liberal dos dois princípios de justiça consegue “[...] mitigar a influência das contingências sociais e boa sorte espontânea sobre a distribuição das porções” (RAWLS, 2016, p. 77). No entanto, para atingir esse objetivo, é necessário impor ao sistema social condições estruturais básicas adicionais que Adam Smith e Nozick não estariam dispostos a tolerar: “devem ser estabelecidas adaptações do mercado livre dentro de uma estrutura de instituições políticas e legais que regule as tendências globais dos eventos econômicos e preserve as condições sociais necessárias para a igualdade equitativa de oportunidades” (RAWLS, 2016, p. 77).

Para Álvaro de Vita (1992), o componente fundamental da concepção substantiva de justiça de Rawls consiste na neutralização de desigualdades sociais e naturais, que, fruto da fortuna social ou genética, são moralmente arbitrárias. Portanto,

não há justiça ou injustiça em indivíduos nascerem em determinadas posições sociais (mais privilegiadas ou menos) ou então dotados de certos talentos e capacidades (que, adequadamente treinados e utilizados, permitirão a seus portadores se apropriar de uma parcela maior ou menor dos benefícios sociais); estes são apenas, como diz Rawls, fatos naturais. O que pode ser considerado justo ou injusto é a forma como as instituições da sociedade lidam com esses ‘fatos naturais’ (VITA, 1992, p. 20).

Ora, o segundo princípio não supõe a abolição arbitrária das diferenças decorrentes de contingências, porque isso seria naturalmente impossível, mas, sim, tanto quanto possível, o princípio da diferença busca neutralizar os efeitos sociais dessas contingências. O primeiro passo da teoria de Rawls é refutar as visões políticas que permitem que a distribuição de renda seja influenciada pela distribuição natural de habilidade e talentos. Para o filósofo, “[...] não

há mais motivos para permitir que a distribuição de renda e riqueza obedeça à distribuição de dotes naturais do que para aceitar que ela se acomode à casualidade histórica ou social” (RAWLS, 2016, p. 78). Devemos ter, pois, consciência de que a extensão do desenvolvimento e da função das capacidades naturais é afetada por todos os tipos de condição social e atitude de classe. Mesmo a disposição para se esforçar e se tornar merecedor de cargos ou classes sociais, segundo ele, depende de circunstâncias sociais e familiares felizes, ou seja, praticamente “[...] é impossível assegurar oportunidades iguais de realização e de cultura para os que receberam dotes semelhantes e, portanto, talvez, se prefira adotar um princípio que reconheça esse fato e também mitigue os efeitos arbitrários da própria loteria natural” (RAWLS, 2016, p. 78). Esse seria o papel do segundo princípio de justiça e sua pretensão de igualdade e fraternidade naquilo que Rawls (2016, p. 79-80) chama princípio da diferença e da igualdade equitativa de oportunidade, que,

supondo-se a estrutura de instituições exigida pela liberdade igual e pela igualdade equitativa de oportunidade, as maiores expectativas daqueles em melhor situação são justas, se, e somente se, funcionam como parte de um esquema que melhora as expectativas dos membros menos favorecidos da sociedade. A ideia intuitiva é de que a ordem social não deve estabelecer e assegurar as perspectivas mais atraentes dos que estão em melhores condições a não ser que, fazendo isso, traga também vantagem para os menos favorecidos.

Vita (1992, p. 21) considera que “[...] esta é uma das passagens mais célebres, e também mais controversas de *Uma teoria da justiça*, devido à surpreendente ideia de que a distribuição de talentos deve ser vista como um recurso público”. Ora, mas Rawls chega a esse entendimento graças ao seu procedimento da posição original como garantidora de uma condição inicial de igualdade e liberdade entre os indivíduos deliberantes, que, auxiliada pelo véu de ignorância como garantidora da autonomia racional das partes, uma vez que livra as deliberações racionais das contingências sociais e naturais, é capaz de realizar aquilo que chama justiça procedimental pura. Esses recursos, de forma conjunta, ajudam na eleição dos princípios de justiça, ao passo que, como explica Vita (1992, p. 21), evitam que “[...] as exigências deontológicas sociais ou naturais – entre as quais a distribuição de talentos e de capacidades e até mesmo variações de preferências individuais – possam contar como informações moralmente relevantes”. Por isso, a ideia de uma justiça procedimental pura tem como principal mote a concepção de um resultado que seja justo, qualquer que seja ele, pelo menos enquanto estiver dentro de certos limites razoáveis que permitam a sua concepção, como os limites estabelecidos por Rawls nos procedimentos da posição original e do véu de ignorância, por exemplo.

Para entendermos melhor o que se quer colocar aqui, Rawls (2016, p. 91) nos convida a fazer uma comparação entre o que chama justiça procedimental perfeita e justiça procedimental imperfeita, em que devemos considerar a seguinte suposição de um caso mais simples de divisão justa:

Um certo número de homens deve dividir um bolo: supondo que a divisão seja uma divisão equitativa, qual será o procedimento, se é que existe um, que trará esse resultado? Questões técnicas à parte, a solução óbvia é fazer com que um homem divida o bolo e receba o último pedaço, sendo aos outros permitido que peguem os seus pedaços antes dele. Ele dividirá o bolo em partes iguais, já que desse modo pode assegurar para si próprio a maior parte possível.

Para ele, esse exemplo ilustra dois traços fundamentais da justiça procedimental perfeita: primeiro, “[...] há um critério independente para uma divisão justa, um critério definido em separado e antes de o processo acontecer. E, segundo, é possível criar um procedimento que, com certeza, trará o resultado desejado” (RAWLS, 2016, p. 91). Temos aqui a existência de um padrão que, independentemente das influências que as partes possam ter, serve para decidir qual resultado é justo, dado o procedimento que seguramente leva ao resultado que se quer alcançar. Já a justiça procedimental imperfeita pode ser levada em consideração se imaginamos o processo criminal jurídico, em que o resultado desejado é que o réu seja declarado culpado se, e somente se, tenha cometido o crime de que é acusado. A imperfeição do processo jurídico criminal, segundo Rawls (2016, p. 92), está no fato de que,

mesmo que a lei seja cuidadosamente obedecida, e os processos conduzidos de forma justa e adequada, pode-se chegar ao resultado errado. Um homem inocente pode ser considerado culpado, um homem culpado pode ser libertado. Nesse caso falamos de um erro judiciário: a injustiça não nasce da falha humana, mas de uma combinação fortuita de circunstâncias que frustra a finalidade das normas legais.

Portanto, a principal característica da justiça procedimental do tipo imperfeita está no fato de que, embora possua um critério do tipo independente, que busca produzir um resultado correto, não há processo factível que leve a esse resultado com certeza. Isso contrasta diretamente com a justiça procedimental pura, posto que esta visa a “um procedimento correto ou justo de modo que o resultado será também correto ou justo, qualquer que seja ele, contanto que o procedimento tenha sido corretamente aplicado” (RAWLS, 2016, p. 92).

Outra característica da justiça procedimental pura que a liga aos dois momentos do segundo princípio de justiça é que ela estaria relacionada com a primazia que a justiça possui sobre a eficiência. Para que isso aconteça, são necessárias, segundo Rawls, algumas mudanças que não levam em consideração a eficiência, ou seja, a consistência se verifica apenas no sentido de um esquema perfeitamente justo e eficiente. Obviamente, o filósofo acredita que o

princípio da diferença é compatível com o princípio da eficiência, “[...] pois, quando o primeiro princípio é totalmente satisfeito, é de fato impossível melhorar a situação de qualquer homem representativo sem piorar a de outro, ou seja, a do homem representativo menos favorecido cujas expectativas devemos maximizar” (RAWLS, 2016, p. 84). Busca, portanto, uma forma de superar as causalidades sociais e naturais que ainda são deixadas de lado pelas concepções democráticas anteriores à sua teoria da justiça. Assim, para ele, “[...] a justiça é definida de modo a ser consistente com a eficiência, pelo menos nos casos em que os dois princípios são perfeitamente satisfeitos” (RAWLS, 2016, p. 84). Um exemplo disso é dado quando ele nos convida a fazer a seguinte suposição:

Suponhamos que as desigualdades nas expectativas estão ligadas em cadeia: ou seja, se uma vantagem tem efeito de elevar as expectativas da posição mais baixa, ela também eleva as expectativas de todas as camadas intermediárias. Por exemplo, se as maiores expectativas para os empresários beneficiam os trabalhadores não especializados, também devem beneficiar os semi-especializados (RAWLS, 2016, p. 84).

Esse é, segundo o filósofo, outro sentido em que todos se beneficiam quando o princípio da diferença é satisfeito, posto que “[...] quando as contribuições das posições mais favorecidas se espalham de forma geral por toda a sociedade, não ficando confinadas a setores particulares, parece plausível que se os menos favorecidos se beneficiam, o mesmo acontece com os outros das camadas intermediárias” (RAWLS, 2016, p. 87). Então, entram as instituições públicas a que nos referimos no início desta seção, pois, para Rawls (2016, p. 87), elas possuem duas características importantes no que diz respeito à aplicação dos princípios de justiça na estrutura básica, a saber: “primeiro, elas são montadas para promover certos interesses fundamentais que todos têm em comum; e, segundo, os cargos e posições são abertos”. Um exemplo está no fato de que, “[...] se a autoridade e o poder dos legisladores e juízes [...] melhoram a situação dos menos favorecidos, irão melhorar também a situação dos cidadãos em geral. A ligação em cadeia pode muitas vezes ser verdadeira, contanto que os outros princípios da justiça sejam satisfeitos” (RAWLS, 2016, p. 87).

Para concluir nossa fala sobre o princípio da diferença, é preciso, antes, fazer algumas considerações sobre a relação deste com o recurso heurístico do princípio *maximin*. Rawls (2016, p. 89) pede que não se confunda este com o princípio da diferença, pois “[...] geralmente se entende o critério *maximin* como uma regra para escolha em condições de grande incerteza, enquanto o princípio da diferença é um princípio de justiça”, ou seja, o princípio da diferença é um critério muito especial, pois “aplica-se em primeiro lugar à estrutura básica da sociedade através dos indivíduos representativos cujas expectativas devem

ser estimadas por uma lista de bens primários”. Por sua vez, o princípio *maximin* é, resumidamente, um critério heurístico de escolha baseado na suposição de que, uma vez estando sob um véu de ignorância, não saberíamos em quais condições sociais nos encontraríamos após eleger os princípios de justiça que regerão a estrutura básica da sociedade. Assim, “[...] a regra *maximin* determina que classifiquemos as alternativas em vista de seu pior resultado possível: devemos adotar a alternativa cujo pior resultado seja superior aos piores resultados das outras” (RAWLS, 2016, p. 165). Por conta disso, escolheríamos garantir, pelo menos, o mínimo para o máximo possível de pessoas, daí a palavra “*maximin*”, que significa garantir o mínimo para o máximo de pessoas. A ideia consiste no seguinte: é melhor garantir que todos tenham direito ao mínimo possível do que arriscar na loteria da vida que apenas alguns sejam agraciados com os maiores benefícios sociais, em detrimento dos demais. Nesse caso, pondera Rawls (2016, p. 166), “[...] seria irracional não adotar uma postura cética em relação a cálculos probabilísticos a não ser que não houvesse outra saída, principalmente se a decisão for fundamental e necessitar de uma justificativa perante os outros”.

Uma segunda característica da regra *maximin* que deve ser levada em conta é que esse receio que as partes possuem de estar situadas na pior condição social possível faz com que elas optem por uma concepção de bem que as leve a se preocupar pouquíssimo, ou nem um pouco, com o que possam ganhar acima do estipêndio mínimo que, de fato, obteriam seguindo a regra *maximin*. Portanto, não há nenhuma garantia de que, dada a loteria da vida, eu possa eleger uma religião ou concepção de bem como sendo socialmente preferível, pois não saberei se nascerei em uma casta que será perseguida por isso. Então, a melhor ação será garantir que todos tenham, pelo menos, o benefício mínimo de ter garantida a liberdade para buscar suas próprias concepções de bem, sem serem coagidos ou constrangidos pelos demais. Nas palavras de Rawls (2016, p. 166), “[...] não vale a pena arriscar-se em nome de uma vantagem a mais, especialmente quando existe o risco de perder muito do que preza”.

Finalmente, a regra *maximin* nos leva a ponderar que, como não há modo de saber quais serão as concepções de bem que nossos descendentes buscarão, o melhor é garantir que lhes seja dada toda a estrutura, para que eles não sejam molestados por conta de nossas escolhas. Logo, devemos escolher os princípios de justiça que garantam que nossos descendentes estarão protegidos disso ou seremos os responsáveis pela miséria social deles. Nesse sentido, uma vez que a situação envolve muitos riscos, essa espécie de **heurística do medo**, para usar uma expressão de Han Jonas, faz com que levemos em consideração muitas variáveis antes de tomarmos uma decisão egoísta.

Ainda sobre a relação entre a regra *maximin* e os princípios de justiça, Rawls acredita que estes são bem mais defensáveis se os levamos em consideração pelo prisma da regra *maximin*. Afirma que “há uma relação entre os dois princípios e a regra *maximin* para a escolha de situação de incerteza” (RAWLS, 2016, p. 165). Para tornar isso mais didático, o filósofo nos convida a imaginar que os princípios de justiça podem ser aqueles “[...] que uma pessoa escolheria para a concepção de uma sociedade em que o seu lugar lhe fosse atribuído por seu inimigo” (RAWLS, 2016, p. 165). Ora, uma vez que a regra *maximin* determina que classifiquemos as alternativas em vista de seu pior resultado, então, devemos nos cercar de garantias de que as ações de “um gênio maligno” não sejam usadas para tolher as condições sociais básicas que garantam a nossa ascensão ou, até mesmo, a sobrevivência. Por isso, “[...] o fato de que os dois princípios da justiça seriam escolhidos se as partes fossem forçadas a se proteger contra uma tal contingência explica o sentido em que essa concepção é a solução *maximin*” (RAWLS, 2016, p. 165). Adverte Rawls (2016, p. 89) que “[...] chamar o princípio da diferença de princípio *maximin* pode sugerir erroneamente que o argumento principal para esse princípio na posição original deriva de uma suposição de aversão muito alta ao risco”, quando, na verdade, o princípio da diferença não parte dessa ideia de aversão ao risco, mas, sim, da ideia de resolver as injustiças sociais referentes à permanência dos usos das contingências sociais e naturais usadas como justificativa para perpetuar as injustiças sociais.

Tendo feito tais considerações sobre o princípio da diferença, nos voltaremos agora para o princípio da igualdade de oportunidade, a fim de entender sua relação com a justiça procedimental pura e a crítica que Rawls faz à meritocracia. Isso também nos leva ao porquê de ele considerar tal princípio o melhor representante do ideal da igualdade, enquanto o princípio da diferença seria o representante do ideal da fraternidade.

A parte (b) do segundo princípio de justiça de Rawls (2016, p. 88) estabelece que “[...] as desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de modo a serem ao mesmo tempo [...] (b) vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades”. Aqui, existem dois pontos que devemos distinguir de modo a esclarecer como esse princípio funciona. O primeiro ponto é da parte que se refere à igualdade equitativa de oportunidade. Essa igualdade é liberal, ou seja, Rawls não quer fazer aqui nenhuma referência ao socialismo, que supostamente busca planificar as relações sociais. Ele também fala que não se deve confundir esse “[...] princípio liberal da igualdade equitativa de oportunidades [...] com a noção de carreiras abertas a talentos” (RAWLS, 2016, p. 89), posto que o outro ponto que se destaca aqui, a saber, o princípio das posições abertas a todos, impede que os cargos sejam ocupados apenas por aqueles que possuem as credenciais

socialmente construídas para tal. Com isso, Rawls (2016) entende que, dada a loteria da vida, as pessoas não são mais nem menos merecedoras das posições sociais que ocupam, uma vez que isso também é influência das contingências sociais das quais os indivíduos não têm controle. Portanto, “[...] os cargos devem necessariamente estar abertos para que, de fato, todos se beneficiem com uma ordenação” (RAWLS, 2016, p. 90). Deve-se abandonar a ideia de que “[...] pode ser possível melhorar a situação de todos através da atribuição de certos poderes e benefícios a determinados cargos, apesar de certos grupos serem excluídos delas” (RAWLS, 2016, p. 90). Em suma, a parte (b) do segundo princípio de justiça

[...] expressa a convicção de que se algumas posições não estão abertas a todos de modo equitativo, os excluídos estariam certos em sentir-se tratados injustamente, mesmo que se beneficiassem dos maiores esforços daqueles autorizados a ocupá-las. Sua queixa seria justificada não só porque eles foram excluídos de certas recompensas externas geradas pelos cargos, mas porque foram impedidos de experimentar a realização pessoal que resulta de um exercício habilidoso e devotado dos deveres sociais. Seriam privados de uma das principais formas de bem humano (RAWLS, 2016, p. 90).

Para Magnoli (2009, p. 79), a publicação, em 1971, de *Uma teoria da justiça* coincidiu com a conclusão do rápido processo de atribuição de um novo significado à expressão “[...] ação afirmativa”. Para ele, a obra de Rawls é considerada a base intelectual das políticas de preferências para “grupos em desvantagem”, pois investiga soluções para o problema da justiça distributiva e formula a teoria da “justiça como equidade”. Conclui que, embora Rawls “[...] nunca tenha escrito diretamente sobre o tema da ação afirmativa, sua teoria propiciou aos arautos das políticas de preferências justificá-las como um modo legítimo de utilizar desigualdades de direito para produzir uma maior equidade” (MAGNOLI, 2009, p. 79).

Muito embora a teoria de Rawls vá de encontro às concepções libertárias e meritocráticas de justiça, posto que estas permitem arbitrariedades morais, ele argumenta que não podemos aceitar nada que não seja uma concepção equânime. Para o filósofo Michael Sandel (2015, p. 193),

uma coisa é remediar as oportunidades desiguais de educação, mas remediar os dotes naturais desiguais é outra bem diferente. Se o fato de alguns corredores serem mais velozes do que outros nos incomoda, não deveríamos obrigar os corredores mais dotados a usar sapatos de chumbo? Alguns críticos da teoria igualitária acreditam que a única alternativa para uma sociedade de mercado meritocrática seria uma igualdade niveladora que impusesse limitações aos indivíduos com mais aptidões.

A resposta de Rawls para essa objeção está no seu entendimento de justiça procedimental pura, pois, assim como a parte (a) do segundo princípio de justiça, a parte (b)

está relacionada com esse procedimentalismo. Para Rawls (2016, p. 93), “[...] o papel do princípio da igualdade equitativa de oportunidade é assegurar que o sistema de cooperação seja um sistema de justiça procedimental pura”. Isso significa que a aceitação dos dois princípios constitui um consenso para descartar como irrelevante, em relação à justiça social, grande parte da informação que as partes possuem e que podem influenciar suas tomadas de decisão.

Rawls faz isso para evitar as muitas complicações do dia a dia, o que parece responder às críticas de Sandel (2015) de que Rawls busca controlar as contingências arbitrariamente, assim como às críticas de Magnoli (2009), que afirma que Rawls não se pronunciou em *Uma teoria da justiça* sobre as políticas de ação afirmativa. Ora, o filósofo não está preocupado em legislar sobre políticas públicas. Sua teoria da justiça como equidade se aplica à estrutura básica da sociedade, e não aos moldes pelos quais uma política pública X ou Y será aplicada na sociedade. Essa postura tomada pela teoria do professor de Harvard não se faz por acaso, pois, como ele mesmo deixa claro, “[...] a vantagem prática da justiça procedimental pura é que não se é necessário controlar a infindável variedade de circunstâncias nem as posições relativas mutáveis de pessoas particulares” (RAWLS, 2016, p. 93).

Muito embora Rawls (2016, p. 111) considere não ser correto que indivíduos com maiores dotes naturais e com caráter superior que torne possível o seu desenvolvimento

[...] tenham o direito a um esquema cooperativo que lhes possibilite obter ainda mais benefícios de maneiras que não contribuem para as vantagens dos outros [...] com certeza, os mais afortunados têm um direito aos seus dotes naturais, como qualquer outra pessoa, esse direito é coberto pelo primeiro princípio da liberdade básica, que protege a integridade da pessoa. E assim os mais favorecidos têm direito a qualquer coisa que possam obter de acordo com as regras de um sistema equitativo de cooperação social.

Outro ponto muito importante que devemos frisar aqui sobre a relação do princípio da igualdade com a justiça procedimental pura é que esse princípio endossa a liberdade dos indivíduos, uma vez que retira as crenças pessoais – incluindo, por exemplo, Deus – dos fatores de influência das tomadas de decisões não só pessoais, como também da justificação política; o mesmo se aplica às teorias utilitaristas e perfeccionistas, visto que não interpretam a estrutura básica como um esquema de justiça procedimental pura. O motivo que nos faz levantar essa afirmação está no fato de que tanto o utilitarismo quanto o intuicionismo e, em certa medida, o perfeccionismo, na busca por uma concepção de justiça social, permitem um sistema de organizações mais ou menos imperfeitas, por possibilitarem que grupos e indivíduos não tenham a igualdade liberal de oportunidades. Rawls quer, com isso, se

contrapor à ideia de que a ordenação das instituições é sempre defeituosa, porque a distribuição de talentos naturais e as contingências das circunstâncias sociais são naturalmente injustas e essa injustiça deve, inevitavelmente, transferir-se para as organizações humanas. Ademais, sistemas políticos que se organizam com base em um princípio perfeccionista, utilitarista e teocrático acabam por permitir que “[...] dados os desejos e as preferências concretas e os desenvolvimentos futuros permitidos por eles, o objetivo do homem de Estado é construir os esquemas sociais que melhor se aproximem de um alvo já especificado” (RAWLS, 2016, p. 93), algo que é impraticável, dado que esses programas de ação estão sujeitos às inevitáveis restrições e obstáculos contingentes do cotidiano, o que resulta em que eles atentem sempre contra a dignidade da vida das pessoas, para dizer o mínimo.

Ora, para Rawls (2016, p. 109), esse tipo de entendimento social se apresenta como “[...] uma desculpa para se ignorar a injustiça, como se a recusa a concordar com a injustiça fosse o mesmo que a incapacidade de aceitar a morte”. Assim, não existe injustiça no fato de as pessoas nascerem mais ou menos favorecidas por seus dotes naturais e sociais. O que ele considera injusto é o modo como as instituições lidam com esses fatos. Por exemplo, “[...] as sociedades aristocráticas e de castas são injustas porque fazem dessas contingências a base de referência para o confinamento em classes sociais mais ou menos fechadas ou privilegiadas” (RAWLS, 2016, p. 109). Claro que Rawls tem consciência de que sua concepção das parcelas distributivas ensaiada pelo seu segundo princípio de justiça é, aos olhos dos seus críticos, uma grande simplificação, mas isso se dá pelo fato de o filósofo buscar caracterizar, de modo claro, uma estrutura básica que utiliza a ideia da justiça procedimental pura.

Se quisermos considerar toda a completude de sua concepção de justiça como equidade, não poderemos nos restringir à sua concepção de justiça procedimental pura, mais do que isso, deveremos tentar encontrar uma concepção razoável da justiça. As noções de “estrutura básica”, “véu de ignorância”, “ordem lexical”, “posição menos favorecida”, assim como de “justiça procedimental”, de que estamos tratando ao longo desta seção, são exemplos disso. No entanto, conclui Rawls (2016, p. 95),

não se pode esperar que nenhum desses elementos funcione isoladamente, mas reunidos de forma adequada, eles podem servir muito bem. Seria exagero supor que existe uma solução razoável para todos os problemas morais, ou mesmo para a maioria deles. Talvez apenas alguns possam ser satisfatoriamente resolvidos. De qualquer modo, a sabedoria social consiste na construção de instituições tais, que dificuldades incontroláveis não surjam com muita frequência, e na aceitação da necessidade de princípios claros e simples.

Até aqui, nosso empenho foi deixar clara a relação entre as duas partes do segundo princípio de justiça de Rawls e a sua concepção de justiça procedimental pura, bem como as críticas sofridas por esse princípio, no que diz respeito ao seu falso viés meritocrático, à sua noção de redistribuição de benefícios, à maximização do mínimo, às ações afirmativas e ao controle social das desigualdades naturalmente concebidas, entre outros aspectos. Passemos, agora, para aquilo que ele entende como sendo a aproximação entre seus princípios de justiça e as premissas da Revolução Francesa, a saber: a liberdade, a igualdade e a fraternidade.

Rawls considera que o princípio da diferença possui o mérito de fornecer uma interpretação do princípio da fraternidade e que, muito embora, em comparação com a liberdade e igualdade, o princípio da fraternidade tenha ocupado um lugar menos importante na teoria democrática, isso não significa que seja um conceito menos especificamente político e não defina nenhum direito democrático. Afinal, ele expressa certas atitudes mentais e formas de conduta sem as quais perderíamos de vista valores expressos por esses direitos democráticos, afirma o filósofo. Em outras palavras,

o princípio da diferença, entretanto, parece corresponder a um significado natural da fraternidade: ou seja, à ideia de não querer ter maiores vantagens, exceto quando isso traz benefícios para os outros que estão em pior situação. A família, em sua concepção ideal e muitas vezes na prática, é um lugar em que o princípio da maximização da soma de vantagens é rejeitado. Os membros de uma família geralmente não desejam ganhar a não ser que possam fazer isso de modos que promovam os interesses dos outros. Ora, querer agir segundo o princípio da diferença traz precisamente esse resultado (RAWLS, 2016, p. 112-113).

Portanto, se os indivíduos pautarem suas ações no princípio da diferença de Rawls, só aceitarão receber vantagens para concretizar seus objetivos mais avançados se, e somente se, esses objetivos estiverem inseridos dentro de um esquema no qual isso resulte em benefícios para os menos afortunados.

Rawls considera, por fim, que o princípio da fraternidade, uma vez incorporado ao princípio da diferença, não é uma concepção impraticável, posto que o princípio da diferença, por meio das instituições sociais, dilui a noção de que o ideal de fraternidade envolve laços sentimentais pelos quais não se esperaria entre membros da sociedade mais ampla. Em suas palavras, “[...] parece de fato que as instituições e as políticas que com a maior segurança consideramos justas satisfazem as suas exigências, pelo menos no sentido de que as desigualdades permitidas por elas contribuem para o bem-estar dos menos favorecidos” (RAWLS, 2016, p. 113). O mesmo pode ser dito dos ideais revolucionários de igualdade e liberdade, em que o ponto (b) do segundo princípio de justiça de Rawls – que busca garantir a igualdade equitativa de oportunidade, no sentido de mitigar as influências das contingências

naturais e sociais – traz como mote a busca por um tratamento mais igualitário entre os membros de uma sociedade democrática, enquanto o primeiro princípio de justiça e a sua priorização da liberdade, por si, já se definem como a concepção prioritária da teoria da justiça de Rawls, uma vez que têm como estandarte principal a garantia das liberdades básicas que darão aos indivíduos todas as garantias para que busquem suas próprias concepções de bem sem que sejam constrangidos pelo Estado ou pelos demais membros da sociedade.

Outra característica importante é o fato de que a igualdade liberal de oportunidade, aliada ao princípio da liberdade igual, garante as liberdades políticas plenas para os indivíduos, de modo que possam ser livres para fazer parte da vida pública, ou não, sem, no entanto, serem excluídos dela. Temos, assim, nos princípios de justiça, uma tentativa de ressurreição dos ideais de iluminação que serviram como ilustração para as grandes reformas e revoluções da Idade Moderna, seja no continente americano, seja no continente europeu. Pelo que podemos perceber, Rawls parece se considerar herdeiro da tradição iluminista, de modo a querer reavivá-la como forma de fazer uma teoria da justiça política aos moldes dos grandes gênios das luzes.

3.4 O RACIONAL E O RAZOÁVEL

Até aqui, tentamos abordar vários meandros teóricos que expliquem a teoria de Rawls, como o tipo de sistema político-filosófico que ele defende, a saber, o liberal democrático; a concepção de sociedade, que é uma sociedade plural, em que todos se respeitam como cidadãos livres e iguais; um sistema de justiça pautado num Estado secular de direito, isso tudo ao passo que tratávamos de outras questões pertinentes à sua teoria a partir dos princípios de justiça, construtivismo, crítica ao utilitarismo etc. Ainda nos falta, contudo, tratar de dois pontos fundamentais: a concepção de indivíduo e o recurso heurístico da posição original. Nesta seção, falaremos sobre a concepção de indivíduo, dando ênfase àquilo que Rawls chama os poderes morais, que consistem em um senso de justiça e sua capacidade para seguir uma concepção de bem. Tais poderes morais serão explicitados a partir das duas características desses indivíduos – a racionalidade e a razoabilidade – e da autonomia deles, racional e plena.

Sobre essa concepção de indivíduo, Silveira (2009) explica que Rawls faz uma distinção importante para melhor compreender o procedimento da posição original, entre: (i) as partes (*parties*) na posição original; (ii) os cidadãos (*citizens*) em uma sociedade bem-ordenada; (iii) os indivíduos reais com seus juízos ponderados (refletidos) sobre a justiça. É

nesse terceiro nível, apenas, que se situa o procedimento do equilíbrio reflexivo, pois se trata de um procedimento realizado por indivíduos concretos para verificar se existe coerência entre os juízos ponderados e os princípios da justiça como equidade. Ora, para que os indivíduos possam conviver em sociedade, é necessário que possuam, ainda, outra característica: se verem como pessoas livres (racionalmente autônomas) e iguais (capazes de respeitar os acordos mútuos de cooperação). Por conta disso, nesta seção, faremos também uma explanação de como as liberdades básicas são importantes para que os indivíduos possam desenvolver um senso de justiça (primeiro caso fundamental) e para a construção de uma concepção completa do bem (segundo caso fundamental). Feitas tais considerações, analisemos, agora, os poderes morais do indivíduo rawlsiano.

Em *John Rawls – an overview*, Freeman (2003a) esclarece que Rawls vê os poderes morais, em termos kantianos, como os poderes de raciocínio prático em matéria de justiça. Eles são, essencialmente, capacidades para a moral e atividade racional. Pelas virtudes dessas capacidades, nós nos vemos como agentes livres e responsáveis, assim como os poderes morais são a base para a autonomia plena. Subsequentemente, em *Liberalismo político*, os poderes morais são caracterizados em termos menos ambiciosos: eles são as capacidades que qualquer um precisa se está a ocupar o papel de cidadão, para participar, beneficiar e cumprir as exigências da cooperação social em uma sociedade democrática. Rawls, portanto, observa que é preciso distinguir com cuidado dois momentos distintos na posição original. Esses pontos correspondem às faculdades que os indivíduos têm de ser racionais e de ser razoáveis.

Em um primeiro momento, temos que as partes, como representantes autônomos das pessoas em sociedade, só representam o que Rawls chama racional. Já a faculdade de ser razoável ou a capacidade de ter um senso de justiça e de respeitar os termos equitativos de cooperação social apresenta-se pelas restrições aplicadas a essas partes na posição original. Em suma, o que se quer colocar é que a concepção das pessoas morais como livres e iguais e a distinção entre autonomia racional e autonomia completa devem aparecer de maneira apropriada na descrição de uma sociedade bem-ordenada, de acordo com aquilo que Rawls concebe. Caso contrário, a posição original não poderia desempenhar o seu papel mediador de forma satisfatória para a eleição dos princípios de justiça. Em outras palavras,

ela não poderia vincular uma certa concepção da pessoa a princípios primeiros bem definidos por meio de um procedimento no qual os parceiros, agentes autônomos e racionais de um processo de construção, adotam princípios de justiça e no qual, uma vez aplicados pelos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada em sua vida cotidiana, esses princípios lhes permitem tornar-se pessoas plenamente autônomas (RAWLS, 2000, p. 56).

Após essa explanação, temos aqui outros dois conceitos que precisamos definir e distinguir, a saber, autonomia racional e autonomia plena. Eles se estabelecem quando os princípios de justiça escolhidos pelas partes na posição original são aceitos e aplicados na sociedade por cidadãos iguais. Freeman (2003b) pontua que Rawls distinguiu dois tipos de autonomia no **construtivismo kantiano**, trazendo, depois, para seu **liberalismo político** essas concepções de autonomia, cada uma associada a um dos poderes morais. Na **autonomia racional**, o agente atua em um plano racional da vida, de acordo com princípios de escolha racional e perseguindo fins que são parte do plano de vida que alguém poderia escolher com base em uma racionalidade deliberativa. Já a **autonomia plena** envolve a combinação de dois tipos de campo de ação: o racional e o político. A prioridade se dá, aqui, da maior ordem para a justiça na regulação do plano racional de alguém. A esse respeito, a autonomia plena envolve a congruência de direitos e de bens. Como bem afirma Rawls (2011, p. 362), “[...] pessoas plenamente autônomas, portanto, reconhecem e agem com base nos termos equitativos de cooperação social, motivadas pelas razões especificadas pelos princípios compartilhados de justiça”.

Em resumo, a autonomia racional dá-se quando as partes agem somente na capacidade de serem racionais, guiadas pela busca de realizar as concepções de bem que professam, seja na posição original, seja em qualquer situação em que se encontrem na condição de agentes artificiais. Diferentemente disso, a autonomia plena não só inclui essa capacidade de agente racional, como também acrescenta ao seu campo de ação a encarnação dos princípios de justiça, compatibilizando-os com as suas concepções de bem. Como pontua Rawls (2011, p. 363),

com efeito, a autonomia racional das partes é aquela de agentes artificiais que habitam uma construção concebida para modelar a concepção de pessoas em ambas às dimensões, do razoável e do racional. Os cidadãos iguais de uma sociedade bem-ordenada é que são plenamente autônomos, pois aceitam por vontade própria as restrições do razoável e, ao fazê-lo, sua vida política reflete essa concepção de pessoa segundo a qual é fundamental a capacidade dos cidadãos para a cooperação social.

Existem dois sentidos em que se pode falar de autonomia das partes como representantes racionalmente autônomos na posição original rawlsiana. O primeiro é que não se exige que as deliberações das partes na posição original apliquem qualquer princípio anterior de justiça. O segundo sentido é que, uma vez que as partes cheguem a um acordo sobre quais princípios de justiça escolher a partir das alternativas apresentadas, elas devem seguir unicamente pelo que julgam ser o bem das pessoas que representam, ou seja, devem agir

de forma autônoma, respeitando a capacidade que cada um tem de definir o que é melhor para si.

Acerca disso, Rawls (2000, p. 54), em *Justiça e democracia*, esclarece que

a autonomia racional dos parceiros na posição original difere da autonomia completa exercida pelos cidadãos da sociedade. A autonomia racional é aquela dos parceiros na medida em que são agentes de um processo de construção [...]. A autonomia completa é aquela dos cidadãos na vida cotidiana, que tem uma certa visão de si próprios, defendendo e aplicando os princípios primeiros de justiça a respeito dos quais se puseram de acordo.

Tendo entendido isso, podemos observar, agora, os conceitos de racional e razoável desenvolvidos por Rawls. Em *O liberalismo político*, encontramos uma passagem em que o filósofo traz um exemplo de distinção entre o razoável e o racional; ele nos apresenta uma maneira por meio da qual podemos perceber o uso desses termos nas relações de acordos cotidianos. Isso se dá quando afirmamos que “[...] a proposta que fizeram era perfeitamente racional, dada a posição privilegiada de barganha de que dispunham, mas, a despeito disso, nada tinha de razoável e chegava mesmo a ser ultrajante” (RAWLS, 2011, p. 57). Podemos depreender dessa afirmação o caráter antagônico, porém interdependente, que essas duas faculdades de ser racional e ser razoável possuem na teoria de Rawls. É claro que esses conceitos não se anulam e muito menos derivam um do outro.

Um aspecto que vale a pena ressaltar é que Rawls aponta que essa distinção entre racional e razoável remonta a Kant, quando este postula a distinção entre imperativo categórico e imperativo hipotético, referindo-se o primeiro à razão prática pura e o segundo à razão empírica. No entanto, Rawls (2011, p. 57), por conta dos seus propósitos de uma concepção política de justiça, atribui um sentido mais restrito ao conceito de razoável: “[...] a ele associo, primeiro, a disposição de propor e sujeitar-se a termos equitativos de cooperação e, segundo, a disposição de reconhecer os limites de capacidade de juízo e aceitar suas consequências”. Em suma, o que é importante notar é o fato de que as pessoas são razoáveis quando elas são capazes de abrir mão do seu egoísmo em prol dos demais e quando os outros fazem o mesmo, ou seja, a razoabilidade das pessoas está relacionada com a disposição voluntária que têm de propor princípios e critérios de cooperação e de se disporem a submeter-se a eles de forma voluntária, dada a garantia de que os outros também o façam. Já no que tange à racionalidade das pessoas, embora não se saibam os fins que elas buscarão, o fato é que elas buscarão realizá-los de forma inteligente, isto é, da melhor maneira possível.

Quanto à razoabilidade, as pessoas são razoáveis quando consideram a relação com outras no que tange ao alcance de seus fins. Uma vez que se sabe que outros serão afetados

por esses fins, então, essas pessoas buscarão guiar suas condutas por um princípio que elas e os demais possam raciocinar em conjunto, ou seja, as pessoas razoáveis levam em consideração as consequências de sua ação em relação a outrem. Assim, podemos afirmar que a disposição de ser razoável não deriva do racional, nem se opõe a ele, mas a razoabilidade é incompatível com o egoísmo, uma vez que, segundo Rawls (2011), se relaciona diretamente com a disposição de agir moralmente. Assim, Rawls (2011, p. 59) classifica as pessoas razoáveis como sendo aquelas que

[...] desejam, [...] um mundo social em que elas, na condição de pessoas livres e iguais, possam cooperar com todos os demais em termos que todos possam aceitar. Elas insistem em que a reciprocidade prevaleça nesse mundo, de modo que cada pessoa se beneficie juntamente com as demais. [...] Em contraste, as pessoas não são razoáveis [...] quando [...] são aquelas que estão sempre prontas para violar esses termos de cooperação, quando as circunstâncias o permitem, segundo as próprias conveniências.

Até aqui, ficou claro que o racional é uma ideia distinta do razoável, uma vez que o racional se aplica somente a um agente de forma individual. Esse indivíduo racional é “[...] dotado das faculdades de julgamento e deliberação, ao buscar realizar fins e interesses que são peculiarmente seus” (RAWLS, 2011, p. 60). É interessante deixar claro, porém, que os agentes racionais nem sempre são egoístas a ponto de querer realizar somente os seus próprios interesses, pois também podem se afeiçoar a outras pessoas, comunidades e, até mesmo, a cumprir os seus interesses da forma que abarquem sua família, comunidade e nações, selecionando seus fins e suas metas de modo que incluam outras formas de vínculo que não somente seus próprios interesses. O que esses agentes racionais não possuem “[...] é a forma específica de sensibilidade moral que está por trás do desejo de se engajar na cooperação equitativa como tal e de fazê-lo em termos que se possa razoavelmente esperar que outros, na condição de iguais aceitem” (RAWLS, 2011, p. 60).

Dito isso, podemos esclarecer melhor o que Rawls (2011, p. 61) pretende quando afirma que, “[...] na justiça como equidade, o razoável e o racional são entendidos como duas ideias fundamentais distintas e independentes”. Isso significa que não há a menor intenção de colocá-las como sendo dependentes uma da outra, ou seja, o filósofo não tem a pretensão de formular uma derivação do razoável em relação ao racional. Ele afirma que

a justiça como equidade [...] não tem o propósito de derivar o razoável do racional. Na verdade, a tentativa de fazer isso sugere que o razoável não é fundamental e que necessita de uma base que é dispensável ao racional. Da perspectiva da ideia de cooperação equitativa, o razoável e o racional são noções complementares [...]. Ambas operam em conjunto para especificar a ideia de termos equitativos de

cooperação, levando em conta o tipo de cooperação social em questão, a natureza das partes e a posição de cada uma em relação às demais (RAWLS, 2011, p. 61-62).

Podemos questionar onde essas duas noções operam em conjunto: Será que isso se dá na posição original rawlsiana, dadas as condições limitadoras de ação e de escolha das partes? Uma vez eleitos os **princípios de justiça** e nas condições de autonomia plena em que esses agentes têm de buscar suas próprias concepções de bem, eles poderão perseguir seus objetivos de vida de forma livre, respeitando a liberdade dos demais e as limitações razoáveis do acordo de cooperação realizado entre as partes na posição original. E se os agentes fossem somente racionais ou razoáveis? Se isso acontecesse, na posição original ou na vida política real, significaria que esses agentes, como somente razoáveis, não teriam fins próprios que desejassem realizar por meio de uma cooperação equitativa. Desse modo, estariam limitados e não conseguiriam buscar seus próprios fins de forma pessoal, deixando-se levar sempre pelo caráter dos interesses coletivos da maioria, ou seja, teriam seus direitos alienados, como acontece na justiça utilitarista tão criticada por Rawls e pelos sistemas teocráticos que exigem a abnegação apenas de uma parte da população, que é considerada esquecida pelos desígnios divinos ou de seus representantes na Terra. Esses supostos representantes de Deus se comportam como se fossem indivíduos que possuíssem apenas a capacidade de ser racionais, no sentido que Rawls (2011) defende aqui. Como agentes somente racionais, esses indivíduos careceriam do senso de justiça e não reconheceriam a interdependência que valida as demandas alheias, não se importando com os demais e impondo apenas seus objetivos como prioritários.

A maneira que Rawls encontrou para sanar essa deficiência foi colocando essas pessoas como partes representantes dos demais na posição original, de modo que possa haver uma cooperação mútua já na estrutura básica da sociedade. Para isso, esses agentes racionais e razoáveis devem ser situados de “[...] forma equitativa ou assimétrica, sem que nenhum deles tenha vantagens de barganha em relação aos demais. Esta última condição é satisfeita pelo véu de ignorância” (RAWLS, 2011, p. 62). Por isso,

[...] na posição original, não se permite às partes que conheçam a posição social daqueles a quem representam, ou a doutrina abrangente específica da pessoa que cada uma delas representa. A mesma ideia é aplicada às informações sobre raça e grupo étnico, gênero e diferentes talentos naturais, tais como força física e inteligência, tudo isso dentro de um leque normal de variação. Expressamos essas restrições à informações de maneira figurada ao dizer que as partes se encontram por trás de um véu de ignorância (RAWLS, 2011, p. 29).

Um último ponto a ser ressaltado diz respeito a mais uma diferença entre as noções de racional e razoável: o primeiro é característico de uma deliberação privada, pois parte somente das concepções de bem pessoal de cada indivíduo, ao passo que o segundo é característico de uma deliberação de caráter público, pois, pelo razoável, entramos no mundo público das outras pessoas, dispondo-nos tanto a propor quanto a aceitar os termos equitativos de cooperação conforme cada caso particular. Assim, podemos concluir que o razoável não é o mesmo que um altruísmo desinteressado, mas também não é uma forma de egoísmo que visa a uma preocupação exclusiva com o eu. Para que uma sociedade seja concebida como uma sociedade de iguais com relação às questões fundamentais, todos devem estar dispostos a seguir seus próprios fins racionais, assim como a propor termos equitativos de cooperação que se espera que os demais aceitem, de modo que todos possam sair mais beneficiados ao trabalhar juntos de forma cooperativa do que se todos se valessem de seus próprios meios para alcançar seus fins particulares. Quanto a isso, Rawls (2011, p. 64) conclui:

Essa sociedade razoável não é nem uma sociedade de santos, nem uma sociedade de pessoas autocentradas. É, em grande medida, parte de nosso mundo humano ordinário, não um mundo que consideramos de tanta virtude que acabamos por nos ver fora dele. Mas que não está fora do nosso alcance, pois a faculdade moral que se encontra por trás da capacidade de propor ou de aceitar, e depois de ser motivado a agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação, de todo modo constitui por si mesma, uma virtude social.

Vemos nesse trecho como Rawls tenta coadunar as concepções pessoais de cada indivíduo que vive em uma sociedade em que todos racionalmente buscam realizar as suas próprias concepções de bem. Por isso, é importante a priorização do princípio da liberdade, para garantir aquilo que chama liberdades básicas como forma de assegurar que todos possam buscar suas concepções individuais de bem.

Importa-nos, aqui, demonstrar como se dá a prioridade das liberdades básicas, tendo como pano de fundo os critérios de racionalidade e razoabilidade que permitem definir e adaptar essas liberdades básicas umas às outras em um contexto social tal como Rawls concebe. O que estamos tentando esclarecer é que uma concepção de pessoa que sua teoria admite é subjacente a esse método de priorização das liberdades concebido pela teoria da justiça como equidade. Para entender isso, temos de ir além de uma simples construção racional que leve apenas à priorização do princípio da liberdade em relação ao segundo. Rawls também trabalha com uma ideia de razão pública, a qual se faz presente nos mecanismos de deliberação que levam ao consenso por justaposição ao qual o filósofo acredita que se chegará, uma vez que se adote a razoabilidade em reconhecer que todos

devem ser livres para viver de acordo com o que cada um acredita ser melhor para si e que, portanto, ninguém deve impor restrições injustificadas para os demais. Portanto, a liberdade é mais que um princípio norteador; ela é um bem primário e uma concepção de bem a ser seguida e defendida, posto que as liberdades básicas são as garantias de que os indivíduos serão livres para buscar seus objetos de interesses. Esses interesses e bens são aqueles que, de fato, decorrem da personalidade moral dos cidadãos, a saber, a capacidade para ter um senso de justiça (ser razoável) e a capacidade para perseguir uma concepção de bem (ser racional). Assim, “[...] a liberdade não pode ser considerada um bem como qualquer outro, não é um fim em si mesma nem um simples instrumento a serviço de nossa vantagem racional” (RAWLS, 2000, p. 142).

Para esclarecer melhor o que falamos, é necessário explicar a relação existente entre as capacidades morais dos indivíduos defendida por Rawls e a prioridade das liberdades que tais indivíduos elegerão como sendo básicas para que possam viver de forma autônoma. Para isso, o filósofo de Harvard nos trouxe outro critério que garante a prioridade das liberdades básicas, o qual descreve que tais liberdades fundamentais estão a serviço de uma concepção pública de pessoa, ou seja, uma concepção de pessoas livres (racionalmente autônomas) e iguais (capazes de respeitar os acordos mútuos de cooperação). Afirma Rawls (2003a, p. 158):

O critério que proponho é o seguinte: as liberdades básicas e sua prioridade devem garantir igualmente para todos os cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno e informado das duas faculdades morais naquilo que referimos como os dois casos fundamentais.

Para tanto, Rawls (2000, p. 144) entende que “[...] as liberdades básicas e suas prioridades repousam numa concepção de pessoa que provém do liberalismo, e não como pensava Hart, do fato de se levarem em conta unicamente os interesses racionais”¹⁹, por isso sua preocupação em garantir que as liberdades básicas sirvam de arcabouço para a construção de um senso de justiça (primeiro caso fundamental) e de uma concepção completa do bem (segundo caso fundamental). Mas aquilo que Rawls define por primeiro caso fundamental se refere à aplicação dos princípios de justiça à estrutura básica da sociedade. Assim,

19 Em *Justiça como equidade: uma reformulação*, Rawls (2003a, §32) coloca esse problema da seguinte maneira: “Um grave defeito de *Teoria* é que sua análise das liberdades propõe dois critérios diferentes e conflitantes. Um deles consiste em especificar essas liberdades de forma que se obtenha o esquema mais extenso de liberdades (*Teoria*, §§ 32, 37 e 39); o outro propõe que tomemos o ponto de vista do cidadão igual, representativo e racional, e em seguida expliquemos o esquema das liberdades à luz dos interesses racionais desse cidadão definidos no estágio relevante da sequência de quatro estágios (*Teoria*, §§ 32 e 39). Mas (como Hart argumentou), a ideia de extensão de uma liberdade básica só é útil nos casos menos importantes, e os interesses racionais dos cidadãos não são suficientemente explicados em *Teoria* para que se possam cumprir o papel que deles se exige”.

as liberdades políticas iguais para todos e a liberdade de pensamento devem garantir, por meio do exercício pleno e eficaz do senso de justiça dos cidadãos, a oportunidade para a aplicação livre e informada dos princípios de justiça àquela estrutura e a suas políticas. Tudo isso é necessário para tornar possível o livre uso da razão pública (RAWLS, 2003a, p. 158-159).

O segundo caso fundamental que também deve ser garantido pela prioridade das liberdades básicas diz respeito à concepção de bem construída pelos indivíduos em sociedade e ao direito de eles perseguirem e viverem suas próprias concepções de bem da maneira que acharem melhor. Essas concepções de bem estão ligadas diretamente a uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente e se referem ao exercício das faculdades da razão prática dos cidadãos na formulação, revisão e busca racional de tais concepções ao longo de toda a vida. Para assegurar isso, temos, então, que aliar “[...] a liberdade de consciência e a liberdade de associação [que] devem garantir a oportunidade para o exercício livre e informado dessa capacidade e das faculdades morais, a ela associada, de razão e julgamentos práticos” (RAWLS, 2003a, p. 159).

Por fim, as liberdades básicas que restam são a liberdade e a integridade (física e psicológica) da pessoa e os direitos e liberdades garantidos pelo Estado de Direito. Aqui, podemos abrir um parêntese para dizer que, de acordo com Nagel (2003), a questão do que incluir no requerido esquema de direitos e liberdades iguais marca uma divisão importante entre os liberais. Há aqueles que acreditam que direitos fundamentais estão conectados com a proteção do processo democrático e da prevenção da opressão política – direitos como liberdade de expressão, liberdade de associação, devido processo legal, direito de voto e ocupar cargo e liberdade de religião. Sobre esse ponto de vista, liberdades puramente pessoais e culturais, como aquelas envolvidas em disputas sobre imposição legal da moralidade sexual ou da legalidade do aborto, não têm o mesmo *status*. A interpretação de Rawls sobre tais questões do escopo dos direitos básicos tende a ser mais ampla por razões que têm a ver com as fundações daqueles direitos e com os modos nos quais uma sociedade justa deve aceitar pluralismos. Ele afirma que essas liberdades estão relacionadas aos dois casos fundamentais, uma vez que são necessárias para que as outras liberdades básicas sejam garantidas da melhor forma possível.

Ainda, podemos apontar como distinção dos dois casos fundamentais, primeiramente, “[...] sua relação com a realização dos interesses fundamentais dos cidadãos vistos como livres e iguais e como racionais e razoáveis” (RAWLS, 2003a, p. 159). Tirando isso, temos as instituições sociais, com todo o seu amplo escopo, que servem para aplicar os princípios de justiça de modo que sejam garantidos os demais direitos de liberdade, construídos de maneira

histórica ou analítica, mas não de maneira metafísica, pois Rawls não concebe o indivíduo por meio de uma definição metafísica de pessoa. Como ele mesmo explica,

se examinarmos a apresentação da justiça como equidade e observarmos como é formulada, e observarmos as ideias e concepções que usa, nenhuma doutrina metafísica particular sobre a natureza das pessoas, distinta e contraposta a outras doutrinas metafísicas, aparece entre suas premissas, ou parece exigida pela argumentação. Se há pressupostos metafísicos envolvidos, talvez sejam tão gerais que não se distinguiriam entre as visões metafísicas – cartesiana, leibniziana ou kantiana; realista, idealista ou materialista – que constituem o objeto tradicional da filosofia (RAWLS, 2011, p. 72).

O que Rawls concebe é uma figura política de pessoa. Para entender o que se quer dizer com essa descrição de uma concepção de pessoa no sentido político, consideremos que os indivíduos são representados nessa posição na condição de pessoas livres em três aspectos: (i) eles são livres no sentido de conceber a si mesmos e aos outros como indivíduos que têm a faculdade moral de ter uma concepção do bem; (ii) como cidadãos, são vistos como capazes de rever e mudar essa concepção por motivos razoáveis e racionais e podem fazê-lo, se assim o desejarem; (iii) como pessoas livres, reivindicam o direito de considerar sua própria pessoa, independentemente de qualquer concepção de bem, específica de um tipo de sistema de fins últimos. Portanto, dada sua capacidade moral de formular, revisar e procurar concretizar racionalmente uma concepção do bem, sua identidade pública de pessoa livre não é afetada por mudanças em sua concepção específica do bem ao longo do tempo. Nesse sentido, podemos falar de uma concepção pública de pessoa e, com isso, encerramos as características que definem a concepção de pessoa pela teoria da justiça como equidade.

3.5 A POSIÇÃO ORIGINAL

Nesta seção, interessa-nos fazer uma demonstração da concepção da posição original para que possamos entender em que contexto se desenvolvem as argumentações de Rawls no tocante à ação autônoma dos indivíduos e às repercussões dessas escolhas no campo social, uma vez que ele considera que sua posição original não possui uma fundamentação metafísica, mas, antes, se trata de um recurso heurístico. Entendendo isso, poderemos ver com mais clareza como ele fundamenta seus princípios de justiça nessa posição original e como isso embasa os conceitos de autonomia do indivíduo, liberdade de crença e tolerância, que serão apresentados na seção posterior. Faremos isso orientados pelo que já foi definido anteriormente com os conceitos de racionalidade e razoabilidade e pelas duas faculdades morais dos indivíduos livres e iguais (uma concepção de justiça e de bem).

Rawls (2011, p. 72) sabe que “[...] a ideia da posição original e a descrição das partes podem nos levar a pensar que uma doutrina metafísica de pessoa está sendo pressuposta” e que sua teoria pode ser confundida como de cunho metafísico por conta dessa e de outras características que a aproximam do formalismo de Kant. Por isso, para melhor fundamentar nosso texto na defesa de que a teoria de John Rawls é política e não metafísica, é necessário nos debruçarmos, primeiramente, sobre o que seja um recurso heurístico, pois acreditamos que essa foi a saída que ele encontrou para essa aporia²⁰.

Hans Vaihinger (2011, p. 87), em *A filosofia do como se*, questiona: “Como é possível alcançarmos os objetivos corretos, embora operemos com representações conscientemente falsas?”. Rawls (2016), em *Uma teoria da justiça*, pergunta como é possível chegar a princípios justos de justiça que sejam válidos para todos em uma sociedade democrática sem cair em uma construção metafísica e que, além disso, deem cabo da alternativa pragmática que o utilitarismo vinha oferecendo nos últimos anos ao debate político. Ele parece concordar com Vaihinger (2011, p. 92) quando este afirma que “[...] a versão acrítica do pragmatismo, no entanto, é o utilitarismo da pior espécie: o que nos é útil, o que nos ajuda a suportar a vida é verdadeiro, portanto são verdadeiros os dogmas mais supersticiosos, eles ‘se justificam’ como sustentação da vida”.

Como já viemos dizendo ao longo deste texto, Rawls se posiciona contra isso, pois tal conduta permite que injustiças sejam cometidas. Ainda assim, precisou recorrer a um recurso pragmático que pudesse ser tão convincente quanto o recurso utilitarista. Essa é a ideia de posição original, que, tal como no pragmatismo, possui sua inspiração em uma ideia plausível que pertence ao sistema kantiano: “[...] a ideia de haver representações diretamente reconhecidas como falsas do ponto de vista teórico, mas que podemos chamar por isso de justificadas e, portanto, de ‘verdadeiras’ na prática, já que nos prestam certos serviços” (VAIHINGER, 2011, p. 92). No caso da teoria de John Rawls, é a eleição dos princípios de justiça que baliza a estrutura básica da sociedade.

Em *O liberalismo político*, ele explica que a posição original busca estender a ideia de acordo a essa estrutura fundamental, daí a importância de apelar para o modo operacional que o recurso heurístico permite, pois

20 Essa leitura da teoria de Rawls da posição original como um recurso heurístico já foi mais profundamente trabalhada por nós em um artigo que apresentamos na revista *Outra Margem*, com o título *Recurso heurístico em John Rawls: uma justificação para uma teoria política*. Nesta pesquisa, encontra-se apenas uma versão resumida e revisada com outras contribuições de uma pesquisa posterior, que não alteram a nossa conclusão. Disponível em: <https://revistaoutramargem.files.wordpress.com/2018/12/5-N8-RECURSO-HEUR%C3%8DSTICOEM-JOHN-RAWLS.pdf>.

enfrentamos aqui uma dificuldade de toda concepção política de justiça que se vale da ideia de contrato, tanto social quanto outro qualquer. A dificuldade é que precisamos encontrar um ponto de vista apartado dessa estrutura básica abrangente, não distorcido por suas características e circunstâncias particulares, um ponto de vista a partir do qual um acordo equitativo entre pessoas consideradas livres e iguais possa ser estabelecido (RAWLS, 2011, p. 66).

Temos, assim, que a posição original “[...] deve ser considerada um artifício de representação e, por conseguinte, todo acordo estabelecido pelas partes deve ser visto como hipotético e a-histórico” (RAWLS, 2011, p. 67). Para entender o que Rawls quer dizer quando afirma isso, precisamos nos voltar para a definição de recurso heurístico e como essa definição foi constituída pela filosofia. Com isso, saberemos o porquê de ele retirar todo o caráter metafísico, mas não o caráter racional, da teoria da justiça de Rawls.

O método heurístico está relacionado tanto à filosofia (em uma parte da epistemologia) quanto ao método científico. A palavra “heurística” deriva do grego *heurisko*, que significa descobrir ou encontrar e aparece em mais de uma categoria gramatical. Quando usada como substantivo, identifica a arte ou a ciência do descobrimento, ou seja, uma disciplina suscetível de ser investigada formalmente. Quando aparece como adjetivo, refere-se às coisas mais concretas, como estratégias heurísticas, regras heurísticas ou silogismos e conclusões heurísticas. Outra característica da heurística é que, embora seu uso metodológico esteja intimamente ligado ao caminho para chegar ao descobrimento de algo, um método heurístico, seja ele filosófico ou científico, remete à ideia de resolução de um problema por meios rápidos, concretos e genéricos, possibilitando inovações e descobertas. Estas são feitas de forma intuitiva e baseadas nas circunstâncias, gerando um conhecimento, muitas vezes, mediante tentativa e erro. É por esse motivo que os métodos heurísticos são acusados de não seguir um caminho claro e concreto. Desse modo, podemos dizer que a heurística é uma parte do método científico-filosófico que visa ao descobrimento por si mesmo de uma verdade, servindo para resolver problemas e obter uma solução satisfatória, muito embora, às vezes, essa solução não seja rigorosa. Ainda assim, os métodos heurísticos englobam estratégias, procedimentos e métodos de aproximação, tentativa/erro, sempre à procura da melhor forma de alcançar determinado fim, seja um problema científico, seja um problema filosófico.

Percebemos que existe uma aproximação entre ciência e filosofia por meio do uso do recurso heurístico. Esse aspecto é perceptível no pensamento de alguns autores que tratam de métodos de pesquisa que têm como pano de fundo o uso de recursos heurísticos, como Imre Lakatos, por exemplo, para quem o avanço do conhecimento científico consiste na permanente substituição de programas de investigação científica regressivos por programas de investigação progressivos e, de forma subjacente, na constante substituição de hipóteses.

Lakatos defende, como lógica de pesquisa científica, o que ele chama “[...] falsacionismo metodológico de base evolutiva, aonde sobrevivem as teorias mais aptas, aquelas que apresentam excesso de conteúdo corroborado em relação às teorias anteriores e que antecipam fatos novos” (MOREIRA; MASSONI, 2005, p. 21). Para o filósofo, um programa de pesquisa consiste em regras metodológicas, algumas das quais nos dizem quais rotas devemos seguir na pesquisa científica (heurística positiva) e outras, quais caminhos devem ser evitados (heurística negativa). Desse modo, a “ciência, como um todo, pode ser considerada um imenso Programa de Investigação baseado em conjecturas que devem ter mais conteúdo empírico do que suas antecessoras” (MOREIRA; MASSONI, 2005, p. 22).

Para que isso ocorra, Lakatos concebe dois modos de fazer ciência: a heurística negativa, que protege o núcleo firme do programa de investigação, e a heurística positiva, que expande o cinturão protetor. O núcleo firme é a característica que define o programa científico bem estruturado. Sobre tal aspecto, afirma que

a heurística negativa do programa impede que apliquemos o *modus tollens* a este ‘núcleo firme’. Pelo contrário, devemos utilizar nossa inteligência para incorporar e inclusive inventar hipóteses auxiliares que formem um cinturão protetor em torno do centro, e contra elas dirigir o *modus tollens*. O cinturão protetor de hipóteses auxiliares deve receber os impactos das contrastações para defender o núcleo firme, e será ajustado e reajustado e inclusive completamente substituído. Um programa de investigação tem êxito se ele conduz a uma mudança progressiva da problemática; e fracassa se conduz a uma mudança regressiva (LAKATOS, 1993, p. 66).

Por sua vez, a heurística positiva estabelece um programa com uma sequência de modelos cada vez mais complicados que simulam a realidade e cuja ordem é preconcebida mediante um plano decidido no gabinete do cientista teórico. Pode ser até que o núcleo firme venha a ser abandonado em algumas circunstâncias, mas essa não é a regra. Na verdade, a heurística positiva procura a verificação das teorias e não a refutação, mantendo a marcha do programa de investigação.

Segundo Lakatos (1993), é possível notar que a heurística positiva e a heurística negativa fornecem uma definição primária e implícita do quadro conceitual em que a ciência se alicerça. Para elucidar o que queremos apresentar, usaremos, como exemplo de emprego do método heurístico de pesquisa, a concepção instrumentalista da filosofia da ciência, para a qual as teorias são, primeiramente, instrumentos lógicos para organizar a experiência e ordenar as leis experimentais. As teorias não são enunciados, mas pertencem a uma categoria distinta de expressões linguísticas. Elas funcionam como regras ou princípios de acordo com os quais se analisa o material empírico, se extraem inferências e certos materiais da

experiência podem ser representados simbolicamente, isto é, conceituados. Como bem pontua Nagel (2006, p. 181),

a afirmação central da concepção instrumentalista é que uma teoria não é uma descrição sumária ou uma enunciação generalizada das relações entre os dados observáveis. Pelo contrário, sustenta que uma teoria tem uma regra ou princípio de análise para representar simbolicamente certos materiais da experiência crua e ao mesmo tempo um instrumento técnico para inferir relatos de observação a partir de outros relatos de observação.

Como regras de inferência, a teoria permite tirar conclusões acerca de fatos observáveis a partir de premissas fáticas dadas, não sendo, ela mesma, um conjunto de premissas a partir das quais se obtêm conclusões. Portanto, para o instrumentalismo, a função básica das teorias é heurística, ou seja, são esquemas conceituais criados deliberadamente para dirigir, de maneira efetiva, a investigação experimental e para pôr em manifesto conexões entre questões relativas à observação que, de outro modo, ficariam desconexas. Nesse sentido, as teorias formuladas sobre a natureza “[...] são ferramentas intelectuais, não físicas. Porém, os esquemas conceituais são criados deliberadamente para conduzir uma pesquisa efetivamente experimental e para revelar as ligações entre as questões observadas, que de outra forma seriam desconectados” (NAGEL, 2006, p. 183). Isso significa que as teorias, como outros instrumentos, possuem uma referência fática, ou seja, uma referência aos fenômenos para cuja exploração foram criadas e nos quais têm um papel eficaz, ou, como bem afirma Blum (1994, p. 4-5), “[...] se a teoria formula relações entre propriedade que manifestamente não caracterizam, ou não podem caracterizar coisas existentes, não tem sentido dizer que a teoria é verdadeira ou falsa”.

É claro que existem várias outras vertentes de pesquisa que podem ser levadas em consideração, cada uma com um modo distinto de pensar o progresso científico, das quais o falsacionismo de Lakatos e o instrumentalismo são apenas dois dos modos pelos quais os seres humanos são capazes de se apropriar do que entendem sobre o mundo. No entanto, não é intuito do nosso trabalho nos aprofundar em todas essas concepções, posto que isso desviaria o foco de nossa investigação, retirando-nos de uma vertente e nos direcionando para outra que não é aquilo a que nos propomos como objetivo. Nosso objetivo, aqui, consiste em demonstrar que John Rawls se utiliza de um método heurístico para formular a argumentação de como eleger princípios de justiça e como escolher o princípio *maximin* e que, em decorrência disso, sua teoria não pode ser caracterizada como metafísica. É preciso deixar isso claro para que o leitor não acredite que estamos fazendo uma pesquisa em filosofia da ciência, muito menos estamos afirmando que Rawls segue uma corrente científica. O que pretendemos

demonstrar é que ele, concebendo o modo como Kant criticou as correntes científicas e filosóficas de seu tempo, utiliza o modo de raciocínio kantiano para formular uma argumentação sólida que lhe permite fugir das armadilhas que o racionalismo e o empirismo sofreram ao longo da história da filosofia. Vaihinger (2011, p. 99) chama esse modo de conceber a realidade *a la* Kant como “[...] a compreensão da necessidade de empregarmos ficções conscientes como base indispensável de nossas pesquisas científicas, de nosso deleite estético e nosso agir na prática” de “filosofia do como se”.

Segundo Blum (1994), esse modo de raciocínio de tradição kantiana já foi utilizado por outro pensador. Estamos falando de Mach, para quem a concepção heurística sustenta que os fundamentos de toda ciência empírica são observações. Para ele, “[...] embora a ciência inicie com as observações, não são elas toda a fonte do conhecimento. Para efetuar descobertas em seu domínio de estudos, o investigador introduz entidades hipotéticas e faz suposições acerca das relações entre as entidades” (BLUM, 1994, p. 46). Essa vertente concebida por Mach se chama convencionalista e, para ela, o uso de ideias especulativas é justificadamente permitido para obter conhecimento acerca dos fenômenos;

[...] todavia o cientista deveria deixar de oferecer uma interpretação metafísica ou realista das entidades hipotéticas e passar a tomá-las pelo que são: construções auxiliares, instrumentos provisórios e arbitrários que se situam logicamente no mesmo nível de modelos matemáticos de representação dos fatos (BLUM, 1994, p. 46).

Portanto, caso o pesquisador proceda assim, ele evitará a ilusão de considerar a relação entre construções do pensamento (especulações) e fatos observados como uma relação explicativo-causal, pois, de acordo com Loparic (*apud* BLUM, 1994, p. 46),

como existem similaridades entre as relações observadas entre os fatos e as relações definidas sobre os objetos do modelo, a sua construção seria heurísticamente útil para, a partir das relações definidas pelo pensamento, descobrir relações entre os fatos. Deixando de oferecer uma interpretação realista das entidades hipotéticas ou inobserváveis teóricos, estes seriam justificados pela sua eficácia heurística. Por conseguinte, nem a verdade, nem o conhecimento da verdade é uma condição necessária das hipóteses heurísticas, bem como nenhum compromisso com a realidade ontológica do modelo.

Essa passagem é importante para a nossa pesquisa, pois sustentamos que o modo procedimental que John Rawls utiliza para a eleição dos princípios de justiça e para o princípio *maximin* está muito próximo do que Mach chama convencionalismo e, por isso, sua teoria da justiça como equidade não tem uma fundamentação metafísica, posto que o método heurístico não se funda numa concepção transcendente de justiça, mas em um método

procedimental puro. Otfried Höffe (2003, p. 54) define esse proceduralismo rawlsiano da seguinte forma:

Na justiça procedimental pura os procedimentos oferecem mais do que uma legitimação apenas subsidiária, pois aqui a justiça é ínsita ao próprio procedimento, ao passo que não se pode falar de uma medida independente de procedimentos, quando se objetiva um resultado justo. Assim que se aplica um procedimento honesto, que trata de maneira igual todos os implicados, como no jogo de sorte o lance de dados ou o sorteio, ou, em votações, a contagem dos votos, assim os resultados são justos, não apenas subsidiariamente, mas até originalmente.

Na teoria da justiça de John Rawls, esse processo se dá na posição original, que, como o próprio filósofo define, é um recurso heurístico para que as questões de justiça sejam pensadas, tanto que “[...] o apelo que Rawls faz à posição original significa ser ela um procedimento em que as partes são representadas como pessoas morais. Essa é uma postura abstrata, neutra e hipotética” (GONDIM; RODRIGUES, 2010, p. 4). Percebemos, desse modo, que existe uma proximidade do modo como Rawls pretende tratar as formulações dos argumentos que sustentam as eleições dos princípios de justiça em sua teoria com o *modus operandi* das concepções teóricas estruturalistas e convencionalistas levantadas anteriormente. Um exemplo disso está no apelo que ele faz à posição original, concebendo-a como um procedimento em que as partes são representadas como pessoas morais. Essa é uma postura abstrata, neutra e hipotética, levada a cabo pelo proceduralismo de tal artifício. Quanto a isso, Rawls (2000, p. 22) afirma:

Na procura da descrição mais adequada dessa situação inicial trabalhamos a partir dos dois extremos. Começamos por descrevê-la de modo que represente condições geralmente partilhadas e preferivelmente genéricas. Observamos então se essas condições têm força suficiente para produzir um conjunto significativo de princípios. Em caso negativo, procuramos outras premissas igualmente razoáveis. Mas em caso afirmativo, e se esses princípios correspondem às nossas ponderadas convicções sobre a justiça, então até este ponto tudo está correto.

Percebemos claramente, a partir das características que Rawls descreve, que a posição original se comporta de forma heurística bem aos moldes da heurística negativa e positiva de Lakatos, visando ao descobrimento de uma “verdade” que possa ser comumente aceitável por todos. Como já falamos no início deste texto, o método heurístico serve para resolver problemas e obter uma solução satisfatória, muito embora englobe estratégias, procedimentos, métodos de aproximação de tentativa/erro, sempre na procura da melhor forma de chegar a determinado fim, como percebemos na passagem anterior.

Outro momento importante do uso heurístico da posição original diz respeito às escolhas dos princípios de justiça, feitas por indivíduos racionais, razoáveis e singulares, ou

seja, pessoas com sentimentos familiares. Na posição original, são definidas as formas pelas quais as instituições sociais se articulam e como garantem direitos e deveres essenciais; essa posição molda a divisão dos benefícios da cooperação social.

Quanto às partes, cabe a elas a escolha dos princípios de justiça, que serão genéricos na forma, de aplicação universalizável e publicamente reconhecidos. Mas como se dá esse processo de escolha? Conforme Rawls (2000, p. 147), ocorre pelo que ele chama véu de ignorância, que tem como objetivo:

[...] anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posição de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Com esse propósito, assumo que as partes se situam atrás de um véu de ignorância. Eles não sabem como as várias alternativas afetarão o seu caso particular, e são obrigados a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais.

Desse modo, na posição original, por meio do véu de ignorância, as partes nada sabem sobre os desejos que terão, ou seja, elas escolhem uma estrutura básica baseada em desejos de bens primários, que são certos direitos, liberdades, oportunidades, poderes, rendimentos, riqueza e autorrespeito. “As partes, então, perseguem esses objetivos como algo que querem para si e para os outros, para isto elas seguem as regras habituais de racionalidade, ou seja, um conjunto de preferências no meio das opções que são oferecidas” (GONDIM; RODRIGUES, 2010, p. 4). Para que isso ocorra, é necessário que nenhuma parte se deixe influenciar por fatores heterônomos no momento da escolha dos princípios de justiça.

Rawls considera que o uso da posição original como recurso heurístico é suficiente para formular e fundamentar os dois princípios de justiça de sua teoria da justiça como equidade. Como já bem explicamos, o primeiro princípio de justiça rawlsiano ficou conhecido como princípio da liberdade e o segundo, como princípio da diferença. Em sua obra *Justiça como equidade: uma reformulação*, Rawls (2003a) observa que, em vez de “princípio da diferença”, muitos escritores preferem o termo “princípio *maximin*” ou, simplesmente, “justiça *maximin*”. No entanto, ele emprega o termo “princípio da diferença” para enfatizar,

[...] primeiro, que esse princípio e a regra *maximin* de decisão em condições de incerteza são duas coisas bem distintas; e, em segundo lugar, que ao preferir o princípio de diferença a outros princípios distributivos (por exemplo, um princípio restrito de utilidade (média), que inclua um mínimo social), não se lança mão da regra *maximin* para decisão em condições de incerteza (GONDIM; RODRIGUES, 2010, p. 60).

Desse modo, como bem explicita Rawls (2003a), não devemos confundir o princípio da diferença com a regra ou princípio *maximin*. Conforme Freeman (2003a), ao dizer que,

embora seja verdade que Rawls define os menos favorecidos, principalmente em termos da classe com menor renda e riqueza, a regra *maximin* é, principalmente, um dispositivo heurístico para facilitar a aplicação do princípio da diferença. O ponto é que o bem-estar relativo dos menos favorecidos é determinado por um índice de bens primários, incluindo não apenas sua parcela de renda e riqueza, mas também suas oportunidades de poderes, cargos de empregos, direitos e liberdades não básicas, além das bases institucionais da autoestima. Essa regra é, portanto, mais um recurso heurístico utilizado pelo filósofo para justificar e fortalecer os fundamentos dos princípios de justiça escolhidos pelas partes na posição original. Assim Rawls (2003a, p. 137) a apresenta:

Primeiro, uma definição da regra *maximin*: segundo ela, devemos identificar o pior resultado de cada alternativa disponível e então adotar a alternativa cujo pior resultado é melhor do que os piores resultados de todas as outras alternativas. Para seguir essa regra, ao escolher princípios de justiça para a estrutura básica procuramos as piores posições sociais admissíveis quando essa estrutura é efetivamente regulada por aqueles princípios em várias circunstâncias.

Rawls esclarece que a regra *maximin* nunca foi proposta como princípio geral de decisão racional em todos os casos de risco e incerteza, como se é levado a pensar. Para o filósofo, “[...] a única questão é saber se, dadas as condições extremamente especiais, na verdade, únicas, da posição original, a regra *maximin* é uma regra heurística útil a ser utilizada pelas partes para organizar suas deliberações” (RAWLS, 2003a, p. 137). Por fim, relata que

[...] não é essencial que as partes utilizem a regra *maximin* na posição original. Trata-se simplesmente de um procedimento heurístico útil. Pois o enfoque nos piores resultados tem a vantagem de nos forçar a considerar quais são realmente nossos interesses fundamentais quando se trata da configuração da estrutura básica. [...] Parte da questão da posição original é que ela nos força a fazer essa pergunta e, além disso, a fazê-la numa situação muito especial, o que lhe dá um sentido bem definido (RAWLS, 2003a, p. 140).

De acordo com Samuel Scheffler (2003), os argumentos utilizados por Rawls se destinam a ajudar a mostrar que a escolha das partes tem características que tornam racional a dependência da regra *maximin*. Em outras palavras, Rawls apela para a estabilidade psicológica, pois o nosso respeito próprio e as tensões de nossos compromissos são todos destinados a contribuições para um acordo geral, demonstrando que os princípios do filósofo proporcionariam um mínimo satisfatório, ao passo que outros princípios, como o da utilidade média, por exemplo, podem ter consequências com as quais as partes teriam dificuldades de viver.

Tendo esclarecido isso e após a análise da concepção heurística na teoria rawlsiana, tal como Rawls a concebe a partir de Kant, podemos aprofundar nossa reflexão acerca de mais

algumas considerações de como ele utiliza sua concepção de liberdade em sua teoria da justiça como equidade, mais precisamente relacionando essas concepções de liberdade com sua posição original. Tal concepção estará alicerçada na teoria de Kant e isso se faz de forma explícita, podendo ser demonstrado pelo próprio autor, quando, em *Uma teoria da justiça*, defende que “[...] existe uma interpretação kantiana da concepção da justiça da qual esse princípio deriva. Essa interpretação se baseia na noção de autonomia de Kant” (RAWLS, 2016, p. 275). Continua Rawls (2003b, p. 63), em *A Kantian conception of equality*, afirmando que, assim como “[...] Kant distinguia entre liberdade positiva e negativa, devemos nos servir desse contraste. A essa altura, recorro à ideia da posição original”. Isso não significa dizer que Rawls está interessado em enfatizar algum caráter particular ou concepção abrangente da teoria ética kantiana, mas o que gostaria de frisar é, antes, o fato de que os princípios morais de Kant são, na verdade, objetos de uma escolha racional por parte dos indivíduos. O que nos importa, agora, é como Rawls utiliza essa concepção de autonomia de Kant em sua teoria da justiça como equidade.

Tal interpretação da ética kantiana é mais bem esclarecida pelo próprio Rawls (2016, p. 276), quando afirma que

[...] os princípios morais [...] definem a lei moral que os homens podem racionalmente almejar para dirigir sua conduta numa comunidade ética. A filosofia moral torna-se o estudo da concepção e do resultado de uma decisão racional adequadamente definida. Essa ideia tem consequências imediatas. Pois, tão logo pensamos em princípios morais como sendo uma legislação para um âmbito dos objetivos, claro está que estes princípios não apenas devem ser aceitáveis para todos, mas devem também ser comuns. Finalmente, Kant supõe que essa legislação moral deve ser acatada em determinadas condições que caracterizam os homens como seres racionais iguais e livres.

A posição original é a tentativa mais plausível, segundo Rawls (2016), de interpretar essa autonomia de ação do indivíduo. Para isso, o filósofo de Harvard usa como aporte essa noção de acordo com os moldes de Kant, posto que ela é uma forma de garantir que as ações dos indivíduos estejam livres de qualquer influência externa, ou seja, heterônoma, como é o caso dos cálculos utilitários, que constituem o primeiro ponto de ataque da teoria da justiça, uma vez que a felicidade, ou bem-estar da maioria, é capaz de causar injustiças. Afinal, esses cálculos utilitários não são baseados em uma concepção racional pura de justiça, mas nos sentimentos de prazer ou dor que a maioria dos indivíduos podem vir a desenvolver, o que pode ter consequências desastrosas, como, por exemplo, o sacrifício das minorias desassistidas pela política social.

Como já foi posto, um indivíduo que age de acordo com as inclinações de sentimentos e impulsos de prazer ou dor não pode ser considerado, aos moldes de Kant, um indivíduo livre e autônomo. A contribuição de Rawls a essa particularidade da teoria kantiana está na sua noção de véu de ignorância. Como ele esclarece,

Kant acreditava, julgo eu, que uma pessoa age de modo autônomo quando os princípios de suas ações são escolhidos por ela como uma expressão mais adequada possível de sua natureza de ser racional igual e livre. Os princípios que norteiam suas ações não são adotados por causa de sua posição social ou de seus dotes naturais, ou em vista do tipo particular de sociedade em que ela vive ou das coisas específicas que venha a querer. Agir com base em tais princípios é agir de modo heterônomo. Ora, o véu de ignorância priva as pessoas que ocupam a posição original do conhecimento que as capacitaria a escolher princípios heterônomos. As partes chegam às suas escolhas em conjunto, na condição de pessoas racionais iguais e livres, sabendo apenas da existência daquelas circunstâncias que originam a necessidade de princípios de justiça (RAWLS, 2016, p. 276).

Essa é a forma que ele encontrou para demonstrar como é possível uma ação autônoma por parte dos indivíduos em *Uma teoria da justiça*. Essa escolha se dá na posição original. Desse modo, Rawls acrescenta à concepção kantiana as características para que os princípios de justiça apliquem-se à estrutura básica da sociedade²¹. Essa é, portanto, a prerrogativa para a escolha de **princípios justos de justiça**, isto é, princípios escolhidos de forma autônoma e que possam valer para todos universalmente²². Agir de acordo com esses princípios é agir de forma livre, autônoma, como bem assinala Rawls (2016, p. 277):

Podemos dizer que, quando as pessoas agem de acordo com princípios que elas escolheriam em sua condição de pessoas racionais e independentes numa posição original de igualdade. Os princípios de suas ações não dependem das contingências naturais ou sociais, tampouco refletem a tendência resultante da especificidade de seu projeto de vida ou as aspirações que as motivam. Agindo de acordo com esses princípios, as pessoas expressam sua natureza de seres racionais iguais e livres, sujeitos às condições gerais da vida humana. Pois, expressar a natureza própria de um ser de uma determinada espécie é agir com base nos princípios que seriam escolhidos se essa natureza fosse o elemento determinante decisivo.

21 Em *John Rawls – an overview*, Freeman (2003a) esclarece que a estrutura básica é o sistema interconectado de regras e práticas que definem a constituição política, procedimentos legais, sistemas de julgamento, a instituição de propriedade, leis e convenções que regulam o mercado e a produção econômica e troca, e a instituição da família (que é primariamente responsável pela reprodução da sociedade, cuidado e educação de seus membros). Essas instituições podem ser organizadas individualmente e conjuntamente combinadas de modos muito diferentes. Como elas estão especificadas e integradas dentro de um sistema social, afetam profundamente o caráter das pessoas, desejos, planos e suas expectativas futuras, como também o tipo de pessoas que elas aspiram ser. Por causa dos profundos efeitos dessas instituições sobre os tipos de pessoa que somos, Rawls vê a estrutura básica da sociedade como “o primeiro assunto de justiça”.

22 Precisamos deixar claro que esse caráter de universalidade da teoria rawlsiana só é defendido em sua obra *Uma teoria da justiça* (2016). Posteriormente, Rawls deixa de lado essa pretensão filosófica abrangente para se concentrar em uma concepção política de justiça.

Isso significa que Rawls dá às ações das pessoas o mesmo caráter deliberativo que Kant. Com isso, destacamos o fato de que esse ideal de liberdade kantiano, que norteia a teoria rawlsiana, é bastante pertinente, dado o seu caráter universal que Rawls (2016) adotou em *Uma teoria da justiça* como condição de ação autônoma do indivíduo que se concebe como livre e igual aos demais na sociedade. Isso faz com que o indivíduo rawlsiano não se deixe levar por sentimentos de prazer ou bem-estar que coloquem em jogo sua liberdade e sua autonomia. Do mesmo modo, esse indivíduo não permite sacrifícios, quaisquer que sejam, em nome de um possível bem-estar futuro que venha a lhe impedir de buscar sua própria felicidade e a condição de vida que julgue melhor. O mesmo podemos dizer de tomadas de decisões pautadas em crenças dogmáticas, que impõem aos indivíduos e grupos condutas e leis que não reconhecem como válidas, uma vez que não são frutos de sua deliberação pessoalmente ponderada.

Até aqui, traçamos uma escalada conceitual que vai desde os modos pelos quais se concebe o conhecimento até o modo como John Rawls concebe quais seriam os princípios justos de justiça, os quais seriam aceitos por todos os membros de uma sociedade entendida como um sistema de cooperação mútua em que os indivíduos se consideram livres e iguais para assumir compromissos de acordo com a racionalidade e a razoabilidade de cada um. Desse modo, pretendemos encontrar mais uma justificativa para o modo pelo qual a teoria da justiça como equidade de Rawls deve ser entendida como uma teoria política e não uma teoria metafísica.

Diferentemente do que muitos acreditam, o filósofo não está preocupado em encontrar conceitos transcendentais do que venha a ser a justiça, a igualdade e a liberdade. Isso é tarefa de uma metafísica há muito enterrada por Kant. Rawls está mais interessado em partir daquilo que cada indivíduo tem como pressuposto, pois sua concepção de liberdade depende da visão política da pessoa, estando implícitas: (i) as ideias de sociedade bem-ordenada como um sistema justo de cooperação; (ii) a ideia de cidadãos livres e iguais que podem chegar a um acordo pelo consenso sobreposto. Nessa perspectiva, a concepção política de pessoa tem como características as faculdades morais: a capacidade de ter um senso da justiça e de ter uma concepção de bem. A primeira é relativa à razoabilidade das pessoas, enquanto a segunda se refere à racionalidade. Por esse motivo, as pessoas escolhem, na posição original, os princípios de justiça como os mais razoáveis e racionais, sendo as partes agentes racionais da construção, enfim, pessoas artificiais que são idealizadas como um recurso de representação em um procedimento metodológico para caracterizar a situação das partes na posição original.

Por meio de construções heurísticas, portanto, John Rawls consegue lançar luz sobre questões obscuras, como a liberdade, a igualdade de oportunidade, a redistribuição de renda, ou seja, direitos humanos fundamentais, de modo a conceder uma nova justificativa para a manutenção desses direitos. Isso prova que os recursos heurísticos, embora não tenham um aspecto palpável, são instrumentos úteis e eficazes para o entendimento humano das coisas físicas (fenomênicas) e sociais (políticas).

4 PRESSUPOSIÇÕES NÃO-TEÍSTAS NA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Na seção anterior, deixamos claro que Rawls considera sua concepção de justiça mais razoável do que aquela vigente do utilitarismo de Bentham e Sidgwick, por um lado, como também das chamadas concepções perfeccionistas, por outro. Isso se deve ao fato de que, grosso modo, a primeira concepção leva em consideração apenas a “felicidade” ou o bem-estar da maioria, em detrimento do restante da sociedade que não se adequa a esse meio, ao passo que a segunda diz respeito às doutrinas que estão comprometidas com determinada concepção de fins últimos da vida e atribuem à autoridade política o papel de guiar a comunidade política na direção de um suposto ideal de excelência prescrito, o que faz com que se leve em consideração apenas um grupo seletivo de indivíduos capazes de seguir as doutrinas propostas por suas teorias, deixando, com isso, boa parte da sociedade fora desse âmbito. Rawls considera isso injusto e nos convida a refletir melhor sobre tal tema.

Em nosso entender, tal aporia entre uma concepção racional que liberte o indivíduo dos grilhões doutrinários impostos por uma casta e outra encontra sua origem ainda no nascimento da filosofia e um retrato fiel e clássico desse desenrolar se faz nítido no diálogo platônico *Eutífron*, no qual temos o encontro entre a racionalidade e o misticismo, entre a liberdade de consciência e o fundamentalismo religioso, entre a razoabilidade e a fé cega nos mitos, os primeiros elementos tendo sua representação em Sócrates e os segundos, na personagem de Eutífron. Este, por sua vez, acredita ser capaz de interpretar a vontade dos deuses de forma que é capaz de levar à justiça o seu próprio pai por um crime, o que é objeto de espanto para Sócrates:

Sócrates – Por Zeus, Eutífron! Julgas conhecer assim tão exatamente as coisas divinas, de qualquer espécie que sejam, relativamente ao que é piedoso e ao que é ímpio? Procedendo desta maneira, não temes, ao entregares o teu pai à justiça, que, ao contrário, te suceda estares a cometer um ato ímpio?

Eutífron – De nenhum préstimo eu seria, Sócrates. Nem Eutífron diferiria da maioria dos homens, se não conhecesse tais coisas exatamente (PLATÃO, 1983, 4e).

Tal ato seria uma atitude isenta e louvável por muitas pessoas nos dias de hoje. No entanto, o verdadeiro motivo que o faz exigir justiça contra seu pai é o objeto de escândalo desse diálogo, pois Eutífron possui a soberba de achar que sabe o que é a piedade, ou seja, sabe o que agrada os deuses. Esse é o grande problema a partir do qual Sócrates tenta fazer com que Eutífron reconheça a sua ignorância diante do assunto, pois como alguém pode afirmar saber aquilo que os deuses querem? Ademais, a intenção de Eutífron de acusar seu pai

não revela qualquer sinal de inimizade pessoal, sequer é patente a sua convicção de que o velho fosse culpado. O diálogo não revela o menor indício do desejo do filho de ver o pai condenado. O que move a ação dele é a superstição de evitar a poluição que qualquer crime grave não punido atrai enquanto não for social e individualmente purificado pelo julgamento, “pois a mancha é igual se a ele te associares e fores cúmplice sem te purificares a ti e a ele, acusando-o em justiça” (PLATÃO, 1983, 4c), afirma a personagem do diálogo platônico. Portanto, a motivação de Eutífron, longe de ser racional, é, na verdade, pautada em um emotivismo e um fundamentalismo, do qual se veria escravo até que houvesse feito justiça.

Eutífron – Digo que a piedade é o que eu agora faço: é perseguir os que cometem injustiças – [...] – quer seja pai, mãe ou outro qualquer; e não perseguir é que é a impiedade. Além disso, Sócrates, contempla quão grande é a prova que te vou dar – [...]. Pois os próprios homens a quem acontece reconhecerem Zeus como o melhor e o mais justo dos deuses concordam que ele aprisionou o pai por devorar criminosamente os filhos, concordando, por outro lado, que este mutilou o seu pai por semelhantes razões. Comigo irritam-se por acusar o meu pai de cometer injustiças e assim eles próprios dizem por si coisas contrárias, ao falarem dos deuses e de mim (PLATÃO, 1983, 6a).

Assim, aquilo que é justo para Eutífron está longe de ser considerado justo aos olhos de Sócrates e de toda a corrente racionalista herdeira desse eterno mártir. Nesse sentido, se considerarmos o conceito de **tempo superior** e **tempo secular** de Charles Taylor (2007), trabalhado em nossa terceira seção, teremos que, embora houvesse passado dois milênios entre a aporia de Sócrates e Eutífron, em nosso século ainda estamos debatendo o mesmo problema, a saber, qual é o verdadeiro elemento justificador da justiça? Defendemos que Rawls oferece uma resposta para esse problema em sua teoria da justiça como equidade, uma vez que, como bem retrata Platão (1983) no diálogo *Eutífron*, Sócrates questiona se os deuses escolhem o bem porque ele é bom ou se o bem é bom porque os deuses o escolhem.

Para Baggini (2016), se a primeira alternativa estiver correta, ficará demonstrado que o bem é independente dos deuses (ou independente de Deus, no caso de uma fé monoteísta). O bem simplesmente é bom e é por isso que um Deus bom sempre há de escolhê-lo. Mas, se a segunda alternativa estiver correta, a própria ideia do bem passará a ser arbitrária. Se é pela simples escolha de Deus que algo se torna bom, então o que O impede de escolher a tortura, por exemplo? Claro que essa ideia é absurda, mas apenas porque acreditamos que a tortura é errada e, por esse motivo, Deus jamais a escolheria. Ao aceitar esse fato, no entanto, estamos aceitando que não precisamos de Deus para determinar o que é certo e errado. A tortura é errada não apenas porque Deus não a escolheu, o que significa que o dilema de Eutífron é um argumento muito poderoso contra a ideia de que Deus é necessário à moralidade. De fato, o

raciocínio vai mais além e mostra que Deus não pode ser uma fonte de moralidade sem que a moralidade se torne arbitrária. A história do Ocidente está recheada de fatos para comprovar o quanto as atitudes em nome de Deus podem ser atroz e reprováveis. Por isso, sustentamos que a teoria de Rawls oferece uma resposta a esse problema, como demonstraremos a seguir.

Para entender o que queremos dizer quando afirmamos que, na teoria de Rawls, Deus não pode ser fonte da justiça, é preciso voltar para aquilo que falamos sobre os conceitos do correto, apresentados no §18 de *Uma teoria da justiça*²³. A teoria da justiça como equidade de Rawls se presta apenas à investigação da segunda parte do conceito do correto (dignidade moral), uma vez que seu objeto é a estrutura básica da sociedade, isto é, o sistema de instituições sociais, econômicas e políticas. Desse modo, a concepção de justiça como equidade trabalhada em *Uma teoria da justiça* (2016) e *O liberalismo político* (2011) é apenas um dos componentes do correto.

Em *O direito dos povos*, Rawls (2004) se aventura em uma teoria do correto mais ampla que a teoria da justiça e inclui princípios do direito das nações. Nesse texto, sua pretensão é que sua teoria incida sobre o que diz respeito não só ao papel do Estado, mas das nações, bem como das obrigações e permissões individuais no que concerne à sua concepção de tolerância e liberdade de consciência. Para isso, é necessário esvaziar o fundamento da justiça de qualquer resquício teológico, seja ele metafísico ou fundamentalista. Em suma, o que buscamos demonstrar aqui é que a concepção de justiça rawlsiana é ateuista, pois não só não se fundamenta em uma concepção de bem teológica, como também exclui qualquer concepção teológica da fundamentação dos princípios de justiça. Referimo-nos à concepção e não aos conceitos de tolerância e liberdade de consciência, pois Rawls (2011, §2.3, p.16 n) afirma que “[...]o conceito é o significado de um termo, ao passo que a concepção específica também inclui os princípios necessários para aplicá-la”.

Poderíamos nos questionar se ateísmo quer dizer uma doutrina que nega a existência de Deus, sendo, portanto, uma doutrina metafísica. Como bem dizemos, Rawls exclui que a crença em Deus possa ser fundamento de uma ordem política e de um conceito de justiça. Isso nos leva a um ponto mais profundo: para falar de um não-teísmo de Rawls, isso significaria que o filósofo requereria como fundamento dos princípios de justiça a adesão a uma doutrina contrária à teísta, a doutrina de que Deus não existe. Ora, podemos supor que a teoria de

23 No §18 de *Uma teoria da justiça*, encontramos um diagrama com divisões do conceito daquilo que Rawls (2016) concebe como sendo o correto. No topo do diagrama, o filósofo define os três principais conceitos da ética: o conceito de valor (bem), o conceito do correto e o conceito de dignidade moral. O conceito do correto é dividido em três: o direito das nações, sistemas e instituições sociais e obrigações e permissões individuais.

Rawls pretende dizer que os princípios de justiça não dependem de doutrinas compreensivas, de tipo teológico ou mundivisional, mas que isso não pressupõem, portanto, nem teísmo nem ateísmo. Bem, quanto a essa questão, respondemos que, como é de conhecimento comum, Rawls pertence a uma tradição filosófica dita analítica²⁴, que, por sua vez, se alicerça em fontes pragmáticas e, no caso de Rawls, o que é ainda mais fundamental, em construções heurísticas, sendo essas construções vazias de qualquer fundamento teológico metafísico. Em suma, exigir que a teoria de Rawls apresente um fundamento teológico, dados os seus construtos heurísticos, seria o mesmo que exigir que, dentro de uma preposição lógico-matemática, esteja a prova material da existência de uma entidade divina.

Outro ponto diz respeito ao fato de considerar somente ateia uma concepção que se apresente apenas como metafísica e abertamente contrária à existência de Deus. Ora, em nossa tese, não queremos enredar por esse sentido, pois é claro e nítido que Rawls não se propõe a uma construção metafísica de justiça, mas, sim, a uma construção política, e, para nós, ele dá um passo além de Descartes, que, com seu *cogito*, inaugurou a independência do homem quanto à tutela daquilo que ele poderia conhecer por si mesmo, ou por intermédio divino, e um passo além de Kant, que, com sua ética da autonomia, retirou da ordem divina toda a tutela da boa ação. Nesse sentido, Rawls vai adiante quando concebe que uma concepção pública de justiça, para ser realmente justa, não deve pautar-se em fundamentos teológicos.

Por fim, quanto ao quesito mundivisional, acreditamos que a concepção de Rawls é a mesma de Canotilho (2004), que possui a perspectiva de que a dignidade da pessoa humana (assim como os direitos fundamentais que lhe são inerentes) aponta para a ideia de uma comunidade constitucional (republicana) inclusiva, necessariamente pautada pelo multiculturalismo mundivisional, religioso ou filosófico e, portanto, contrária a qualquer tipo de “fixismo” nessa seara e, para além disso, incompatível com uma compreensão reducionista e até mesmo “paroquial” da dignidade. Por isso, Sarlet (2007) conclui que, certamente, um dos papéis centrais do direito e da filosofia do direito é assegurar, por intermédio de uma adequada construção e compreensão da noção de dignidade da pessoa humana, a superação de

24 Para Maffetone e Veca (2005, p. XI), existe uma “ampla e variada controvérsia sobre a natureza das soluções propostas por Rawls às questões de justiça, que diz respeito à coerência, à plausibilidade ou à validade da teoria da justiça como equidade. [...]. Embora nascida dentro de uma tradição filosófica específica, que poderíamos definir, em sentido lato, como ‘analítica’, a teoria de Rawls constituiu nesses anos um ponto de referência obrigatório para a discussão filosófica, mesmo em relação a tradições de pesquisa em filosofia social e política originalmente diferentes, a começar por aquelas que costumam ser chamadas de ‘continentais’”.

qualquer visão unilateral e reducionista e a promoção e proteção da dignidade de todas as pessoas em todos os lugares.

Demonstraremos, pois, que tal esvaziamento da influência de Deus na vida pública está contido nas concepções de tolerância e em sua relação com o secularismo que Rawls herda de seus predecessores liberais. Ao defender a liberdade de crença, o filósofo de Harvard a coloca como valor superior à fé e, portanto, à crença religiosa a sua concepção de tolerância, fazendo com que os indivíduos, antes de considerar buscar suas próprias concepções de bem, reflitam sobre qual condição é imprescindível para a efetivação de seus objetivos. O exemplo de Sócrates de que tratamos há pouco é seminal, pois ele foi condenado à morte por conta da intolerância, como bem fala do motivo de sua acusação: “Diz que sou um fazedor de deuses. E, como invento novos deuses e não acredito nos antigos, acusou-me por causa disso” (PLATÃO, 1983, 3b). Em uma sociedade intolerante, jamais é permitido que alguém seja livre para modificar as suas crenças pessoais.

O exemplo de Sócrates²⁵ e tantos outros mártires da intolerância é levado em consideração por John Rawls, que, em sua teoria da justiça, leva-nos a reconhecer que a tolerância é um valor superior aos nossos credos e que estes são apenas fatores socialmente contingentes e, portanto, não devem ser fundamentos balizadores da vida em sociedade. Obviamente, essa concepção de tolerância rawlsiana que defendemos diverge um pouco da própria filosofia platônica, a qual nos apresenta uma ideia unívoca do bem, que deveria ser a medida e o parâmetro da vida em sociedade. Trataremos desse aspecto em relação ao secularismo, pois entendemos que este se efetiva no plano social e das instituições públicas, ou seja, nas relações entre os indivíduos pelos quais a tolerância é um fator importante. Portanto, nesta primeira seção, explicaremos que a concepção de secularismo rawlsiana dá um passo além daquela apresentada por Charles Taylor (2007), em *A era secular*, pois a sociedade secular de Rawls é, de certo modo, indiferente às crenças individuais.

Por fim, demonstraremos que a teoria de Rawls, muito embora possua um caráter político, ainda assim se aplica aos indivíduos, pois possui valores morais que devem ser considerados superiores, senão anteriores, às ações das pessoas. Um exemplo disso está na questão dos limites impostos pela teoria de Rawls aos intolerantes e das justificativas que eles podem ter para realizar uma desobediência civil devido à sua liberdade de consciência. Nesse sentido, a teoria da justiça como equidade acaba por ser inserida naquilo que o próprio Rawls

25 É preciso deixar explícito que a concepção socrático-platônica de “divindade” difere radicalmente da concepção vigente à época. Por exemplo, Platão diverge radicalmente de Homero e, assim, da cultura grega como um todo, à medida que, para ele, os deuses são essencialmente bons e, portanto, não possuem sentimentos e atributos tais quais os deuses de Homero. Podemos ver mais disso no livro II de *A República*.

define como sendo os três principais conceitos de ética: o conceito de valor (bem), o conceito de correto e o conceito de dignidade moral. Muito embora o filósofo não busque uma justificação metafísica para isso, dado seu método heurístico da posição original, ele consegue formular uma concepção que pode ser reconhecida racionalmente por todos e, portanto, universalizada, ao menos para aqueles que defendem uma sociedade democrática.

Isso nos faz voltar para o segundo momento desta seção, em que trataremos da autonomia do indivíduo e da liberdade de consciência. Nesse aspecto, ainda seguindo a linha dos três principais conceitos de ética apresentados por Rawls, demonstraremos que a concepção de autonomia e a liberdade de consciência do indivíduo estão diretamente ligadas ao conceito de dignidade moral e que esse é o aspecto mais forte do humanismo rawlsiano. Rawls concebe um ser humano capaz de uma maturidade moral tal que não admite que ninguém decida aquilo que é bom em seu lugar. Com isso, defendemos que o indivíduo rawlsiano quebra com todos os pretensos detentores da verdade revelada ou de salvação das almas, pois ele possui a consciência livre para assumir os compromissos que quiser e para abandoná-los também, de modo que não se prenda a nada além dos princípios de justiça reconhecidos por ele mesmo. Esse indivíduo autônomo de Rawls, como **ser razoável**, reconhece os outros como iguais e, como **ser racional**, entende que todos são livres para buscar suas próprias concepções de bem. Logo, ele não é guiado, primeiramente, por uma entidade divina, mas por princípios racionalmente construídos, os quais, por esse motivo, são capazes de ser reconhecidos por todos aqueles dotados de racionalidade. Assim, não é necessário ter fé, mas razão para fundamentar a vida do indivíduo rawlsiano.

Ao estender esse aspecto da teoria de Rawls para um ambiente social como um todo e até mesmo para as relações entre povos distintos, veremos que a teoria da justiça como equidade avança para as três esferas pelas quais o conceito do correto é dividido: (a) o direito das nações; (b) sistemas e instituições sociais; (c) obrigações e permissões individuais. No primeiro tópico desta seção, trataremos da relação entre a teoria de Rawls e o ponto (b); na segunda, a teoria dele incide sobre o ponto (c); e, na terceira, trataremos da relação da teoria da justiça com o aspecto (a). Faremos isso analisando o que Rawls concebe como sendo um cenário público ou político razoável. Ora, não é preciso avançar muito para entender que, se aplicarmos as concepções de tolerância, liberdade de consciência e autonomia do indivíduo ao aspecto estatal, teremos que um cenário político razoável seria aquele em que o Estado seria laico. Mas não é só isso que a teoria de Rawls pressupõe da relação entre governo e indivíduos. Ele faz com que as nações, até mesmo as teocráticas, reconheçam que, para haver um diálogo razoável entre as partes de um acordo internacional, é necessário que abandonem

suas fundamentações teológicas e adotem concepções liberais. Portanto, um cenário político razoável vai além do simples fato de o Estado não reconhecer uma religião como oficial; acima de tudo, ele deve não pautar as decisões políticas em crenças religiosas. Logo, na teoria da justiça como equidade, não é necessária a existência de Deus para que se pense em justiça no plano social ou entre os povos.

Deixando esses pontos bem definidos, nos voltaremos para um aspecto importante: a defesa de todos os tipos de religião. Em nossa quarta seção, explicitaremos que, em um cenário político-democrático, um ateu, longe de se posicionar intolerantemente contra a crença particular de alguém ou contra a fé em determinado deus, defende, antes de tudo, que as pessoas tenham justamente o direito de buscar sua própria concepção de bem, diferentemente do fundamentalista religioso, que parte do princípio de que só sua crença é verdadeira e, portanto, não admite a existência de demais.

4.1 A LIBERDADE DE CRENÇA E A TOLERÂNCIA LIBERAL

Rougier (1995), em seu livro *Conflito entre o cristianismo primitivo e a civilização antiga*, afirma que o cristianismo espalhou pelo mundo uma forma de intolerância que a Antiguidade greco-romana tinha praticamente ignorado. Trata-se da pior de todas: a intolerância religiosa. A sociedade pagã, porque politeísta, ao admitir a existência de vários deuses, reconhece a legitimidade de todos os cultos dentro dos limites da política dos bons costumes, porém, Voltaire (2006, p. 25), em seu *Tratado sobre a tolerância*, vem nos redimir ao afirmar que “[...]a filosofia, somente a filosofia, essa irmã da religião, desarmou as mãos que a superstição havia por tanto tempo ensanguentado; e o espírito humano, despertando de sua embriaguez, ficou assustado com os excessos a que o fanatismo o havia levado”. Será mesmo que, passados quase 250 anos da morte de Voltaire, o mundo está livre do fanatismo religioso? A resposta óbvia é não, e essa tese tem como norte contribuir para que a filosofia continue sendo essa desarmadora das mãos supersticiosas dos indivíduos que creem cegamente a ponto de destruir a vida do outro em nome de um “paraíso distante”. Começemos, pois, com a relação entre tolerância religiosa e sociedade secular.

Ora, como bem explanamos na nossa terceira seção, Charles Taylor (2007), em *A era secular*, afirma que o secularismo contemporâneo é caracterizado pela grande quantidade de credos e até mesmo de não crentes convivendo no mesmo espaço político. Mas por que, então, persistem as querelas religiosas no Ocidente? Quando se faz referência à liberdade de crença, normalmente se tende a pensar que está a se falar de crença religiosa. Pois bem, o

assunto é mais amplo que isso, dado que a crença religiosa é apenas mais um exemplo dos tipos de crença que os indivíduos podem adotar durante sua vida. Podemos eleger várias crenças particulares, as quais somos capazes de sincretizar de forma coerente, adequando-as e mudando de postura diante delas, se preciso for, durante toda a nossa vida. É sobre esse aspecto de ser livre para crer, ou de deixar de crer em algo, bem como o respeito a essa liberdade, que esta seção de nossa tese vem tratar com mais especificidade. Portanto, este ponto fala de tolerância, a fim de defender que essa concepção política é a principal característica balizadora do secularismo rawlsiano, posto que a tolerância às crenças individuais se dá no âmbito das relações entre os indivíduos e entre as instituições sociais e tais indivíduos. Isso significa que as concepções de tolerância e de liberdade de crença rawlsiana passam, primeiramente, pelo indivíduo, para depois fomentar o Estado. E uma sociedade secular é uma sociedade na qual ninguém leva em consideração as crenças individuais como sendo os fatores preponderantes das relações públicas, uma vez que, para ter uma sociedade democrática (com diferentes modos de vida) e como sistema de cooperação (em que todos se respeitam e colaboram), é necessário que existam valores superiores às crenças individuais, e aqui defendemos que esse valor é a tolerância.

Para iniciar nossa discussão, tomemos o que Luiz Rouanet (2002) fala sobre o início do século XX. Para ele, no presente, há uma divisão latente entre países católicos e protestantes, de um lado, e países muçulmanos, de outro. Assistimos, parafraseando Rouanet, no final do século XX, a um recrudescimento da tolerância de cunho religioso, mais do que de cunho político ou ideológico, que tende a ficar em segundo plano. No entanto, segundo percebemos, tendo se passado quase duas décadas do século XXI, presenciamos um aumento dos conflitos que o autor considerava de segundo plano. A intolerância para com os estrangeiros, *gays*, negros e mulheres é algo comum e corriqueiro que, graças às redes sociais, se tornou ainda mais forte, a ponto de haver defensores de medidas retrógradas até entre as camadas políticas e os meios de comunicação de massa, ou seja, vemos ataques à liberdade de consciência, à liberdade religiosa e à própria condição humana, pela qual, dada a loteria da vida, não somos nós que escolhemos isso, mas somos levados a essa existência pelas condições de nascimento.

Como demonstramos na seção passada, Rawls considera isso injusto, uma vez que esses discursos intolerantes vão de encontro aos direitos das minorias discriminadas e excluídas das políticas públicas, como os povos indígenas, os quilombolas, a comunidade LGBT, as mulheres etc. Por tudo isso, não é de se estranhar que as pessoas não saibam mais que curso seguir no que se refere a questões que outrora eram simples e corriqueiras, como o

respeito aos direitos humanos e à dignidade da pessoa humana. Estamos presenciando uma recapitulação das primeiras décadas do século XX, em que o ódio e a xenofobia dão lugar a discursos totalitários e de ódio contra aqueles que supostamente são acusados pelo mal social que se abate sobre o início do século XXI. Em *Mais de uma luz*, Amós Oz (2017) fala que, quanto mais difíceis e complexas se tornam as perguntas, tanto mais cresce a avidez por respostas simples, respostas com uma única sentença, respostas que apontem sem hesitação os culpados por todos os nossos sofrimentos, respostas que nos assegurem de que, uma vez que eliminemos e exterminemos os malvados, imediatamente todos os nossos tormentos desaparecerão.

‘É tudo consequência da globalização!’, ‘A culpa é dos muçulmanos!’, ‘Tudo isso é por causa da permissividade!’, ou ‘por causa do Ocidente!’, ou ‘por causa do sionismo!’, ou ‘por causa desses imigrantes!’, ou ‘por causa da secularidade!’, ou ‘por causa dos esquerdistas!’ – tudo o que se tem de fazer segundo essas alegações é apagar o que se acha estar sobrando, marcar com um círculo que lhe pareça o mais correto, depois ir lá e matar esse satã (acompanhado dos seus vizinhos ou de quem por acaso estiver por perto), e assim abrir de uma vez por todas os portões do paraíso (OZ, 2017, p. 8).

Dado esse exemplo, podemos afirmar que a contribuição de John Rawls e sua teoria da justiça como equidade para o momento político em que nos encontramos é trazer a concepção de tolerância de volta ao debate democrático, mas de cunho racional e não apelando para o emotivismo populista que está tão em voga no mundo de hoje. Rawls, na década de 1970, parece ter vislumbrado que o que estava se ensaiando eram os alicerces de um início de século XXI intolerante. Na apresentação da quarta edição brasileira da obra magna de Rawls, Álvaro de Vita (2016, p. XI) inicia sua fala afirmando que

há maneiras diversas de justificar o julgamento de que esta é uma das obras fundamentais produzidas no campo da teoria política no século XX. Uma delas consiste em encontrar de chofre em uma área específica da reflexão normativa sobre questões de tolerância, justiça política e justiça distributiva para logo se dar conta de que não é sequer possível formular os problemas, nessa área de investigação, sem partir da teoria formulada por John Rawls em *Uma teoria da justiça*.

Se fosse apenas por essa passagem, nós já teríamos uma boa justificativa para tomar a obra de Rawls como fundamental para o que pretendemos trabalhar neste texto, a saber, a questão da tolerância e da liberdade de crença. Mas, além disso, temos outro ponto a favor da teoria rawlsiana que precisamos deixar claro: trata-se da concepção política que ele utiliza para reger as relações entre as várias concepções conflitantes de bem. Mostraremos aqui o porquê de Rawls fazer uma defesa do liberalismo político, em detrimento das demais formas de organização política. Mas, primeiro, é preciso dizer que ser liberal, no sentido

estadunidense e de alguns países da Europa, refere-se ao pensamento “progressista”, de esquerda ou centro-esquerda, com fortes preocupações igualitárias, no caso de Rawls. Em outros países da América Latina, como o Brasil, o termo “liberalismo” possui uma conotação de pensamento de direita ou centro-direita, estando associado à manutenção do *status quo*.

Por isso, para desfazer qualquer embaraço e para entender a relação existente entre a concepção de tolerância defendida por Rawls e aquilo que defendemos por secularismo, precisamos interpretar que, para esse filósofo, a ideia central de sua teoria da justiça é articular de forma sistemática as razões pelas quais nós deveríamos considerar razoável determinada configuração de valores políticos ou de justiça política e social. Isso significa que, para Rawls, questões relacionadas às doutrinas morais, filosóficas e religiosas, ou seja, àquilo que ele chama doutrinas abrangentes, devem ser levadas em consideração apenas quanto à sua relação pessoal com cada indivíduo e não com a questão de uma comunidade ou sociedade como um todo. Logo, como indivíduo, você é livre para seguir apenas as doutrinas morais, filosóficas e religiosas que escolhe para si mesmo e não tem o direito de impô-las a outras pessoas. Desse modo, deve tolerar que os outros sejam livres para buscar suas próprias concepções de bem, sem criar obstáculos para eles.

Tal posicionamento teórico é mantido em seus textos posteriores a *Uma teoria da justiça*, como forma de preservar o horizonte argumentativo de sua filosofia política. Nesse sentido, Rawls começa a desenvolver a ideia de que uma análise da justiça de cunho liberal seria mais bem entendida como uma concepção política. Em outras palavras, sua concepção política de justiça baseia-se em valores políticos e não deveria ser apresentada como parte de uma doutrina filosófica, religiosa ou moral “abrangente”, muito embora Thadeu Weber (2013, p. 174) afirme que essa é uma concepção liberal que adquire um aspecto moral, uma vez que

os valores da concepção política de justiça são o mínimo essencial e não são incompatíveis com os valores morais e religiosos. O essencial está no estabelecimento da prioridade do primeiro princípio, o dos direitos e liberdades básicos, em relação ao segundo princípio, o da justiça distributiva. Isso mostra que Rawls, na sua concepção política de justiça, não consegue desvincular-se totalmente de uma fundamentação moral. Busca valores políticos compatíveis (ou que não são conflitantes) com outros valores.

Contudo, vale aqui ressaltar, a despeito do que defende Weber (2013), que fazemos uma leitura de que, embora Rawls busque valores políticos compatíveis (ou não conflitantes) com outros valores, eles são superiores aos valores morais, uma vez que estes são apenas considerados como fazendo parte do arcabouço das concepções de bem individuais que cada cidadão membro de uma sociedade democrática plural possui. Logo, os valores de Rawls são

superiores, ou mais legítimos, posto que são fundamentos para uma comunidade política, e não fundamentos dos indivíduos como membros de um grupo qualquer. Estes são livres para escolher seus fundamentos morais, religiosos e filosóficos, desde que respeitem os valores políticos que Rawls propõe.

Essa é uma ideia central na obra *O liberalismo político*, em que Rawls (2011) afirma que a permanência do sistema democrático depende da existência de consenso social acerca de determinadas questões. Para distingui-lo das simples convenções habituais, denomina-o consenso sobreposto (*overlapping consensus*), que assegura a convivência entre as diferentes religiões, concepções morais e filosóficas. Rawls utiliza-se desse recurso por saber que nem sempre as relações sociais, pautadas nos credos religiosos e nas convicções pessoais, foram amistosas assim. Por exemplo, antes de ser pactuada a tolerância religiosa, protestantes e católicos confrontavam-se com armas na mão. A suposição era de que, para sobreviver, um grupo deveria destruir o outro. Como bem expõe Voltaire (2006, p. 24), em seu *Tratado sobre a tolerância*, “o furor que inspirou o espírito dogmático e o abuso da religião cristã mal entendida derramou tanto sangue, produziu tantos desastres na Alemanha, na Inglaterra e mesmo na Holanda como na França”. Para que tais conflitos cessassem, foi necessária a aceitação mútua de determinado consenso em torno de valores comuns. Assim exemplifica o pai da tolerância:

Ninguém em Londres teme que as querelas dos presbiterianos e dos episcopais por uma liturgia e por uma veste litúrgica derramem o sangue de um rei no cadafalso. A Irlanda, povoada e rica, não verá mais seus cidadãos católicos sacrificar a Deus durante dois meses os cidadãos protestantes, enterrá-los vivos, enforcar as mães, amarrar as filhas no pescoço das mães e vê-las expirar juntas; abrir o ventre das mães grávidas, extrair os filhos semiformados e dá-los de comer aos porcos e aos cães; colocar um punhal na mão dos prisioneiros algemados e empurrar os braços deles contra o ventre de suas mulheres, de seus pais, de suas mães, de suas filhas, imaginando torna-los reciprocamente parricidas e condená-los todos, exterminando-os a todos (VOLTAIRE, 2006, p. 24-25).

Um exemplo dessa suspensão de juízo, no que diz respeito aos credos individuais, é um fato ocorrido no Brasil após a chegada da família real portuguesa ao Rio de Janeiro em 1808, que, por contar com a “ajuda” dos ingleses para se livrar de ser destronada por Napoleão, abriu algumas concessões, como a garantia do direito de liberdade religiosa. Numa decisão até então inédita nos domínios de Portugal na América, os protestantes ingleses passaram a ter autorização para erguer templos religiosos, desde que essas capelas e igrejas se assemelhassem a domicílios particulares e não tocassem sinos para anunciar cultos religiosos. Aqui temos um exemplo de que, por mais conservadora que seja uma sociedade, ao fazer-se relacionar com outra mais liberal, os valores da tolerância e, portanto, do liberalismo

prevalecem diante dos credos religiosos. Portanto, no que tange às questões políticas, os credos religiosos, bem como as convicções pessoais, devem estar afastados das decisões políticas, posto que não são pautados na autonomia dos indivíduos e, conseqüentemente, suprimem a liberdade desses mesmos indivíduos, como afirma Rawls (2011, p. 24):

A gravidade do problema reside no fato de que uma sociedade democrática moderna não se caracteriza apenas por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes. Nenhuma dessas doutrinas é professada pelos cidadãos em geral. Nem se deve esperar que, num futuro previsível, uma ou outra doutrina razoável chegue a ser professada algum dia por todos os cidadãos, ou por quase todos. O liberalismo político pressupõe que, para propósitos políticos, uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, e, ainda assim, incompatíveis, seja o resultado normal do exercício da razão humana dentro da estrutura das instituições livres de um regime democrático constitucional. O liberalismo político pressupõe também que uma doutrina abrangente e razoável não rejeita os princípios fundamentais de um regime democrático.

Nessa passagem, temos linhas reveladoras do distanciamento de Deus que Rawls exige que se faça no campo político, como, por exemplo, quando ele afirma que seu tipo de liberalismo político pressupõe que, para atingir os propósitos políticos de convivência pacífica, é necessário que se tolere uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis. A palavra-chave aqui é **razoáveis**, pois, como já tratamos, ser razoável é estar disposto a cumprir um acordo desde que todos também o façam. Logo, antes de confessar um credo, o indivíduo rawlsiano deve ponderar se sua crença permite que os demais indivíduos sejam livres para seguir suas próprias crenças. Assim, a tolerância se sobrepõe à fé religiosa individual, pois permite que até mesmo crenças incompatíveis sejam toleradas, uma vez que o que define isso é o resultado normal do exercício da razão humana, e não uma “suposta verdade revelada por Deus”. Isso acontece porque, como expressa Weber (2013, p. 127),

se os princípios de justiça são resultados de um processo de construção e se os cidadãos são agentes dessa construção, algumas qualidades são indispensáveis para efetuar esse procedimento. [...]: a capacidade de ter um senso de justiça (a capacidade de ser razoável) e a capacidade de formar uma concepção de bem (de ser racional).

Desse modo, temos que uma sociedade, aos moldes que Rawls defende, deve ser pautada em leis e atos humanos, e não em leis divinas. Por isso, seu liberalismo político pressupõe também que uma doutrina abrangente e razoável não rejeita os princípios fundamentais de um regime democrático. A democracia é um valor superior à crença em Deus, pois uma doutrina religiosa só é admitida se, e somente se, se adapta aos valores democráticos. Do contrário, não podemos tolerar aqueles que não nos toleram, uma vez que, assim que algum grupo político que baseie suas decisões em dogmas e superstições

emotivistas chegue ao poder, todas as demais esferas públicas estarão em risco de cair sob o jugo de justificativas irracionais e igualmente dogmáticas. Vide o exemplo que Voltaire (2006, p. 27) dá para se referir aos cristãos em favor de um monarca chinês e ao receio que este tinha de ver a sua instituição imperial ruir diante do verme que o dogmatismo supersticioso do cristianismo intolerante implanta na sociedade, tal como fez em Roma:

É verdade que o grande imperador Yung-Xing, talvez o mais sábio e o mais magnânimo que a China tenha tido, expulsou os jesuítas, mas não era porque fosse intolerante, ao contrário, porque os jesuítas o eram. Eles mesmos, em suas *Cartas curiosas*, relatam as palavras que esse bom príncipe lhes dirige: ‘Sei que sua religião é intolerante, sei o que vocês fizeram em Manila e no Japão; enganaram meu pai, não esperem enganar a mim’. Lendo todo o discurso que dignou proferir a eles, descobriremos o mais sábio e o mais clemente dos homens.

Em sua obra *Justiça como equidade: uma reformulação*, Rawls (2003a, p. XVIII) reafirma que, além da introdução da própria noção de uma concepção política de justiça, precisamos da “[...] ideia de um consenso sobreposto de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, ou parcialmente abrangentes, a fim de formular uma concepção mais realista de uma sociedade bem-ordenada, dado o pluralismo de tais doutrinas numa democracia liberal”. Assim, a concepção política de John Rawls é liberal no sentido de defender a democracia dos ataques da heteronomia teocrática e do fanatismo do outro, bem como de buscar garantir que os indivíduos continuem a manter sua dignidade como pessoas, para que tenham suas ações pautadas na autonomia e não em leis externas às suas próprias vontades oriundas de algum dogma injustificável racionalmente ou de algum constrangimento externo que os force a agir ou acreditar em algo diferente daquilo que buscam para si. Por isso, Rawls utiliza o recurso da posição original (um recurso heurístico puramente racional) para garantir que os acordos que as partes tomam em relação umas às outras para eleger os princípios de justiça possuam um procedimentalismo puro. Nesse sentido, em *Uma teoria da justiça*, expõe o seguinte:

Em conclusão, deverei supor que as partes na posição original são mutuamente indiferentes: elas não estão dispostas a sacrificar seus interesses em benefício dos outros. A intenção aqui é imitar a conduta e os motivos dos homens em casos onde surgem questões de justiça. Os ideais espirituais de santos e de heróis podem ser tão irreconciliáveis entre si quanto quaisquer outros ideais. Os conflitos na busca desses ideais são os mais trágicos de todos. Assim, a justiça é virtude de práticas nas quais há interesses concorrentes, e as pessoas se sentem habilitadas a impor seus direitos umas às outras. Em uma associação de santos que concordassem com um ideal comum, se tal comunidade pudesse existir, disputas sobre a justiça não ocorreriam. Cada um trabalharia abnegadamente para um objetivo determinado por sua religião comum, e a referência a esse objetivo (supondo que ele fosse claramente definido) resolveria todas as questões da justiça. Mas uma sociedade humana é caracterizada pelas circunstâncias da justiça. A explicação dessas condições não envolve nenhuma

teoria particular da motivação humana. Em vez disso, seu objetivo é refletir, na descrição da posição original, as relações dos indivíduos entre si, relações estas que preparam o cenário para as questões da justiça (RAWLS, 2016, p. 140).

Em suma, Rawls entende que todas as pessoas são egoístas e, portanto, consideram mais importante buscar realizar as suas próprias concepções de bem, em detrimento de impor a sua vontade pessoal a outras pessoas. Logo, o princípio da liberdade é crucial, pois, em vez de elas escolherem um princípio teológico ao qual submetam as demais de acordo com a sua vontade, vão querer a garantia de que primeiramente terão a liberdade para fazer realizar as suas próprias vontades. Afinal, realizar aquilo que acham melhor para si é mais importante do que impor aquilo que consideram correto para as outras pessoas.

Ainda em *Uma teoria da justiça*, Rawls (2016, p. 19) afirma que “[...] a posição original é o *status quo* inicial apropriado para assegurar que os consensos básicos neles sejam equitativos”. Bertrand Guillarme (1999, p. 107, tradução nossa) complementa explicando que “a posição original caracteriza-se por ser um procedimento deontológico de representação que formula uma visão democrática de relações sociais orientadas pela norma de reciprocidade”, ou seja, a posição original é a condição ideal de realização de um acordo entre partes que buscam a maneira mais justa de escolha dos princípios de justiça que conduzirão a vida dos indivíduos em sociedade, seja mediante instituições, seja pelas próprias ações desses indivíduos, uma vez que reconheçam e cumpram sua parte no acordo inicial. Dessa forma, uma escolha justa dos princípios de justiça se dá quando:

[...] uma concepção da justiça é mais razoável do que outra, ou mais justificável no que diz respeito à ‘justiça como equidade’, quando pessoas racionais na situação inicial escolhem seus princípios para o papel da justiça preferindo-os aos de outra concepção (RAWLS, 2016, p. 19).

Aqui, traduzimos essa concepção justa por uma concepção erguida nos pilares do secularismo, laicismo e o não-teísmo, pois só se pode ser justo se não há predileção por nenhuma crença publicamente reconhecida. Tomemos como exemplo o pluralismo moral e religioso, que constitui uma condição permanente da sociedade contemporânea. A teoria de Rawls preconiza que um Estado justo não pode impor a seus cidadãos uma visão única do bem, da excelência humana ou daquilo que tem um valor moral supremo. Portanto, a tolerância com relação aos fins últimos é uma condição para o respeito mútuo entre cidadãos que divergem em suas concepções morais individuais e “doutrinas abrangentes do bem”. Esse é, sem dúvida, um componente importante da concepção de liberdade articulada na teoria da justiça como equidade. No sentido político prático, para um Estado ser justo, deve reconhecer a sociedade como secular e se manter o mais laico possível. Já no que diz respeito às decisões

individuais e à proteção das liberdades individuais, as partes na posição original, dada a sua autonomia, devem se livrar de qualquer influência teológica e escolher os princípios de justiça de forma ateísta, isto é, sem partir de nenhuma noção de credo religioso como justificativa, pois, como os credos religiosos são contingentes e excludentes entre si, seria complexo alcançar princípios de justiça válidos para todos. Dessa forma, Rawls propõe que, para que haja acordos justos entre as partes, não se insira a existência de Deus, ou de mandamentos divinos, como hipótese de modelo de justiça.

No artigo *Rawls on the relationship*, Amy Gutmann (2003) afirma que, embora o ideal rawlsiano seja socialmente construído com o propósito de conceituar uma ordem política justa, não é menos importante moralmente por essa razão. Um sistema social cooperativo pode ser socialmente construído para o melhor ou para o pior. Para torná-lo melhor, precisamos perguntar o que justificaria um sistema social que reivindica a autoridade para impor o poder coercivo do Estado e a lei artificial sobre seus membros. Sabemos que Rawls sugere como parte de um aparelho de justificação a ideia de uma posição original em que todos nos imaginamos como pessoas livres e iguais, sem identidades sociais mais particulares – não sabemos se somos homens ou mulheres, ricos ou pobres, cristãos, judeus, muçulmanos ou ateus. Isso significa que, para Gutmann (2003), os princípios defendidos na posição original satisfazem apenas o nosso interesse próprio, o que é algo desejado por todos os membros do acordo, posto que gostariam de ter seus objetivos de vida alcançados de forma plena. De fato, o interesse de todos é que nenhum de nós, como parte que argumenta a partir dessa posição racional, invoque os interesses particulares trazidos de fora, ou seja, as crenças religiosas individuais não podem ser elementos balizadores de um acordo coletivo que vise à cooperação social mútua, mas apenas fontes individuais de concepções de bem com as quais podemos nos comprometer como indivíduos que respondem por si mesmos, jamais exigindo que outras pessoas sejam obrigadas a cumprir os mandamentos de um credo que elas não abraçam por vontade própria.

Já sabemos que Rawls (1999a, p. 390, tradução nossa) não acredita “que uma concepção moral geral possa fornecer uma base publicamente reconhecível para uma concepção de justiça num estado democrático moderno”. Essa descrença na existência de uma concepção de bem única, ou que possa ser reconhecida por todos os membros de uma sociedade, é o que faz com que a noção de tolerância seja tão importante na teoria da justiça, vindo da filiação que Rawls adota. Estamos falando dos filósofos liberais e, em especial, dos contratualistas, dos quais o filósofo estadunidense se pretende precursor. Dentre eles, Rawls

busca inspiração para sua noção de tolerância em Locke e Rousseau abertamente e, de forma indireta, em Kant. Por isso, usa-os como exemplos, citando-os:

Rousseau pensava que os cidadãos julgariam impossível conviver em paz com aqueles que consideravam amaldiçoados, uma vez que amá-los equivaleria odiar a Deus que os pune. Acreditavam que aqueles que consideram outros amaldiçoados deviam atormentá-los ou convertê-los e, portanto, não se pode crer que as seitas que pregam essa fé preservarão a paz na sociedade. Rousseau não toleraria, então, as religiões que afirmassem não haver salvação fora de igreja. Mas as consequências de tal convicção dogmática suposta por Rousseau, não são confirmadas pela experiência. [...] Locke e Rousseau limitavam a liberdade com base no que supunham ser consequências claras e evidentes para a ordem pública. Se os católicos e os ateus não deveriam ser tolerados, isso acontecia porque parecia evidente que não se poderia confiar que tais pessoas respeitassem os compromissos da sociedade civil (RAWLS, 2016, p. 265-266).

Encontramos exemplos dessa influência rousseauiana na filosofia política de Rawls na explicação que Falabretti (2008) nos traz sobre a sociedade civil concebida por Rousseau como o lugar onde se dão as faces do conflito. Para ele, a novidade da concepção rousseauiana “[...] consiste, antes de tudo, em mostrar que a principal característica da sociedade civil é se apresentar como um meio que utiliza o conflito para harmonizar os interesses privados dos cidadãos ou, ainda, para fazer os cidadãos agirem em função do poder político instituído” (FALABRETTI, 2008, p. 30). Ora, isso serve para mostrar que a noção de sociedade nasceu como uma forma de o ser humano regular e manter relações de conflitos e, portanto, para ser o reino da tolerância. Se, em Hobbes, temos uma sociedade que não tolera a violência, em Rousseau temos uma sociedade que administra os conflitos em nome da boa convivência entre os diferentes. Portanto, afirma Falabretti (2008, p. 30), “[...] no interior da sociedade civil, todos os conflitos possíveis são insuflados: entre particulares; entre os cidadãos o Estado e a vontade particular dos governos ou das associações privadas”.

Nesse sentido, no que se refere à nossa tese, o fator importante em defender a liberdade de crença é reconhecer que sua crença é só mais uma dentre as várias existentes numa sociedade plural e, desse modo, existe um valor superior a todas as crenças: o valor da tolerância. Em Rawls, isso se dá pelo princípio da justiça da liberdade atrelado à racionalidade do indivíduo (capacidade de buscar uma concepção de bem) e à razoabilidade (senso de justiça). Esse senso de justiça equipara todas as concepções de bem como sendo igualmente válidas desde que sejam razoáveis. É isso que determina se alguém é livre ou não para realizá-las. Logo, Rawls responde à pergunta de Sócrates a Eutífron sobre se aquilo que é bom é bom em si ou só é bom se é escolhido pelos deuses, uma vez que, como bem indaga Sócrates a Eutífron, “[...] por que se irritam os deuses, Eutífron; por que estão em dissensão uns com os outros e entre si se odeiam uns aos outros?” (PLATÃO, 1983, 7b).

A pergunta pode parecer infantil, mas, em uma sociedade democrática contemporânea, ela é crucial, dada a pluralidade existente entre as concepções de bem que os indivíduos podem escolher. Nesse diálogo, temos representadas duas vertentes de pensamentos divergentes e tratadas muitas vezes como irreconciliáveis: “[...] temos Sócrates contra Eutífron: racionalidade contra autoridade, constituindo modos mutuamente exclusivos de operar a relação entre indivíduo e a comunidade que o integra” (SANTOS, 1983, p. 29). No entanto, o fato é que ambos os lados devem partilhar algo em comum, do contrário o diálogo entre as partes jamais seria possível. Nesse sentido, já se tem um elemento de superioridade que integra a relação entre eles, a saber, o reconhecimento do outro como livre e igual. Isso já é uma fonte inicial de tolerância que serve como princípio para as relações sociais que se dão no âmbito político, pelo menos. O que diferencia ambos é o fato de que, para Eutífron, as normas definidas dimanam da sua autoridade – socialmente reconhecida –, na exata medida em que deriva da autoridade divina, sendo, pois, uma ética autoritária, fundada numa metaética igualmente autoritária, que converge na sua pessoa, que se qualifica como intérprete da vontade dos deuses e executor da justiça divina. Por sua vez, Sócrates objeta a isso o seu princípio da racionalidade, o qual se apresenta do seguinte modo: se as normas que regulam a ação humana (sejam as de Eutífron ou dos deuses) são racionalmente aceitáveis, devem se sustentar em um terreno racionalmente defensável. Por isso, sustentamos que o problema socrático daquilo que é agradável ou não aos deuses é retomado por Rawls, não para dar uma resposta, mas para dizer que a solução independe de uma imposição autoritária, mas da garantia da liberdade de se buscar aquilo que se acredita ser melhor para si.

O posicionamento de Eutífron, longe de ser algo ultrapassado, faz-se muito presente nos dias de hoje e nos remete ao famoso §35 de *Uma teoria da justiça*, intitulado “A tolerância para com os intolerantes”, em que Rawls (2016) questiona se uma seita intolerante teria o direito de se sentir injustiçada quando tem seus direitos caçados sem razão suficiente para tal e em que condições as seitas tolerantes têm o direito de não tolerar as intolerantes. Sua resposta é que “[...] não se pode reconhecer como vinculadora para os cidadãos em geral nenhuma interpretação específica da verdade religiosa, nem se pode concordar que deve haver uma única autoridade com o direito de resolver as questões de doutrina teológica” (RAWLS, 2016, p. 267-268). Continua o filósofo estadunidense:

Essa liberdade, assegurada pela justiça, pois é, imprescindível: uma pessoa sempre está livre para mudar de religião e esse direito não depende de ter exercido suas capacidades de escolha regularmente ou de forma inteligente. Podemos observar que ter uma igual liberdade de consciência é compatível com ideia de que todos devem

obedecer a Deus [seja ele qual for] e aceitar a verdade [seja ela qual for] (RAWLS, 2016, p. 268).

Portanto, não há que se temer a intolerância, pois, se existe uma constituição justa, não há razão para negar liberdade ao intolerante; pelo contrário, “[...] já que existe uma constituição justa, todos os cidadãos têm um dever natural de justiça de preservá-la. Não somos dispensados desse dever sempre que outros se disponham a agir de maneira injusta” (RAWLS, 2016, p. 269). Em outros termos, “[...] a afirmação de que o intolerante não deveria ter do que se queixar ao lhe ser negada a liberdade igual não é suficiente para que esta efetivamente seja negada, ao menos que o seu comportamento ponha em risco a estabilidade da sociedade democrática liberal” (ROUANET, 2002, p. 60).

Aqui podemos nos voltar para quais justificativas Rawls apresenta para que não se admitam os argumentos de que grupos intolerantes sejam perseguidos. Para entender isso, é necessário nos voltarmos para aquilo que ele considera uma desobediência civil justificada. Em *Uma teoria da justiça*²⁶, Rawls (2016, p. 404) define a desobediência civil como “[...] um público, não violento, consciente e não obstante um ato político, contrário à lei, geralmente praticado com o objetivo de provocar uma mudança na lei e nas políticas do governo”. Um dos elementos constitutivos dessa definição está no tipo de sociedade à qual a desobediência civil da teoria rawlsiana se refere, pois, para ele, “essa teoria se concebe apenas para o caso particular de uma sociedade quase justa, uma sociedade que é bem-ordenada em sua maior parte, na qual todavia acontecem sérias violações da justiça” (RAWLS, 2016, p. 402). Para que isso aconteça, é necessário, primeiramente, que se viva em uma sociedade que possua uma “autoridade democrática legitimamente estabelecida” (RAWLS, 2016, p. 402). Com isso, Rawls (2016, p. 402) deixa claro que sua teoria “não se aplica a outras formas de governo nem, exceto incidentalmente, a outras formas de dissensão ou resistência”. Para que, em uma sociedade democrática, um grupo ou indivíduo se volte contra as instituições e as leis, é preciso haver um apelo público, ou seja, uma justificação política e não pautada em convicções morais pessoais ou religiosas, pois estas não têm valor de justificação, uma vez que são contingentes e não reconhecidas por todos os membros de uma sociedade democrática.

26 Rawls, em suas obras posteriores, limita-se a fazer algumas notas se referindo ao seu §55, que trata da definição de desobediência civil, como podemos perceber na nota 17 de *O liberalismo político*, quando se refere à ideia de um consenso sobreposto, afirmando que esta “[...] foi apresentada em Teoria, [...], como forma de minorar as condições para a razoabilidade da desobediência civil numa sociedade democrática aproximadamente justa” (RAWLS, 2000, p. 57). Ele também faz uma nota sobre a desobediência civil em seu livro *Justiça e democracia*, desta vez se referindo a uma concepção de sociedade democrática quase justa, afirmando que “essa ideia foi introduzida em TJ, [...], a fim de tornar mais débeis as condições de uma desobediência civil razoável numa sociedade democrática quase justa” (RAWLS, 2000, p. 205).

Portanto, os únicos valores que um grupo intolerante pode reclamar como injustos são aqueles injustos para todos os membros da sociedade. Eles não podem, com seu reclame, pretender um tratamento diferenciado por parte do Estado, pois isso feriria o princípio da igualdade democrática. Quanto a isso, Rawls (2016, p. 403) se questiona: “[...] em que ponto o dever de obedecer a leis estabelecidas por uma maioria do legislativo (ou por iniciativa do executivo com apoio da maioria) deixa de ser obrigatório, em vista do direito de defender as liberdades pessoais e do dever de se opor à injustiça?”. Esse questionamento serve para demonstrar que ele compreende a necessidade da desobediência civil dentro de um espectro de limitações. Nesse sentido, os desobedientes devem usar meios para exprimir pública e discursivamente o seu descontentamento em relação às leis e políticas que, conforme eles, afetam o estado de cooperação e a coordenação social. Assim, a desobediência não é apenas a rejeição da lei, mas também uma espécie de diálogo com o sistema político, com os governantes e com todos os concidadãos.

É óbvio que Rawls dá as condições razoáveis (ou pressupostos) à prática da desobediência que desenvolve em sua teoria da justiça como equidade e nenhuma delas envolve crenças religiosas ou condutas morais pessoais. A primeira condição diz respeito às graves infrações ao princípio da liberdade igual e da igualdade equitativa de oportunidades²⁷. Uma vez que esses princípios garantem as liberdades básicas fundamentais, a desobediência civil está autorizada em caso de violação deles. Rawls apresenta um exemplo de quando se nega o direito a determinadas minorias de votar ou ocupar cargos públicos; a recusa de prestar tratamento igual às pessoas livres e iguais viola o primeiro princípio. Embora a violação dos dois princípios autorize uma desobediência civil, para o filósofo basta a violação do primeiro, posto que ele é o “[...] objeto mais apropriado da desobediência civil”, uma vez que o princípio da liberdade “[...] define o *status* comum da cidadania igual dentro de um regime constitucional e está na base da ordem política” (RAWLS, 2016, p. 413). O princípio da

27 Em contraposição a Rawls, Dworkin (2000), em *Uma questão de princípios*, apresenta uma concepção de desobediência civil abrangente e substancial. Dada a sua importância, pode ser descrita por considerar não somente as motivações políticas, mas também as motivações pessoais e/ou morais para justificar a desobediência civil. Nessa obra, ele admite três tipos de desobediência civil: a baseada na integridade, a fundada na justiça e a justificada politicamente. Pela primeira, admite-se que, por razões de consciência, se pode desobedecer; a segunda é uma estratégia de oposição que visa a modificar uma política da maioria que oprime a minoria; a última caracteriza-se por ser uma ação coordenada para reverter uma política “perigosamente imprudente”. No entanto, Dworkin (2002), em *Levando os direitos a sério*, não distingue desobediência civil de objeção de consciência, pois não aceita a tese rawlsiana de que a primeira se caracteriza por ter fundamento político, enquanto a segunda não necessariamente o tem. Para evidenciar tal entendimento, afirma que “[...] as pessoas têm o dever de obedecer à lei, mas têm também o direito de seguir sua consciência sempre que esta estiver em conflito com tal dever” (DWORKIN, 2002, p. 288).

liberdade igual é, portanto, o fundamento primordial para que a sociedade funcione como um empreendimento cooperativo, estipulando a igualdade entre os cidadãos.

A segunda condição para a defesa de uma ação deliberada de desobediência é o esgotamento dos recursos políticos, sejam eles institucionais, ou não, ou legais. Nas circunstâncias em que os expedientes adequados já foram esgotados, como, por exemplo, o apelo à maioria, assim como as formas legais admitidas pelo Estado, e após esses recursos terem sido todos utilizados e, ainda assim, os apelos não surtirem o efeito necessário e desejado, o indivíduo acaba sendo coagido a apelar para a desobediência civil como último recurso. É importante frisar que Rawls aponta, primeiramente, para a existência de uma obrigação (natural ou política) de antes usar os meios de oposição política e legal. Contudo, em alguns casos, o referido dever pode ser dispensado em prol da urgência da demanda em questão, como o exemplo que ele dá quando fala de desobediência civil e de objeção de consciência, se referindo às distinções de gênero e raça: “[...] esperamos que numa sociedade bem-ordenada em condições favoráveis, com liberdades básicas iguais e igualdade equitativa de oportunidades garantidas, gênero e raça não determinem pontos de vista relevantes” (RAWLS, 2003a, p. 93). Rawls (2003a, p. 93), portanto, tem consciência de que a sua teoria da justiça como equidade, assim como outras concepções liberais semelhantes a ela, “seriam por certo seriamente defeituosas se carecessem dos recursos para articular os valores políticos essenciais para justificar as instituições legais e sociais necessárias para garantir a igualdade das mulheres e das minorias”.

Temos, pois, que um intolerante, individualmente ou em nome de seu grupo, não poderá reivindicar o direito de desobediência civil se suas reivindicações não forem publicamente reconhecidas e válidas para beneficiar todos os membros da sociedade, e não apenas seu grupo. E se o intolerante alegar que ou ele ou seu grupo está sofrendo repressão pelo fato de estar tendo sua liberdade de consciência tolhida? O que Rawls tem a dizer quanto à objeção política pautada na consciência do indivíduo? Bem, Rawls (2016) define a objeção de consciência como desobediência a uma injunção legal ou a uma ordem administrativa mais ou menos direta. Um exemplo disso está na recusa de um pacifista de servir às forças armadas; esse pacifista pode, “[...] por razões de consciência, recusar-se a cumprir seu dever de entrar para as forças armadas durante uma guerra específica, argumentando que os objetos do conflito são injustos” (RAWLS, 2016, p. 422). Para isso, basta alegar, por exemplo, que a suposta guerra visa a uma vantagem econômica ou um poder nacional com o qual ele não concorda. Logo, ele não pode ser obrigado pelo Estado a lutar em uma guerra com a qual não concorda, pois “não se pode interferir na liberdade básica dos cidadãos para atingir esses fins.

E, naturalmente, é injusto e contra as leis internacionais atacar a liberdade de outras sociedades por essas razões” (RAWLS, 2016, p. 422).

No entanto, de acordo com Rawls (2016, p. 408), a objeção de consciência “[...] não é uma forma de apelo ao senso de justiça da maioria”. Isso significa que, ao apelar para uma ação de desobediência civil com base na sua consciência pessoal, o indivíduo não precisa, necessariamente, invocar as convicções políticas partilhadas pela sociedade; logo, não é uma ação praticada publicamente, pois parte de uma convicção pessoal do indivíduo. “Os objetores não procuram o entendimento mútuo, nem firmam sua causa, apenas manifestam sua posição, recusando-se a realizar aquilo que está sendo ordenado” (TRAMONTINA; MOZETIC, 2012, p. 125). Outro aspecto da objeção de consciência é que ela não se fundamenta necessariamente em princípios políticos, mas pode se amparar em princípios religiosos ou de outra natureza que divergem da ordem constitucional. Isso a diferencia diretamente da desobediência civil, posto que esta se caracteriza por ser “[...] um apelo a uma concepção de justiça partilhada pela sociedade, ao passo que a objeção de consciência pode ter outros fundamentos” (RAWLS, 2016, p. 409).

Tendo deixado isso claro, é preciso levar em conta que Rawls tem como fundamento a ideia de que a sociedade é um empreendimento cooperativo, fundado sobre certas regras públicas obrigatórias, as quais são concebidas para promover o bem dos que fazem parte dela e derivadas de princípios de justiça que foram escolhidos em uma situação inicial equitativa. Logo, a objeção de consciência vai na contramão dessa concepção de sociedade, de modo que

não se pauta, necessariamente, por motivos de ordem política, carece de publicidade, não é discursiva, nem reconhece, ou, pelo menos, não utiliza os mecanismos institucionais de manifestação existentes na sociedade. Sua característica fundamental é não estar fundada exclusivamente em razões de cunho político, nem retratar juízos de forma ponderada. O objetor não está preocupado em dialogar com seus concidadãos, não considerando a base comum socialmente compartilhada (TRAMONTINA; MOZETIC, 2012, p. 125).

Essa passagem serve para demonstrar a carência da razoabilidade dos atos pautados na objeção de consciência e, muito embora Rawls fundamente as ações dos indivíduos em sociedade na liberdade, esta deve ser a liberdade igual. Portanto, as objeções de consciência teriam um freio, que seriam a razoabilidade das ações dos indivíduos e a concepção pública de justiça, uma vez que a razoabilidade diz se as razões pelas quais suas ações são justificadas devem valer para todos os membros da sociedade ou somente para determinado grupo de indivíduos – algo que um intolerante jamais defenderia, posto que busca apenas valer seu

ponto de vista, em detrimento dos demais. Assim, em uma sociedade democrática, os intolerantes não podem ser tolerados como voz política.

Entretanto, a desobediência civil é a forma como as minorias podem se dirigir à maioria que detém o poder político, exigindo dela que respeite os princípios de justiça que regulam a Constituição e as instituições públicas. O palco onde essa peça se desenvolve é o campo público, pois a publicidade do ato de desobediência civil é o que garante a transparência e exprime a profundidade de consciência daqueles que a promovem como uma reivindicação pautada em princípios justos. Ela indica que não há intenções secretas, ou vis, senão aquelas que estão claramente expostas, pois

da publicidade do ato deriva seu caráter não violento. Como a desobediência civil é um ato de apelo ao público, feito em público, é expresso em forma de argumentos. A sensibilização do outro ocorre via discurso, não pelo uso da violência, que é incompatível com o apelo público. Ato violento, geralmente ferem as liberdades civis das outras pessoas. De acordo com o argumento rawlsiano, quando as liberdades civis dos outros cidadãos são afetadas o ato perde o status de desobediência civil (TRAMONTINA; MOZETIC, 2012, p. 124).

Até aqui, tentamos demonstrar que, para alguém exercer a desobediência civil, deve apelar para “[...] o senso de justiça da maioria e evidenciar sua posição sincera e ponderada”, pois o dissidente precisa “[...] deixar evidente que as condições da cooperação livre estão sendo violadas” (RAWLS, 2016, p. 424). Assim, uma ação pautada na objeção de consciência, que não apele para esses aspectos públicos, não tem um caráter político forte o suficiente para se fazer defensável diante de todos os membros de uma sociedade. Isso se alinha com uma concepção de sociedade justa, que é, de acordo com Rawls, aquela cujas instituições sociais, econômicas e políticas tratam seus membros como pessoas moralmente iguais. Isso significa que a vida de cada pessoa conta igualmente, tem o mesmo valor intrínseco, e os arranjos institucionais básicos da sociedade devem oferecer o suporte necessário – no que se refere aos direitos, às liberdades, às oportunidades e aos recursos sociais escassos – para que cada um seja capaz de fazer algo de valioso de sua própria vida, segundo suas próprias luzes, e viver de acordo com suas próprias convicções de valor moral. Na medida em que isso ocorre, a estrutura básica da sociedade oferece o suporte institucional apropriado para que cada indivíduo possa desenvolver um sentido de respeito por si próprio, que, mais do que recursos materiais, é o bem mais importante quando se trata de assegurar a igualdade de *status*.

Em busca de uma universalização da teoria da desobediência civil, Rawls faz algumas ponderações quanto aos limites razoáveis que podem levar a desobediência civil a ser

considerada válida pelos membros razoáveis de uma sociedade em que todos se considerem livres e iguais e se respeitem mutuamente. Uma dessas objeções está na busca de uma justificativa política para a desobediência civil. Nesse sentido, Rawls defende que a desobediência civil não pode se pautar em princípios morais, pessoais ou de doutrinas religiosas, mas apenas em uma concepção partilhada comumente. Em suas palavras,

na justificativa da desobediência civil, o cidadão não apela para princípios de moral pessoal ou para doutrinas religiosas, embora esses fatores possam coincidir e sustentar as reivindicações apresentadas; e não é preciso dizer que a desobediência civil não pode fundamentar-se unicamente no interesse pessoal ou de grupos. Em vez disso, invoca-se a concepção comumente partilhada da justiça que subjaz à ordem política (RAWLS, 2016, p. 405).

Por exemplo, um grupo de pessoas não pode exigir que, baseados na sua crença religiosa, seus membros se casem em idade inferior à idade legal constitucional, pois isso fere um princípio constitucional ao qual os indivíduos daquela sociedade obedecem e com o qual estão de acordo. Portanto, para Rawls, um grupo não pode alegar isso como algo que deve valer apenas para seu grupo religioso, pois, se um direito não puder valer para todos, então não existirá igualdade entre os membros da sociedade. Ademais, consoante o filósofo, leis pautadas em princípios religiosos e, portanto, heterônomos ferem a autonomia e a liberdade dos indivíduos, sendo, pois, o papel do Estado interferir nisso. Rawls (2016, p. 405) presume que, “[...] num regime político razoavelmente democrático, há uma concepção pública da justiça em referência à qual os cidadãos regulam suas atividades políticas e interpretem a constituição”. Isso significa que os indivíduos são capazes de interpretar as leis sozinhos, sem o intermédio de líderes ou sacerdotes, tradutores da vontade dos deuses ou das leis divinas. Continua afirmando que “a violação contínua e deliberada dos princípios básicos dessa concepção durante um longo período, especialmente a infração das liberdades básicas iguais, incita ou à submissão ou à resistência” (RAWLS, 2016, p. 405).

Por todo o exposto, podemos perceber que a tolerância em relação aos fins últimos da vida é uma característica central da concepção de liberdade articulada pela teoria política de Rawls. Não cabe à autoridade política, em uma sociedade democrática, impor ou dirigir os cidadãos para uma forma de vida que se julgue virtuosa, como quer que isso possa ser compreendido. E por que não dizer que tal tarefa não cabe a nenhum grupo social ou instituição pública, como é o caso de certas castas políticas, sociais e religiosas que estão sempre transgredindo suas atribuições para constranger os indivíduos a viver suas vidas de acordo com preceitos tais que não são comungados por todos eles. Essas castas se valem do

poder dos meios de comunicação para rechaçar e caçar todos aqueles que julgam “desviados” dos desígnios doutrinários que sua casta professa e de que está convicta.

Em nossa seção anterior, tratamos das duas características morais que um indivíduo deve possuir, segundo Rawls, a saber, a capacidade de ser razoável (possuir um senso de justiça) e ser racional (possuir uma concepção de bem). No que diz respeito à tolerância para com as liberdades individuais, em suma, é importante notar o fato de que as pessoas são razoáveis quando são capazes de renunciar ao seu egoísmo em prol dos demais, isso valendo para que os outros façam o mesmo, ou seja, a razoabilidade das pessoas está relacionada com a disposição voluntária que elas têm de propor princípios e critérios de cooperação e de se dispor a submeter-se a eles de forma voluntária, dada a garantia de que os outros também o façam.

No que tange à racionalidade das pessoas, embora não se saibam os fins que elas buscarão, o fato é que intentarão realizá-los de forma inteligente, ou seja, da melhor maneira possível. Quanto à razoabilidade, tem-se que as pessoas são razoáveis quando consideram a relação com outras no que se refere ao alcance de seus fins. Uma vez que se sabe que outros serão afetados por esses fins, então essas pessoas buscarão guiar suas condutas por um princípio que elas e os demais possam raciocinar em conjunto, isto é, as pessoas razoáveis levam em consideração as consequências de sua ação em relação aos outros. Assim, podemos afirmar que a disposição de ser razoável não deriva do racional, nem se opõe a ele; no entanto, a razoabilidade é incompatível com o egoísmo, uma vez que, segundo Rawls, se relaciona diretamente com a disposição de agir moralmente. Assim, ele classifica as pessoas razoáveis como sendo aquelas que desejam

[...] um mundo social em que elas, na condição de pessoas livres e iguais, possam cooperar com todos os demais em termos que todos possam aceitar. Elas insistem em que a reciprocidade prevaleça nesse mundo, de modo que cada pessoa se beneficie juntamente com os demais. [...] Em contraste, as pessoas não são razoáveis [...] quando [...] são aquelas que estão sempre prontas para violar esses termos de cooperação, quando as circunstâncias o permitem, segundo as próprias conveniências (RAWLS, 2011, p. 59).

Rawls vem dizer que cabe aos próprios cidadãos constituir seus próprios julgamentos sobre as convicções de valor moral e decidir se estão de acordo com aquelas que desejam viver. Por óbvio, essa interpretação de tolerância não se dissocia de uma visão de justiça distributiva, pois, para ele, isso é garantia de liberdade. Essas concepções de liberdade e de tolerância não se resumem a uma noção negativa de liberdade, a qual dita que, diante de uma controvérsia moral que ninguém pode resolver, o melhor a se fazer é cada um seguir suas

próprias escolhas de acordo com as convicções de valor moral que julga ser corretas. Rawls vai além disso, afirmando que os cidadãos de uma sociedade democrática devem ter não somente um âmbito de descrição, como também os recursos – no que diz respeito a oportunidades educacionais e ocupacionais e a um quinhão equitativo de renda e de riqueza da sociedade – que os capacitem viver suas vidas de acordo com suas próprias “concepções de bem” e convicções de valor moral que, consoante suas próprias luzes, julgam ser mais verdadeiras.

O objetivo último da justiça na sociedade não seria, segundo Rawls, fomentar a igualdade socioeconômica em si mesma, mas, sim, realizar essa forma de liberdade efetiva, de modo que a estrutura básica seja organizada para maximizar o valor para os mais desfavorecidos do esquema completo de liberdades fundamentais compartilhado por todos. Isso é o que define o fim da justiça social para John Rawls.

Nesta seção, explicamos que a concepção de secularismo rawlsiana dá um passo além da concepção apresentada por Charles Taylor (2007), em *A era secular*, pois, ao contrário do filósofo canadense, que caracteriza nossa era secular como sendo uma miscelânea de crenças – e não crenças que têm um valor preponderante sobre as outras –, nós defendemos que o secularismo rawlsiano é ainda mais específico, uma vez que é indiferente às crenças individuais. Isso se dá por conta de alguns pressupostos, como o fato de que, numa sociedade democrática, tal como Rawls a concebe, é plausível que as pessoas tenham liberdade de associação e de pensamento, assim como liberdade de credo e de expressão, e que elas possam assumir concepções de vida e de bem e escolher os seus valores éticos; por se tratar de uma sociedade democrática, essas escolhas nada implicam em relação à perspectiva cidadã das pessoas, isto é, elas não ganham privilégios ou ônus políticos por serem dessa ou daquela religião, por defenderem esta ou aquela ideologia política, assim como podem mudar quantas vezes acharem necessário suas perspectivas e justificar, quando julgarem necessário, na esfera pública, seus posicionamentos acerca do “mundo”. Isso faz com que ninguém se sinta privilegiado, tampouco exija privilégios por pertencer ao grupo X ou Y ou mesmo por ter a crença A ou B. Portanto, se todas as concepções de bem possuem igual peso na teoria de Rawls, não há razão para ninguém se sentir mais ou menos atraído por qualquer uma delas. O que ganha lugar aqui não é nada além de sua própria consciência livre para escolher uma ou outra.

Em outros termos, para que a sociedade concebida por Rawls (2003a, p. 26) funcione, é necessário apenas que os seus membros possuam as faculdades morais (ser racional e razoável) para envolver-se numa cooperação social, de modo que sejam capazes de “honrar os

termos equitativos dessa cooperação”. Nesse sentido, concordamos com Weber (2013, p. 128) quando afirma que, admitidas algumas exceções que limitam as capacidades mentais, dentre outros condicionantes, “[...] o exercício da cidadania está condicionado a essas conjunturas”, que priorizam as faculdades morais de **ser racional e razoável** como condições para alguém se envolver numa cooperação social, e não uma crença religiosa única que exija reverência do todo. Por isso, a tolerância para com as liberdades individuais é uma característica de uma sociedade liberal pautada nos princípios de justiça e todo aquele que atenta contra as liberdades individuais o faz contra a dignidade do indivíduo de seguir sua vida de acordo com o que ele acredita, uma vez que a concepção política de pessoa, e não concepção divina de pessoa, é o fundamento da cidadania democrática. Nas palavras de Rawls (2011, p. 60-61),

No presente caso, a concepção de pessoa é moral, partindo de nossa concepção cotidiana de pessoa enquanto unidade básica de pensamento, deliberação e responsabilidade, e adaptada a uma concepção política de justiça, e não a uma doutrina abrangente. E, com efeito, uma concepção política da pessoa e, dados os objetivos da justiça como equidade, uma concepção adequada como fundamento da cidadania democrática. Enquanto concepção normativa, deve ser distinguida de uma descrição da natureza humana dada pela ciência natural ou pela teoria social, e tem um papel diferente na justiça como equidade.

Essa passagem nos leva à conclusão de que, para Rawls, uma sociedade em que as pessoas agem bem apenas porque estão conformes com uma lei religiosa, é uma sociedade que não possui cidadãos realmente livres e autônomos. Assim, esses indivíduos que pautam suas vidas apenas em leis heterônomas não possuem dignidade, ao modo como Kant definiria. A diferença é que, enquanto em Kant o valor da boa vontade está no fato de ela nos permitir que tomemos parte da produção da lei universal, em Rawls o valor das qualidades morais está no fato de elas nos capacitarem a participar da construção dos princípios de justiça. Isso é autodeterminação. Nas palavras de Weber (2013, p. 129), “[...] assim como em Kant a autonomia é o fundamento da dignidade da pessoa humana e, portanto, de capacidade de fazer a lei universal, em Rawls ela é o fundamento dos princípios de justiça e da sociedade democrática”. Enfim, em Kant a autonomia do indivíduo é moral, ao passo que, na teoria da justiça como equidade de Rawls, essa autonomia é política. Mas, para ambos, um indivíduo que não é tutelado por uma lei que não se dá a si mesmo não tem autonomia e, conseqüentemente, não tem dignidade. Logo, para ser digno de se viver numa sociedade aos moldes de Rawls, é preciso estar em conformidade com as implicações de sua teoria, ou seja, dotado da capacidade de ter um senso de justiça e de buscar sua própria concepção de bem, sem querer constranger ninguém a seguir suas convicções pessoais, mas deixando todos livres

para seguir suas próprias convicções, desde que estas sejam razoáveis para a existência de uma sociedade cooperativa.

4.2 A LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA E A AUTONOMIA DO INDIVÍDUO

No diálogo *Protágoras*, Platão (2002) se utiliza da fala desse sofista para narrar o mito da criação do homem. Segundo se segue, existiam somente os deuses e não havia ainda as raças mortais. Quando chegou, então, o momento destinado ao seu nascimento, os deuses as modelaram, no interior da terra, misturando terra, fogo e os elementos que com estes se combinam. Quando estavam prontas para ser conduzidas para a luz do dia, os deuses encarregaram Prometeu e Epimeteu de organizá-las e de atribuir a cada uma as capacidades que as distinguissem. Epimeteu pediu, então, a Prometeu que o deixasse fazer essa distribuição. “Depois de eu a ter feito”, disse, “tu passas-lhes uma revista” (PLATÃO, 2002, 320d). Assim, depois de tê-lo convencido, começou. De modo igualmente equilibrado, distribuiu a todos os seres vivos suas qualidades e fez tudo com cautela, para que nenhuma espécie se extinguisse. Desse modo, Epimeteu esqueceu-se de que gastara todas as qualidades com os animais irracionais; fora dessa organização, restava-lhe ainda a raça dos homens e sentia-se embaraçado quanto ao que fazer. Estava ele nessa aflição quando chega Prometeu para inspecionar a distribuição e vê que, enquanto as outras espécies estavam convenientemente providas de tudo quanto necessitam, o homem estava nu, descalço, sem abrigo e sem defesa. Já estava próximo o dia marcado, em que era preciso que também o homem saísse do interior da terra para a luz do dia. Sem encontrar qualquer outra solução para assegurar a sobrevivência do homem, Prometeu roubou a sabedoria artística de Hefesto e de Atena, juntamente do fogo – porque sem ele lhe era impossível possuí-la ou torná-la útil – e, assim, ofereceu-a ao homem. Com ela, o homem tomou posse da arte da vida, mas não da arte de gerir a cidade, pois esta estava com o próprio Zeus. No fim, por culpa de Epimeteu – é o que dizem –, a justiça perseguiu Prometeu por causa desse roubo. Desse modo, o homem participava da herança divina e, devido ao parentesco com os deuses, foi o único dos animais a acreditar neles. Assim providos, inicialmente, os homens viviam dispersos e não havia cidades, mas viam-se destruídos pelos animais selvagens, pois eram mais fracos que eles em todos os sentidos. A arte que dominavam lhes era suficiente para a caça de alimentos, mas ineficaz para a luta com as feras – com efeito, faltava-lhes a arte de gerir a cidade, da qual faz parte a arte da guerra. Procuraram, então, associar-se e proteger-se, fundando cidades, só que, ao associar-se, se tratavam injustamente uns aos outros, uma vez que não possuíam a arte de

gerir a cidade. Novamente dispersos, iam-se destruindo. Zeus, então, inquieto, para que a nossa espécie não fosse desaparecer de todo, ordenou a Hermes que levasse aos homens **respeito e justiça**, para que houvesse na cidade ordem e laços que suscitassem a amizade. Hermes perguntou a Zeus de que modo haveria de dar aos homens justiça e respeito:

Distribuo-os do mesmo modo que, no início, foram distribuídas as outras capacidades?

Por todos – respondeu Zeus – e que todos partilhem desses predicados, porque não haverá cidades, se somente uns poucos partilharem deles, como o fazem dos outros. Estabelece, pois, em meu nome, uma lei que extermine, como se se tratasse de uma peste para a cidade, todo aquele que não for capaz de partilhar de respeito e de justiça (PLATÃO, 2002, 322c, 322d).

Esse mito servirá para dois propósitos nas páginas a seguir: (i) trataremos da condição do homem como esse ser que, diferentemente dos outros animais, era visto por Protágoras como incompleto e carecendo de uma essência definida, a qual deve ser buscada; (ii) como também da passagem que fala sobre a distribuição da justiça como uma característica que deve ser partilhada por todos os membros da sociedade²⁸, mesmo que tenha uma origem divina, como é o caso do exemplo trazido pelo mito. Esse aspecto será tratado na seção 4.3, em que abordaremos um cenário político razoável.

Voltemo-nos para o nosso primeiro ponto e recapitulemos que Platão nos relatou que Epimeteu lançou mão de todos os recursos naturais disponíveis para produzir os animais e os fez à maneira de Zeus, buscando o equilíbrio, criando, assim, uma verdadeira biosfera. Contudo, ao conceder aos animais todos os recursos naturais, o titã condenou seu irmão Prometeu a fazer o homem sem nada. Para compensar tanta carência natural, este se viu obrigado a roubar, no palácio de Atena, a astúcia. Surrupiou também o fogo de Hefesto. O homem, zerado de dons da natureza e sem nenhum recurso, poderia, assim, produzir ele mesmo tudo de que precisasse, incluindo as ferramentas que lhe fossem necessárias para viver. Mais importante que isso, o homem poderia fazer da sua vida o que bem entendesse, pois, como observa o mito, sem os recursos de Epimeteu, o homem viu-se desobrigado de

28 Aqui cabe um adendo no sentido de fazer uma pequena diferenciação sobre a concepção de justiça que estamos tratando no diálogo *Protágoras*, que é a concepção do próprio Protágoras, que tem na figura divina de Zeus a distribuição da virtude da justiça. Ela se diferencia da concepção platônica de justiça, posto que, como Platão relata, a justiça é um capacidade (*dýnamis*) inerente a todos, embora nem todos a exerçam. Isso é diferente de uma distribuição da justiça como uma característica que deve ser partilhada por todos os membros da sociedade, tal qual Protágoras (que, no diálogo, representa o homem grego clássico) a concebe. Portanto, em Platão não se está a falar de “justiça” em sentido moderno, de distribuição de bens, de igualdade, por exemplo. Justiça, em Platão, é *diké* e possui relação com o belo e o bem. Nesse sentido, tem relação com a forma originária (*eidos*) e, justamente por isso, é inerente a todos como capacidade, porque a forma é congênita à alma, visto que todo homem é corpo e alma e tem dentro de si (em sua alma) a capacidade de praticar a justiça.

qualquer alinhamento. Se a vida dependia da sua astúcia, o homem não poderia ser nada antes de usá-la. Em outras palavras, o mito de Epimeteu tornou o ser humano aquilo que Pascal (1979a, XVIII, §XI), descreve como “[...] um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo. Um vapor, uma gota d'água, é o bastante para matá-lo”. Ainda, ao nos fazer dotados de racionalidade, tornou-nos livres para nos virarmos ao nosso modo. Nesse caso, alinharmo-nos com o universo cósmico passou a ser uma questão ética, uma escolha, muitas vezes contingente, que exige saberes sobre nós e sobre o universo, os quais nem sempre temos e que, portanto, devemos buscar. Dessa forma, segundo o raciocínio de Pascal, mesmo que o universo nos esmague, nós seríamos ainda mais nobres do que este que nos mata, porque sabemos que morreremos; a vantagem que o universo possui sobre nós, ele a ignora.

Aqui, iremos nos voltar para as meditações de Pascal sobre o que seja o ser humano, em que o homem se faz uma pergunta muito intrigante e simples: o que é o Eu? Pascal, primeiramente, imagina que o Eu deva ser algo essencial, algo que não se pode mudar e, mesmo que as qualidades mudem, o Eu não poderia mudar. Seguindo esse raciocínio de buscar aquilo que é imutável no Eu, Pascal se pergunta se não seria o Eu a forma da pessoa, sua silhueta, mas conclui que alguém pode perder a forma sem deixar de ser quem era. Então, o Eu não é a forma que a pessoa assume, pois a forma que o indivíduo enxerga é uma qualidade e, como tal, é mutável. Então, o Eu não é a forma. Sua segunda tentativa para entender o que é o Eu é fazer dele objeto de amor. Assim, quando eu amo a beleza de alguém, eu amo aquela pessoa e amo aquele elemento imutável essencial, que é o seu Eu. Mas, se essa pessoa ficar totalmente deformada e sua beleza exterior definhar, o amor desaparecerá. Portanto, quando se ama apenas a beleza, nós não amamos o Eu, porque, mesmo desfigurando a beleza, a pessoa continua a ser aquilo que é. Nas palavras de Pascal (1979b, XXIII, §XVII),

mas, quando gostamos de uma pessoa por causa de sua beleza, gostamos dela? Não; pois a varíola, que tirará a beleza sem matar a pessoa, fará que não gostemos mais; e, quando se gosta de mim por meu juízo, ou por minha memória, gosta-se de mim? Não; pois posso perder essas qualidades sem me perder. Onde está, pois, esse eu, se não no corpo nem na alma? E como amar o corpo ou a alma, se não por essas qualidades, que não são o que faz o eu, de vez que são percebíveis? Com efeito, amaríamos a substância da alma de uma pessoa abstratamente, e algumas qualidades que nela existissem? Isso não é possível, e seria injusto. Portanto, não amamos nunca a pessoa, mas somente as qualidades.

Não se dando por vencido e continuando nessa investigação, Pascal se pergunta se seria o Eu o juízo, a minha capacidade de pensar, a minha memória. No entanto, nós também

podemos perder o juízo, bem como a memória, sem, no entanto, deixar de ser quem somos. Assim, ele termina com a mesma pergunta que começou: afinal de contas, o que é o Eu?

Pascal vai dizer que o Eu é uma pessoa, só que o termo “pessoa” ou “*persona*”, no francês, também significa nada. Traduzindo, quando ele diz que o Eu é uma *persona*, informa que pode ser que o Eu não seja nada. “Sinto que posso não ter existido; pois o eu consiste no meu pensamento: portanto, eu, que penso, não teria existido se minha mãe tivesse morrido antes de eu ter sido animado; portanto, não sou um ser necessário. Não sou também eterno, nem infinito [...]” (PASCAL, 1979a, XVIII, §XVII). Apesar da crença religiosa que permeia a sua filosofia, com essa passagem, Pascal não está dizendo que não existe o Eu, mas que, filosoficamente, ou seja, com clareza e distinção, eu não consigo detectar o que ele é. Então, se eu não consigo detectar com clareza e distinção aquilo que é o Eu, sou eu como essência, como elemento imutável, a saída para determinar a minha identidade. Para isso, devo vincular o Eu às minhas qualidades. Diz, então, Pascal que, de alguma forma, aquilo que chamamos Eu é um conjunto de qualidades que podem se dissolver a qualquer momento, posto que nossas qualidades também são contingentes e variam de acordo com o tempo.

Esse relativismo do Eu de Pascal vai de encontro a uma concepção que durou vários séculos, segundo a qual o universo seria cósmico e que esse cosmo seria a grande referência ética, definidora do certo e do errado na hora de escolher a concepção de bem que devemos seguir em nossas vidas. Essa concepção, aliada ao pensamento cristão de um Deus transcendente, criador de tudo, inclusive do homem, coloca para nós missão e talentos predefinidos, de modo que a referência ética desloca-se para a vontade de Deus, segundo aquilo que Ele pretende para nós. Sendo assim, esse deus, tal qual o cidadão grego concebia – vide as personagens de *Eutífron* e *Protágoras* –, é o definidor do que é ou não pecado na hora de escolher nosso modo de vida. Essas duas referências sofreram forte abalo no começo da Modernidade. É claro que usamos essas afirmações de forma relativa, posto que Sócrates (nem o Protágoras histórico) atribuía ao arbítrio dos deuses a determinação do que é justo ou verdadeiro – na verdade, essa é uma construção das personagens de Platão.

Por outro lado, poderia se objetar que, ainda na Modernidade, Descartes gerou a doutrina da criação das verdades eternas, em que as verdades lógico-matemáticas são assim porque Deus o quer, como bem afirma o filósofo na carta a Mersenne²⁹, de 15 de abril de 1630:

29 Fábio Baltazar do Nascimento Júnior (2017) explica, em nota, que *A carta a Mersenne de 15 de abril de 1630* contém a primeira menção à teoria da criação das verdades eternas, que se desenvolve em outras cartas e

Não temais, de modo algum, vos rogo, assegurar e publicar em todo lugar, que é Deus que estabelece essas leis na natureza, assim como um rei estabelece leis em seu reino. Ora, não há nenhuma delas em particular que não possamos compreender se nosso espírito se põe a considerá-la, e elas são todas inatas para as nossas mentes, assim como um rei imprimiria suas leis no coração de todos os seus súditos se ele tivesse também tal poder (DESCARTES, 2017, p. 212).

Essa passagem já nos traz algo importante: o fato de Descartes ter como entendimento que um rei não tem o poder absoluto para pôr no coração de seus súditos leis que estes poderiam não reconhecer como válidas, ao passo que Deus sim. No entanto, um pouco antes de dizer essas palavras, Descartes (2017, p. 212) afirma: “[...] ora, estimo que todos aqueles a quem Deus deu o uso dessa razão são obrigados a empregá-la principalmente para procurar conhecê-lo e para conhecer a si mesmos”. Tal excerto nos é revelador do caráter libertador que ele inaugura, a saber, a de que todos somos capazes de pensar por conta própria e, dessa forma, podemos buscar conhecer a Deus e nós mesmos com nossa própria razão, não precisando do intermédio de um poder eclesiástico que venha a nos ditar verdades ou interpretar as escrituras por nós. Isso só demonstra o caráter revolucionário cartesiano, que coloca nas mãos dos homens a coragem para buscar conhecer o mundo por si mesmo. Se mesmo Descartes não estava seguro se seus argumentos metafísicos³⁰ seriam convincentes para os demais, o que poderíamos dizer de leis reais?

Mas é a matéria que dentre todas eu mais tenho estudado, e na qual, graças a Deus, estou de algum modo satisfeito; ao menos, penso ter descoberto como se pode demonstrar as verdades metafísicas de uma maneira mais evidente que as demonstrações de Geometria; digo isso segundo meu juízo, pois não sei se poderei persuadir os outros (DESCARTES, 2017, p. 212).

Fizemos esse adendo para mostrar que a revolução cartesiana não parou e fez com que esse ser humano dotado de liberdade de pensamento realizasse uma revolução científica³¹. Tal

aparece, fora da correspondência e explicitamente, nas Quintas Respostas (B Op I 1185; AT VII 380) e nas Sextas Respostas (B Op I 1224-1227; AT VII 431).

30 Nascimento Júnior (2017) afirma que o interlocutor direto e importante de Descartes nessa questão era o filósofo jesuíta espanhol Francisco Suárez. Em suas *Disputas metafísicas*, mais precisamente na seção XII da sua *Disputatio XXXI*, Suárez discute amplamente o problema da separação entre a essência criada e a sua existência, distinguindo entre a essência atual (*essentia actualis*) e a verdade da essência (*veritas essentiae*). Já Descartes repensa tais limites lógico-metafísicos, que antes eram transpostos como regras para o próprio poder divino, como relativos ao nosso intelecto finito. Como consequência, a necessidade e a impossibilidade tornam-se conceitos que, embora operatórios na ciência, pois não somos capazes de pensar, por exemplo, uma contradição, não são noções usadas para pensar com segurança algo como a extensão do poder divino. As verdades necessárias são, para Descartes, igualmente criadas, de modo que Deus seria o Rei que estabeleceria as leis tanto da física e matemática quanto do nosso intelecto. Usar essas leis – por exemplo, as leis lógicas – para tentar estabelecer limites para Deus seria como tentar compreender o infinito usando o finito.

31 Christopher Hitchens (2016), em *Deus não é grande: como a religião envenena tudo*, afirma que ele não tem o direito de reivindicar filósofos do passado como ancestrais putativos do ateísmo, mas tem, sim, o direito de assinalar que, por causa da intolerância religiosa, não podemos saber o que de fato pensavam privadamente e que quase fomos impedidos de saber o que escreveram publicamente. Mesmo o relativamente

revolução, ao contrário do que o pensador acreditava, não revelou um ordenamento perfeito do universo pautado em verdades metafísicas; pelo contrário, com ela descobrimos que o universo não é cósmico, não é perfeitamente harmônico, nem ordenado. Na verdade, a Modernidade descobriu um universo sem sentido, sem direção, sem finalidades. Quanto à vontade de Deus, na Modernidade, ela se fragmentou nas reformas religiosas e, quase no mesmo momento, o homem viu esfumçar os parâmetros, outrora tão firmes, da ética. Nesse momento, ao homem só sobrou ele mesmo e os outros, formando a tal humanidade. O homem mesmo tornou-se referência para si, assumindo um protagonismo inédito. Assim, o sujeito converteu-se na pedra de toque do bem viver e do bem conviver. Como bem coloca Fernandes (2014, p. 123),

a subjetividade é o fundamento ‘histórico-ontológico’ da modernidade. ‘Subjetividade’ é, aqui, um título ontológico: diz o ser do ser-sujeito, tal como este é compreendido na modernidade, a saber, no horizonte da egoidade (ser-eu), ou, mais exatamente, no horizonte da ipseidade (ser-si-mesmo). ‘Subjetividade’ nomeia o ontológico da modernidade. Com o termo ‘ontológico’ queremos indicar determinado sentido do ser, que age, no fundo do ente no seu todo, constituindo os gonzos principais das ramificações na estruturação do mundo.

Dito isso, podemos voltar para a questão do Eu de Pascal para dizer, também, que, assim como aconteceu com o *cogito* de Descartes, esse nada do Eu que Pascal herda do mito de Prometeu fez eco em pleno século XX, quando o existencialismo de Sartre trouxe à tona a noção de liberdade. Podemos fazer uma relação entre o mito de Prometeu e o nada do Eu de Pascal com o existencialismo sartriano, segundo o qual a existência precede a essência. Em outras palavras, Sartre (1970) define que tudo que o homem cria, ele o cria antes em sua mente. Logo, a essência desse objeto já se encontra na mente do homem antes da existência dele. Essa é a causa final de Aristóteles (2002, livro V, 1013b), para quem a “[...] a causa significa o fim, quer dizer, o propósito da coisa”. Foi isso que inspirou a noção de **essência** latina, que, por meio da tradução feita pelos latinos da noção de causa final (ideia, *eidōs*) aristotélica, designa aquilo que já é antes mesmo de ser³².

conformista Descartes, que julgou aconselhável viver na atmosfera mais livre dos Países Baixos, propôs algumas palavras lapidárias para seu próprio túmulo: “Aquele que se escondeu bem, viveu bem”.

32 Fernandes (2014, p. 125), em seu artigo *Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger*, explica essa virada da seguinte maneira: “Desde o início de sua história, com Platão, a metafísica esboçou uma compreensão do ser a partir do ente e, de modo especial, a partir de um ‘sujeito’ (*hypokeímenon*, em grego; *subiectum*, em latim). Somente na modernidade é que o sujeito, ou seja, o fundo ou fundamento da entidade (ser) do ente, do seu irromper e aparecer, consistir e subsistir, foi identificado com a egoidade ou com a ipseidade do espírito (*Geist* – o termo latino seria ‘*mens*’, mente). O ser-sujeito no sentido da subjetividade (determinado a partir da egoidade e ipseidade do espírito) é apenas uma concreção histórica do ser-sujeito em sentido mais fundamental-ontológico. Na antiguidade e na idade média o ser-sujeito foi determinado mais ampla e fundamentalmente a partir da noção de ‘substância’ (*ousia*, em grego;

A noção de essência é apropriada pela metafísica teológica, que acresce a noção de que Deus tem sua existência por Ele ser pura essência, enquanto os demais seres são criações acidentais, pois não são essenciais em si, mas existem apenas por graça de Deus. Como bem explana Heidegger (2012, p. 277),

a Escolástica apreende o sentido positivo do significado de ‘ser’ como significado ‘análogo’: o que difere de unívoco ou de somente homónimo. Em Aristóteles, assim como no início da ontologia grega em geral, o problema se prefigura e diversos modos da analogia são fixados, segundo os quais também as ‘escolas’ se diferenciam na concepção da função-de-significar ser.

No entanto, com o resgate de Aristóteles e as contribuições de Kant, que refuta a pretensão da metafísica de ser teologia e conhecedora da natureza de Deus, e ao reproduzir a noção de movimento de geração e corrupção (nascer e morrer) de Aristóteles, ocorre uma ruptura com a tradição teológica que atribuía predicados ao ser e resgata-se a tradição de pensar o ser em movimento. Como relata Heidegger (2012, p. 277), “[...] a ontologia medieval do mesmo modo que a antiga não se perguntou que significa ser ele mesmo. [...] O sentido permanece não elucidado, porque é tomado como algo-que-pode-ser-entendido-por-si mesmo”.

Essa concepção é bem recebida por Heidegger, que afirma que precisamos compreender Kant melhor que a nós mesmos. Com isso, continua a tradição de Kant e Aristóteles, que pensa o ser como movimento, mas que escapa às condições impostas pelo movimento de posição (geração) e supressão (morte)³³. Portanto, para o filósofo, não temos que partir da essência, mas da existência, para responder à pergunta do ser³⁴, ao passo que o

substantia, em latim). A metafísica compreendeu a substância, ou melhor, a substancialidade (o ser ou entidade do ente) numa tríplice referência ou ponto de vista: primeiramente, a partir da ‘natureza’ (*physis*, em grego; *natura*, em latim) ou do mundo (*kosmos*, em grego; *mundus*, em latim); depois, a partir de ‘Deus’ (*theós*, em grego; *deus*, em latim); ou, ainda, a partir da alma (*psykhé*, em grego; *anima*, em latim). Desde o começo da modernidade a alma (*anima*) tem sido experimentada, compreendida e interpretada como ‘*animus*’ ou ‘*mens*’ (mente, espírito; em alemão: *Geist*), ou, mais precisamente, como ‘*ratio*’ (razão; em alemão: *Vernunft*). A alma enquanto mente ou razão, ainda por cima determinada a partir da eguidade e da ipseidade, tornou-se a realidade verdadeira, à medida que também a verdade foi entendida como certeza: o ente mais certo, indubitável, é a mente, com sua autoconsciência, isto é, o ‘eu penso – eu sou’”.

33 Em *Ser e tempo*, Heidegger (2012, p. 577-579, grifo nosso) aproxima Kant e Aristóteles, afirmando: “Se idealismo é um termo significando que ser nunca é explicável por ente’, mas é cada vez para todo ente o ‘transcendental’: então no idealismo reside a única e correta possibilidade de problemática filosófica. Nesse caso, Aristóteles não era menos idealista do que Kant. Mas, se idealismo significa a redução de todo ente a um sujeito ou uma consciência só se caracterizando porque permanecem **indeterminados** em seu ser, podendo quando muito se caracterizarem negativamente como ‘não coisas: então esse idealismo não é metodicamente menos ingênuo do que o mais tosco realismo’”.

34 Precisamos fazer um contraponto aqui sobre a concepção de existência de Heidegger e como, embora sua obra *Ser e tempo* tenha servido de inspiração para Sartre, ainda assim, essa concepção de existencialismo não é reconhecida como sendo pertencente ao que Heidegger concebe em sua obra. Em *Cartas sobre o humanismo*, ele busca esclarecer esse engodo para diferir do que Sartre chama existencialismo; explica que Sartre, ao contrário dele, “expressa o princípio fundamental do Existencialismo do seguinte modo: a existência

existir não tem essência nenhuma. Nas palavras do mestre, o que resta é “[...] a possibilidade de que a problemática da realidade seja posta *antes* da adoção de um ‘ponto de vista’ determinado” (HEIDEGGER, 2012, p. 579). Essa concepção heideggeriana se opõe à tese de que todo sujeito é o que é só para um objeto particular e vice-versa. Isso significa que, para Heidegger (2012, p. 579), “[...] nessa posição formal de princípio, os membros da correlação, bem como ela mesma, permanecem ontologicamente indeterminados”, ou seja, a realidade da existência do ser é indeterminada.

Percebamos como o mito de Prometeu continuou ecoando na história da filosofia por muitos séculos, pois, como apresentamos, no mito o homem é desprovido de uma essência, cabendo a ele buscá-la. À mesma conclusão a que chegou Pascal chega Kant e, mesmo que Heidegger tenha alcançado uma conclusão distinta, terminou sendo fonte de inspiração para Sartre, que dá novo sentido à questão existencial do ser humano. Nas palavras do francês:

Consideremos um objeto fabricado, como, por exemplo, um livro ou um corta-papel; esse objeto foi fabricado por uma artífice que se inspirou num conceito; tinha, como referência, o conceito de-papel assim como determinada técnica de produção, que faz parte do conceito e que, no fundo, é uma receita. Desse modo, o corta-papel é, simultaneamente, um objeto que é produzido de certa maneira e que, por outro lado, tem uma utilidade definida: seria impossível imaginarmos um homem que produzisse um corta-papel sem saber para que tal objeto iria servir. [...]. Eis aqui uma visão técnica do mundo em função da qual podemos afirmar que a produção precede a existência (SARTRE, 1970, p. 3).

Sartre afirma que, de acordo com a mítica religiosa vigente desde a Antiguidade Clássica até a Modernidade, ao concebermos um Deus criador, esse Deus é identificado como um artesão superior e, qualquer que seja a doutrina racionalista que consideremos, nós admitimos sem questionar que Deus, quando cria algo, sabe exatamente o que está criando. Assim, o conceito de homem não seria diferente. “Deus produz o homem segundo técnicas e uma concepção, exatamente como o artesão fabrica um corta-papel segundo uma definição e uma técnica” (SARTRE, 1970, p. 4). Isso se dá de forma tão magistral que o ser humano realiza um certo conceito que está no entendimento divino de antemão. No entanto, na

precede a essência. Ele toma aqui *existentia* e *essentiano* sentido da metafísica, que desde *Platão* diz: a *essentia* antecede a *existentia*. Sartre inverte os termos dessa frase. Ora, a inversão de uma frase metafísica continua sendo uma frase metafísica. Assim como sua frase, continua ele, com a metafísica, no esquecimento da Verdade do Ser” (HEIDEGGER, 1995, p. 47-48). Em suma, Heidegger não parte da existência para chegar à essência, nem da essência para chegar à existência. Ele supera esse dualismo, à medida que reformula o problema pensando a essência **como** existência e a existência **como** essência. Vale considerar que *Cartas sobre o humanismo* vem depois de *Ser e tempo*, de modo que, na primeira, aparecem questões aprofundadas na segunda. Em outra passagem de *Cartas sobre o humanismo*, Heidegger (1995, p. 41) define a existência do seguinte modo: “Chamo ec-sistência do homem o estar na clareira do Ser. Esse modo de ser só é próprio do homem. Assim entendida, a ec-sistência não é apenas o fundamento de possibilidade da razão, *ratio*. É também onde a Essência do homem con-serva a pro-veniência de sua determinação”.

contramão da religiosidade mítica e cristã, a partir do século XVIII, o ateísmo dos filósofos suprimiu a noção de Deus, sem, contudo, suprimir a ideia de que o ser humano possui uma essência que precede a sua existência. Sartre afirma – e nisso concordamos com ele – que nós encontramos essa ideia em Diderot, em Voltaire e mesmo em Kant, o principal inspirador do racionalismo rawlsiano. Para esses pensadores modernos, “[...] o homem possui uma natureza humana; essa natureza humana, que é o conceito humano, é encontrada em todos os homens, o que significa dizer que cada homem é um exemplo particular de um conceito universal, o homem” (SARTRE, 1970, p. 4).

Ora, Sartre (1970, p. 4) apresenta um existencialismo que, à medida que leva em consideração o fato de o ser humano não possuir uma essência definida, se torna mais coerente com o posicionamento da teoria de Rawls, pois, “[...] se Deus não existe, há pelo menos um ser em quem a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por algum conceito, e que este ser é o homem”. Isso significa que o ser humano antes existe, se encontra, surge no mundo e só depois é que se define. Em suas palavras,

o homem, tal como o existencialista o concebe, se não é definível, é porque de início ele não é nada. Ele só será em seguida, e será como se tiver feito. Assim, não há natureza humana, pois não há Deus para concebê-la. O homem é não apenas tal como ele se concebe, mas como ele se quer, e como ele se concebe depois da existência, como ele se quer depois desse impulso para a existência, o homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo. Tal é o primeiro princípio do existencialismo (SARTRE, 1970, p. 4).

Essa mesma forma de conceber o homem é encontrada em *Uma teoria da justiça*, quando Rawls (2016, p. 228) afirma que a tentativa de suprimir as liberdades das pessoas é provavelmente motivada por uma justificativa irracional “[...] e mesmo se as capacidades humanas fossem conhecidas (o que não acontece), ainda resta a cada pessoa encontrar-se a si mesma, e para que isso aconteça, a liberdade é um pré-requisito”. Isso é o suficiente para demonstrarmos que Rawls se alinha diretamente com o que Sartre defende, quando este diz que não é necessária a existência de Deus para que o homem possa se definir.

Poderíamos ser questionados quanto ao fato de que Rawls fala no âmbito da distinção público-privado. Enquanto, para ele, Deus pertence ao âmbito público, Sartre leva isso para uma identidade-pessoa, sendo que neste temos verdadeiramente um ateísmo, posto que Deus é incompatível com a liberdade, ao passo que em Rawls não. Para responder a isso, basta que nos voltemos para a construção do recurso heurístico da posição original rawlsiana, que é totalmente vazio de qualquer fundamento teológico em si e tem como condição necessária para a construção dos princípios de justiça que as partes estejam envoltas em um véu de

ignorância que as faz abrir mão de suas concepções sociais na hora de tomar uma decisão no âmbito público. Em outros termos, Rawls quer livrar a construção de seus princípios de justiça de qualquer influência emotivista, hedonista e perfeccionista, que possa ser conseqüente de questões como fé, prazer ou sumo bem. Portanto, no âmbito do privado rawlsiano, o sujeito já é capaz de chegar a princípios justos de justiça sem apelar para a influência de um mundo externo à sua própria construção mental.

Quanto à esfera pública, temos que, uma vez eleito o princípio da liberdade como condição para que exista um sistema de cooperação mútua calcado nas categorias do racional e do razoável, ninguém fará ou deixará de seguir suas próprias concepções razoáveis de bem por medo de ser constrangido por um grupo ou por outros membros da sociedade. Assim, no âmbito público rawlsiano, para que esse indivíduo se encontre e defina a sua essência, é necessário, antes de tudo, que seja livre, no âmbito racional ou social. Só após ter garantido a sua liberdade, ele poderá buscar a sua concepção de bem pessoal, sem, no entanto, querer impor a sua concepção de bem para as outras pessoas. Isso tem a ver diretamente com a concepção de Eu de Pascal (1979c, XXV, §VIII), quando este afirma que

o eu é odioso: [...]. Numa palavra, o eu tem duas qualidades: é injusto em si, fazendo-se centro de tudo; e incômodo aos outros, querendo sujeitá-los: porque cada eu é o inimigo e desejaria ser o tirano de todos os outros. Tirais dele a incomodidade, mas não a injustiça: e, assim, não o torneis amável aos que odeiam a injustiça: só o torneis amável aos injustos, que nele não descobrem mais o seu inimigo; e assim ficareis injusto e só podeis agradar aos injustos.

Ora, tal passagem traduz a descrença que Pascal tinha na capacidade de as pessoas se entenderem entre si. Tal qual no relato de Protágoras, quando Zeus pede para que Hermes leve a centelha da justiça aos homens, a fim de que eles não eliminem uns aos outros, Rawls responde bem a esse dilema e, muito embora concorde com Pascal e Protágoras quanto à iniquidade dos homens no que se refere à justiça e à tirania que eles tentam impor sobre seus semelhantes, descola-se deles e acompanha Sartre ao trazer a justiça do céu para a terra, tornando-a humana. Em outras palavras, ele esvazia qualquer fundamentação teológica que os homens possam ter sobre os fundamentos da justiça e a põe sob a responsabilidade dos próprios. Para isso, tal como Sartre, reconhece que, inicialmente, é preciso que o homem seja livre para buscar a sua essência, ou seja, sua concepção de bem. Isso significa que a noção de justiça de Rawls é anterior à concepção de bem que alguém possua, ou seja, antes de esse indivíduo rawlsiano definir qual seria sua concepção de bem, ele deve decidir qual concepção de justiça deve reger a sociedade de que faz parte. Para que isso aconteça, é necessária a defesa da sua liberdade, bem como dos demais membros que realizarão o acordo. Temos,

pois, que na essência do humanismo rawlsiano encontra-se a liberdade democrática como garantidora de que todos serão tratados como livres e iguais, o que elimina as querelas existentes entre as várias concepções de bem professadas pelos indivíduos e as tentativas de imposição dessas concepções para os demais. Para que isso seja efetivado, Rawls esvazia a fundamentação da sua concepção de justiça de toda noção religioso-mitológica que permeia as leituras de Protágoras e Pascal e se aproxima do humanismo de Sartre, em que o homem é inteiramente o único responsável pelas escolhas que faz e pelas consequências de seus atos. Como bem afirma Sartre (1970, p. 5),

o homem é de início um projeto que se vive subjetivamente, [...]; nada está no céu inteligível, e o homem será aquilo que ele tiver projetado ser. Não o que ele quiser ser. Pois o que entendemos vulgarmente por querer é uma decisão consciente e que é para a maior parte de nós posterior àquilo que fizemos de nós mesmos. [...]. Mas se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que ele é. Assim, o primeiro passo do existencialismo é colocar todo homem de posse daquilo que ele é e fazer cair sobre ele a responsabilidade total por sua existência. E, quando nós dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que o homem é responsável por sua estrita individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens.

Esse homem, que, além de ser responsável por si mesmo, é responsável por todos os outros, pode ser encontrado no recurso heurístico da posição original. Lá é o ambiente onde o indivíduo pode pensar, não apenas em si e em suas preferências, mas nas preferências que deverão ser respeitadas e garantidas por todos os membros da sociedade, sendo, pois, responsável por si e pelos outros. Assim, se o ateísmo de Sartre se apresenta pela não existência de Deus como ente fundador da essência do homem, o não-teísmo presente na teoria da justiça de Rawls se apresenta pela não existência de Deus como fundamentador da concepção de justiça como equidade.

Muito embora Rawls nunca tenha assumido o posicionamento de defensor de uma teoria ateísta da justiça, posto que isso poderia soar como uma concepção abrangente de bem e pôr abaixo a sua concepção política de justiça e seu liberalismo político de tolerância de um pluralismo razoável, é isso que, para nós, é a principal característica do método puramente procedimental de escolha dos princípios de justiça, o que significa que a eleição dos princípios por parte dos indivíduos não é dependente das opções sociais e religiosas dos participantes do “pacto social”, conseguindo, desse modo, conquistar uma autonomia baseada unicamente em sua consistência racional, que parte do individual para o coletivo. Em outras palavras, o método para a escolha dos princípios de justiça não é contaminado por nenhuma concepção religiosa, de modo que eles também não são princípios de justificação religiosa e muito menos de endossamento de crenças religiosas.

Rawls define sua teoria da justiça como equidade como uma teoria de escolha racional, em que os membros do “jogo” fazem suas escolhas com base em suas próprias convicções, dada uma situação de ignorância executada no que chama posição original, auxiliada pelo véu de ignorância. O método usado aqui é, portanto, o construtivista, que, com as características da **filosofia do como se**, se apresenta como um recurso heurístico que

[...] consiste em partir de certas situações limitadas, elaborando os seus conceitos a partir dessas situações e na medida de seus objetos, para ir então estendendo gradualmente suas concepções e formulando novos conceitos adaptados às novas situações. No caso em questão, parte-se de uma situação interna onde se supõe a escolha de agentes racionais da melhor opção de justiça dado um véu de ignorância. A partir do que esses agentes escolhem no que Rawls chamou de ‘posição original’, gradualmente vai se ampliando e adaptando esses mecanismos para situações mais abrangentes, como é o caso do direito dos povos, que envolve a relação entre várias sociedades (ROUANET, 2002, p. 41).

Isso significa que a relação entre a posição original e a autonomia do indivíduo passa pela concepção de uma sociedade secular, enquanto indiferente às crenças individuais, e de um indivíduo não-teísta, enquanto não influenciado por princípios teológicos, mas racionais. Portanto, para entender como a posição original gera autonomia, é indispensável caracterizar a concepção de pessoa pressuposta no contrato inicial da posição original. “Caracterizando a sociedade como um sistema equitativo de cooperação, a concepção de pessoa a ser adotada deve ser condizente com esse sistema. Trata-se de alguém que é capaz de tomar parte da vida social, exercendo e respeitando deveres” (WEBER, 2013, p. 126). É preciso deixar claro também que, como bem aponta Freeman (2003a), em *Uma teoria da justiça*, Rawls invoca o conceito kantiano de pessoa, que, por sua vez, encarna uma visão filosófica de agente moral: nós somos agentes livres de responsabilidade em virtude dos poderes morais para o raciocínio prático. Sob essa base, ele desenvolve descrições de autonomia como uma frente que age em três linhas de ação: (i) a autorrealização do indivíduo; (ii) a intrínseca posse de boa justiça por sua relação com a autonomia moral; (iii) a epistêmica objetividade de julgamentos de justiça. Na primeira linha, temos a concepção de autonomia de Rawls caminhando com a concepção existencialista humanista de Sartre. Na segunda, temos a resposta para o dilema das relações justas de Protágoras. Na terceira, temos a saída para o problema da subjetividade e imperatividade do Eu de Pascal. Portanto, sob as bases da concepção de autonomia kantiana, Rawls esvazia as bases de justificação de ação do indivíduo de qualquer fundamentação metafísica teológica que não seja racionalmente reconhecida ou que seja utilizada como imposição subjetiva para ferir a autodeterminação individual das pessoas.

Portanto, existe uma relação direta entre autonomia do indivíduo e ateísmo – e isso foi o que fez Kant ser acusado de ateu. Como Rawls se ampara nos ombros desse gigante, não é de se estranhar que a maçã caia próximo da macieira. Veremos o porquê quando compreendermos verdadeiramente que as justificativas rawlsianas se inspiram nos conceitos de liberdade e autonomia na moral kantiana. No entanto, dá um passo adiante, pois não considera que concepções morais possam ser objetos de um acordo unânime entre os membros de uma sociedade democrática. Nesse sentido, não faria efeito continuar o projeto de Kant sem dar-lhe um *upgrade* realmente válido. Essa atualização e originalidade de Rawls estão na sua concepção política de autonomia do indivíduo, pois, se para Kant, ao agirmos autonomamente, não precisamos de um deus ou magistrado para nos ditar aquilo que é moralmente aceitável, para Rawls, ao fundarmos com base em nossa autonomia racional os princípios de justiça que regerão as relações basilares da sociedade, não precisamos mais apelar para a figura de um deus ou um sacerdote iluminado para fundamentar nossa noção de justiça. Para entender melhor como isso se dá, é preciso retornar à fonte de inspiração de Rawls, a fim de que recuperemos aquilo que ele caracteriza como as três variantes da formulação do conceito de autonomia que se encontram na *Crítica da razão prática* (2016), bem como na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (2013), de Immanuel Kant.

Em *Crítica da razão prática*, Kant (2016) afirma que, para um ente racional representar suas máximas como leis universais práticas, somente poderá representá-las como princípios que contenham o fundamento determinante da vontade, não segundo a matéria; ele deve separar da lei moral toda a matéria, isto é, todo objeto da vontade (como fundamento determinante dela), de modo que dela não reste senão a simples forma de uma legislação universal. Portanto, não deve existir nenhum fator heterônomo de influência para uma ação moralmente correta, segundo Kant. Dentre esses fatores heterônomos, consideremos todas as inclinações sensíveis, desejos subjetivos e influências externas à própria razão individual. Isso parece muito próximo daquilo que Rawls defende que deve ser garantido para os indivíduos em seu **liberalismo político**, mediante aquilo que chama **autonomia racional e autonomia plena**.

Vejam como isso se reafirma em *Fundamentação da metafísica dos costumes*, quando Kant (2013) defende que o conceito segundo o qual todo ser racional deve se considerar um legislador – por todas as máximas da sua vontade que o levam a julgar a si mesmo e às suas ações – leva-nos a outro conceito que ao primeiro se relaciona: o de um reino dos fins. Em outras palavras, a partir da autonomia racional do indivíduo kantiano, Rawls também dá um passo para a efetivação do tal reino dos fins de Kant, por intermédio da

sua concepção de autonomia plena. Para que tal autonomia racional se torne também plena, é necessário que esse imperativo categórico kantiano não seja esquecido: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal (para todas as pessoas razoáveis e racionais)” (KANT, 2002, p. 51). Isso é de suma importância para o que defendemos aqui, pois, assim como Kant, Rawls, em sua posição original, mediante o véu de ignorância, pede que os indivíduos deixem de lado suas personalidades, de modo a se elevar acima deles mesmos, para fazer de cada membro da sociedade um propósito final (como ser que busca sua própria concepção de bem) e o membro de um reino dos fins, como membro de uma sociedade democrática em que todos são livres e iguais e respeitam-se como pessoas dignas.

Vaysse (2012, p. 56-57) explica que, no reino dos fins de Kant,

[...] tudo tem um preço como valor relativo ou uma dignidade como valor absoluto. O que tem um preço pode ser sempre substituído por algo equivalente: aquilo que se relaciona com as inclinações e as necessidades tem um preço mercantil, ao passo que aquilo que se relaciona com um gosto tem um preço de sentimento e o valor já não consiste em objetos de troca materialmente avaliáveis. O que tem uma dignidade é superior a qualquer preço e não admite equivalente. Somente a moralidade e a humanidade, enquanto capazes de moralidade, têm uma dignidade.

Essas variantes, no entender de Rawls, enfatizam a ideia de que devemos agir de modo que possamos perceber que legislamos universalmente por intermédio de nossas máximas e de que algumas das formulações devem tornar explícito que, quando legislamos universalmente, devemos nos ver como membros de uma comunidade democrática com indivíduos autônomos, capazes de agir livremente guiados pelo dever para com os demais, ou seja, conduzidos a servir a um reino dos fins; leia-se, pois, ser livre para buscar sua própria concepção de bem. Essa formulação da autonomia nos coloca como legisladores da lei moral, e não apenas como espectadores dessa lei, como reitera Kant (2007, p. 77) ao afirmar que “a moralidade é a única condição capaz de fazer que um ser racional seja um fim em si, pois só mediante ela é possível ser um membro legislador no reino dos fins”. Nesse sentido, importamos apontar que, de acordo com Audard (2006, p. 12), Rawls pensa a autonomia como “uma maneira de pensar a razão e sua independência em relação à autoridade e à transcendência em um contexto político-democrático”, o que está diretamente de acordo com a concepção de autonomia kantiana, uma vez que esta rejeita outras doutrinas morais que sejam exteriores às concepções racionais do indivíduo autônomo. Por isso,

se há recurso à ideia de autonomia implícita na concepção construtivista da realização prática, é precisamente para rejeitar as outras doutrinas morais. É por isso que ele [Kant] considera o perfeccionismo e o intuicionismo como heterônomos e

pensaria a mesma coisa do utilitarismo (se ele fosse afrontá-lo sob a mesma forma pela qual nós o conhecemos hoje em dia) (AUDARD, 2006, p. 16).

Para Weber (2013), justamente por serem razoáveis e racionais, os cidadãos são capazes de entender, aplicar e agir de acordo com os dois tipos de princípio prático e de fazê-lo de forma inteligente. São capazes de propor princípios equitativos de cooperação e orientar sua conduta por meio deles. Ter essas qualidades morais significa ter personalidade moral, o que, numa perspectiva kantiana e que cabe perfeitamente em Rawls, quer dizer ter dignidade. Portanto, a autonomia caracteriza a maturidade da humanidade, que deixa de viver sob a tutela de leis sagradas para viver sob a tutela de suas próprias leis. Em Kant, como em Rawls, a humanidade possui valores próprios e não precisa mais pautar suas ações naquilo que agrada ou deixa de agradar os deuses. Isso é o que caracteriza o humanismo desses autores, a saber, a capacidade da racionalidade, que traz consigo a noção de dignidade do ser humano, a qual se alia diretamente com outro conceito muito caro a Kant: o conceito de esclarecimento. Karl Popper (2006), em seu discurso *Immanuel Kant, o filósofo do esclarecimento* – feito por ocasião dos 150 anos de morte de Kant –, explica que quase todos os movimentos modernos podem ser remetidos, direta ou indiretamente, a tal conceito, pois originaram-se diretamente do esclarecimento ou da reação romântica contra ele³⁵. Kant acreditava no esclarecimento e foi seu último grande defensor. Nas suas próprias palavras, essa ideia

é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem para servir-se de si mesmo sem a direção de outro. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*] (KANT, 1985, p. 100).

Para tornar isso mais límpido, utilizaremos as palavras de Vaysse (2012, p. 28), que explica que “[...] o esclarecimento é a libertação da superstição, preconceito que consiste em representar a natureza como não submetida às regras do entendimento”. Existe, pois, uma relação entre o esclarecimento e a doutrina da autonomia do indivíduo, a qual, como bem explica Popper (2006), foi outra revolução copernicana que Kant realizou no âmbito da ética.

35 Popper (2006), em seu livro *Em busca de um mundo melhor*, afirma que tanto o esclarecimento quanto o romantismo veem na história universal, sobretudo, uma história de ideias contenedoras, uma história de lutas de crenças. O que os separa é a atitude perante essas ideias. O romantismo valoriza a fé como tal, a força e a profundidade da fé, seja qual for seu conteúdo de verdade. Essa é a razão mais profunda de seu desprezo ao esclarecimento, pois este vê a fé como tal com desconfiança – excetuando o campo ético. Embora o esclarecimento não apenas tolere a fé, como também a respeite, o que estima não é a fé como tal, mas a verdade. Que há algo como uma verdade absoluta e podemos nos aproximar dessa verdade é a convicção fundamental da filosofia do esclarecimento, em oposição ao relativismo do romantismo.

Segundo essa doutrina, não podemos obedecer cegamente ao comando de uma autoridade e não devemos sequer nos submeter à autoridade supra-humana como legisladora universal. “Quando nos confrontamos com o comando de uma autoridade, somos sempre apenas nós que, a partir de nossa própria responsabilidade, decidimos se esse comando é moral ou imoral” (POPPER, 2006, p. 171). Isso significa que, mesmo que uma autoridade tenha o poder de impor seu comando sobre nós e mesmo que não possamos opor a ela nenhuma resistência, se formos capazes de escolher nosso modo de ação, então a responsabilidade permanecerá conosco. Em suma, “[...] podemos obedecer ao comando ou não; podemos reconhecer ou rejeitar a autoridade” (POPPER, 2006, p. 171).

Obviamente, como precisa Vaysse (2012, p. 28), o processo de esclarecimento é longo e difícil de realizar, “[...] e Kant concebe sua época não como um século esclarecido, mas como um século caminhando na direção do esclarecimento”. Não à toa, Kant foi um eco das revoluções norte-americana e francesa – um eco de ideias dos anos 1776 e 1789. Para seus compatriotas, ele tinha se tornado uma espécie de símbolo desses ideais, de tal forma que essas mesmas pessoas foram ao seu funeral para agradecê-lo por ser “[...] um professor e divulgador dos direitos dos homens, da igualdade perante a lei, da cidadania mundial, da emancipação pelo conhecimento e – o que talvez seja ainda mais importante – da paz eterna na Terra” (POPPER, 2006, p. 161). Por tudo isso, não é de se esperar que Kant dirigisse as suas palavras apenas à tirania mundana, mas também contra aqueles que são tomados por representantes das autoridades divinas, pois os indivíduos esclarecidos e autônomos, como portadores da liberdade para agir de acordo com seus próprios desígnios, sem a influência heterônoma de nenhuma força externa à sua, seja o Estado, seja a religião, são capazes de agir de forma moralmente correta. Como bem postula Kant (1992, p. 11),

a Moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar. [...] Por conseguinte, a Moral, em prol de si própria (tanto objectivamente, no tocante ao querer, como subjectivamente, no que diz respeito ao poder), de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática.

Essa passagem serve para arrematar aquilo que temos sustentando ao longo desta pesquisa: para que possa viver bem, para conhecer o mundo e para realizar justiça, o ser humano não precisa apelar para uma ideia divina que sirva de fundamento pétreo da vida em sociedade. Por isso, Rawls busca em Kant o fundamento teórico para sua noção de autonomia;

mas não só isso, ele encontra em Kant um bastião em defesa da pluralidade. Como bem explicita Popper (2006, p. 174), Kant

[...] foi um pluralista que lutou pela multiplicidade e pela diversidade dos objetivos humanos e, portanto, por uma ordem social pluralista ou aberta, sob o lema ‘Ouse ser livre e respeite a liberdade e a diversidade nos outros, pois a dignidade humana reside na liberdade, na autonomia’.

Disso decorre que, embora o homem não seja um ser exclusivamente racional, como criticam os românticos, Kant, ao levar isso em consideração, também acredita que a educação intelectual, bem como a autoemancipação pelo conhecimento, seria uma tarefa filosoficamente necessária, uma vez que “[...] exorta cada homem aqui e agora à ação imediata; pois só pelo conhecimento podemos nos libertar espiritualmente – da escravidão por falsas ideias, preconceitos e ídolos” (POPPER, p. 174). Desse modo, embora a tarefa da autoemancipação certamente não esgote – e sabemos que não esgotará – o sentido da vida dos membros de uma sociedade, é necessário que o indivíduo seja autodidata, no que concerne a aprender sozinho com seus erros e acertos na busca de tornar sua vida plena de sentido. Ora, se isso não é o que Rawls chama autonomia plena de um indivíduo racionalmente engajado, então não temos uma definição melhor.

Podemos usar um pouco mais Karl Popper (2006, p. 175), quando afirma que

uma resposta parcial a essa pergunta se encontra nas ideias kantianas de liberdade e de autonomia e em sua ideia de um pluralismo, que, essencialmente, só é restringida pela ideia de igualdade perante a lei e pelo respeito dos outros; ideias que, exatamente como a da auto-emancipação pelo conhecimento, podem contribuir para dar sentido a nossa vida.

E o que isso tudo tem a ver com ateísmo? Ora, uma vez que os ateus não se preocupam muito com o paraíso e o inferno pós-morte, voltam suas atenções para o mundo do agora; no caso da teoria da justiça como equidade de Rawls, ela se volta para o cenário político atual. Para fazer uso das palavras de Comte-Sponville (2016, p. 17), os ateus se aceitam mortais como podem “[...] e se esforçam para domar o nada. Conseguirão? Eles não se preocupam muito com isso. A morte levará tudo, até as angústias que ela lhes inspira. A vida terrestre lhes importa mais, e lhes basta”. Nesse sentido, uma preocupação dos não-teístas contemporâneos não seria combater as religiões, mas lutar pela tolerância e pelo fim do fanatismo em todos os seus aspectos. Um bom exemplo nos é dado por Popper (2006), quando relata que foi o terror de Robespierre que ensinou Kant – o qual havia dado boas-vindas à Revolução Francesa – que, sob o signo da liberdade, igualdade e fraternidade, se podem cometer também os mais horrendos crimes, como aqueles perpetrados outrora na

época das cruzadas, da caça às bruxas ou da Guerra dos Trinta Anos em nome do cristianismo.

Para Vaysse (2012), a doutrina do esclarecimento de Kant rompe com o otimismo que caracteriza alguns aspectos do racionalismo de sua época, inspirado em Leibniz e Wolff. Ao rejeitar a metafísica dogmática, que tinha influenciado fortemente o Iluminismo alemão, Kant marca um ponto de ruptura. “A ideia de uma finitude da razão humana e a teoria do mal radical fazem que o progresso não possa ser concebido de forma unilateral” (VAYSSE, 2012, p. 29). É por isso que, como demonstra Popper (2006), embora Kant saude a Revolução Francesa pelas suas perspectivas ético-jurídicas, o professor de Königsberg também denuncia seus excessos. Como bem explicita Vaysse (2012, p. 29), “[...] uma revolução pode no máximo acarretar a queda de um despotismo, mas nunca uma verdadeira reforma do modo de pensar”. Esse é um trabalho de muito fôlego, posto que o esclarecimento só se espalha muito lentamente.

É nesse sentido que Popper (2006, p. 185) afirma que

Kant tirou uma lição da história de horror da revolução francesa. Essa lição, que nunca é demais reiterar, é que a crença fanática é sempre um mal e inconciliável com a meta de uma ordem social pluralista; e que é nosso dever nos opormos a toda espécie de fanatismo – mesmo quando seus objetivos são eticamente irrepreensíveis, e sobretudo também quando seus objetivos são os nossos próprios.

O revivescimento da fé não é um problema em si. Podemos ter fé em muitas coisas que não necessariamente em uma religião ou em uma divindade transcendente. Podemos ter fé na justiça, na humanidade etc. O problema está, como bem explica Comte-Sponville (2016, p. 9), na volta do dogmatismo que frequentemente acontece com as religiões: “[...] assim como o obscurantismo, o integrismo, e às vezes o fanatismo. Seria um erro abandonar todo o terreno para eles. A luta pelas Luzes continua, raramente foi tão urgente, e é uma luta pela liberdade”. O perigo do fanatismo e o dever de nunca deixar de se contrapor a ele são, certamente, uma das mais importantes lições que podemos extrair da história, afirma Popper (2006), por isso lutar contra as religiões seria apenas enganar-se de adversário; o objeto de nosso esforço, como membros de uma sociedade plural, deve ser, antes de tudo, “[...] pela tolerância, pela laicidade, pela liberdade de crença e descrença. O espírito não pertence a ninguém. A liberdade também não” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 9). É o que espera Comte-Sponville que façamos, posto que o fanatismo e o dogmatismo não toleram o diferente ou quem é tolerante com as diferenças.

A receita do esclarecimento de Kant traz consigo a dura lição de que não existem receitas prontas nem remédios milagrosos, tampouco verdades reveladas vindas do céu. É por isso que Popper (2006, p. 188) afirma que não é fácil se aproximar da verdade: “Existe apenas um caminho, o caminho dos nossos erros. Podemos aprender apenas com nossos erros; e só aprenderá quem estiver disposto a apreciar os erros dos outros como passos para a verdade; e quem *procura* por seus próprios erros a fim de se livrar deles”. Para que isso ocorra, a liberdade é necessária e só existe liberdade em uma sociedade em que seja tolerada a liberdade de consciência para que todos sejam livres para “cometer seus erros”, enquanto buscam acertar suas próprias concepções de bem, sejam elas religiosas ou não. Em outros termos, “a fé deles não me incomoda nem um pouco. Por que eu deveria combatê-la?” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 19).

O não-teísmo que defendemos existir na teoria de Rawls não faz um proselitismo ateu. Na verdade, uma vez que ele se pauta no princípio da tolerância e no esclarecimento kantiano, simplesmente encara o posicionamento dos membros da sociedade como algo que deve ser respeitado, desde que siga os critérios de racionalidade e razoabilidade existentes na teoria da justiça. Assim, para Popper (2006, p. 189),

[...] o Esclarecimento não condena a fé fanática por motivos utilitários; tampouco porque espera que possamos avançar melhor na política e na vida prática com uma atitude mais sóbria. A condenação da fé fanática é, antes, uma consequência da ideia da busca da verdade pela crítica de nossos erros. E essa autocrítica e auto-emancipação só são possíveis numa atmosfera pluralista, isto é, numa sociedade aberta que tolere nossos erros e muitos outros erros.

Desse modo, se daria a resposta à pergunta de Sócrates a Eutífron, se o filho acusador se livrasse de seu fanatismo e buscasse o esclarecimento, tal qual Sócrates o fizera. O mesmo podemos falar da sociedade grega que acusou Sócrates, que, em sua sanha de afirmar os deuses ancestrais do Estado, não admitia nenhuma outra forma de expressão daquilo que fosse divino. Isso demonstra que, passados muitos séculos, a ideia de autoemancipação pelo conhecimento, que o esclarecimento de Kant defende, contém a noção de que devemos aprender a nos distanciar de nossas próprias ideias, em vez de nos identificar, já de antemão, com elas. “O reconhecimento do poder espiritual das ideias conduziu à tarefa de nos libertarmos do extremo poder espiritual das falsas ideias. No interesse da busca da verdade e da libertação do erro, devemos nos educar a ver nossas ideias tão criticamente quanto as ideias que combatemos” (POPPER, 2006, p. 189). Se traduzirmos nas palavras de Rawls, devemos ser livres para buscar nossa própria concepção de bem. Por isso o esclarecimento é inspiração para Rawls e, assim como o ateísmo proselitista não é nem um dever nem uma

necessidade, a religião também não. Nesse sentido, “só nos resta aceitar nossas diferenças. A tolerância é a única resposta satisfatória à nossa questão, assim entendida” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 20). Nossas diferenças são frutos do nosso esclarecimento como busca de nossas próprias concepções de bem, o que faz com que nossa sociedade seja plural e pluralista.

É o que Comte-Sponville (2016) quer dizer quando afirma que uma sociedade pode viver sem religião, mas não sem comunhão. Se entendermos o fenômeno social como inerentemente humano, tal qual disserta Aristóteles (1998, 1253a 10) – “o homem é um animal político” –, teremos que o que liga as pessoas, sejam elas crentes ou não, não é Deus, cuja existência é duvidosa, mas o fato de que elas comungam algo em comum. Essa coisa em comum pode ser a crença em uma divindade, assim como a crença em valores e princípios que são partilhados por todos os membros de uma sociedade. Essa coesão mais profunda, mais essencial, mais duradoura, porque mais interior ou mais interiorizada, é o que Comte-Sponville chama comunhão. Para ele, a sociedade não poderia viver sem ela, pois seria como se renunciássemos a criar vínculos e, portanto, a criar a comunidade; logo, renunciar a comunhão é renunciar a si mesmo como parte de uma sociedade. Assim como afirma Rousseau (1999, p. 19), “antes de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo. Porque esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade”. Ou seja, para existir uma comunidade, é preciso que haja primeiro a comunhão.

Nas palavras de Comte-Sponville (2016, p. 23), “[...] não é porque existe uma comunidade já constituída que há comunhão, é antes por que há comunhão que há comunidade, e não um simples conglomerado de indivíduos justapostos ou concorrentes. Um povo é mais e melhor que uma horda”. Obviamente, uma sociedade é algo mais e melhor que uma simples multidão que não partilha uma fidelidade a princípios comuns. Ora, não iremos nos voltar novamente para os fundamentos do contratualismo moderno, que já trabalhamos nas páginas anteriores de nosso texto, mas é certo que essa questão sempre volta quando se trata da teoria da justiça como equidade de Rawls. Aqui, o mais proeminente é o fato de que uma sociedade em que os indivíduos possuam liberdade de consciência e sejam pessoas livres e autônomas deve ser uma sociedade liberal, que respeite as concepções de bem que cada um busca de acordo com a sua própria racionalidade, nos termos de Rawls, e dado o seu esclarecimento, nos termos de Kant, desde que a busca por essas concepções de bem não fira a razoabilidade imposta pela tolerância que todos os membros dessa sociedade possuam. Isso

faz uma sociedade plural, com pessoas livres e autônomas, no sentido de esclarecidas e livres do fanatismo e do dogmatismo. Afinal, como pondera Comte-Sponville (2016, p. 30),

sinceramente, será que você precisa acreditar em Deus para pensar que a sinceridade é melhor do que a mentira, que a coragem é melhor do que a covardia, que a generosidade é melhor que o egoísmo, que a doçura e a compaixão são melhores do que a violência ou a crueldade, que a justiça é melhor que a injustiça, que o amor é melhor que o ódio? É claro que não!

No diálogo *Eutífron*, deparamo-nos com um jovem que acredita que esses valores provinham apenas dos deuses, mas Sócrates, que supostamente não possuía a mesma fé, não era incapaz, certamente, de perceber também as grandezas desses valores nos seres humanos, bem como reconhecer a importância, necessidade, fragilidade e urgência em respeitá-los. Logo, como bem exclama Comte-Sponville (2016, p. 31), “[...] só por não crer mais em Deus, alguém tem de se tornar um covarde, um hipócrita, um canalha? Claro que não!”. Mas não é isso que pensam os intolerantes religiosos e a mesma coisa podemos dizer dos intolerantes ideológicos. O que falta para essas pessoas é a compreensão de que fé não é o mesmo que fidelidade. Podemos viver sem fé, como sociedade, mas não podemos viver sem fidelidade. “A fidelidade seria, antes, um encargo (só que libertador), para o qual a humanidade é suficiente. [...]. Tenha-se ou não uma religião, a moral continua sempre, humanamente, valendo” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 31). É isso que concebe Comte-Sponville e é isso que a *Crítica da razão prática* de Kant (2016) nos ensina.

Portanto, para buscar uma concepção de bem, seja ela moral, religiosa ou ideológico-partidária, é preciso, antes de tudo, ter fidelidade aos princípios que regem a sociedade da qual fazemos parte. Nesse ponto, queremos afirmar que, para que tal condição ocorra, é necessário tomar o procedimento concebido por Rawls e caminhar no sentido de sair do particular (reino daquilo que acreditamos valer para nós) e seguir em direção ao geral (reino daquilo que deve valer para todos, independentemente do que acreditamos). Para que esse procedimento de escolha – em que as partes do jogo podem escolher livremente de forma autônoma – funcione, é preciso que se delimite antes de tudo o modelo social necessário para alcançar tal fim. Ora, parece claro que Kant, Popper, Comte-Sponville e Rawls concordam que o modelo social que melhor funciona é o liberal. É por reconhecer que todos possuímos concepções de bem divergentes e até mesmo adversárias que Rawls nos convida a partir das escolhas abstratas que nós, como indivíduos, possuímos na posição original, a fim de eleger os princípios de justiça que seriam válidos para todos os membros de uma sociedade. O filósofo também parte de uma sociedade local bem definida. Estamos falando de uma

sociedade liberal e democrática, que é, no entanto, abstrata, posto que é ideal para uma sociedade de povos mais concreta e certamente mais dinâmica e diversa. Nesse sentido, afirma Rawls (2016), da perspectiva da convenção constituinte, esses argumentos levam à escolha de um regime que garante a liberdade moral, a liberdade de pensamento e de crença e prática religiosa, embora essas liberdades sempre possam ser reguladas pelo interesse do Estado na segurança e na ordem pública. Vejamos o que isso quer dizer a seguir.

4.3 UM CENÁRIO POLÍTICO RAZOÁVEL

Na seção anterior, falamos do mito de Prometeus, a partir do diálogo *Protágoras*, de Platão (2002), em que destacamos dois aspectos. O primeiro diz respeito à condição do homem como esse ser que, diferentemente dos outros animais, era visto pelos gregos como incompleto e carente de uma essência definida, que deve ser buscada. Por isso, a liberdade de consciência, a autonomia do indivíduo e a busca pelo esclarecimento são questões fundamentais de uma sociedade democrática que se propõe a mitigar os efeitos danosos do misticismo dogmático e dos despotismos recorrentes. O segundo propósito ao qual o mito serve se refere à passagem que fala sobre a distribuição da justiça como uma característica que deve ser partilhada por todos os membros da sociedade. Esse aspecto será tratado nesta seção, em que falaremos de um cenário político razoável como forma de dar uma alternativa para a concepção de que a justiça só é possível mediante a intervenção de uma instância divina, tal qual é retratada no mito de Prometeus, pois, assim como no mito grego, que afirma que os homens, sem ser guiados pela justiça divina, não são capazes de cooperar, a teoria da justiça como equidade de Rawls apresenta outra leitura para fundamentar as origens da justiça. Essa concepção parte do entendimento de que só é possível dizer que a natureza humana é boa se os cidadãos crescem sob instituições razoáveis e justas, e não que as pessoas são boas ou agem bem apenas se tuteladas por uma força divina externa às suas vontades. Isso se dá, em Rawls, a partir de uma perspectiva política por intermédio de “[...] instituições que satisfazem qualquer uma das concepções políticas liberais razoáveis de justiça”, portanto esses cidadãos rawlsiano serão bons e agirão bem, uma vez que “[...] afirmarão essas instituições e atuarão para assegurar que o seu mundo social perdure” (RAWLS, 2004, p. 8).

Karl Popper (2006), em seu texto *Em busca de um mundo melhor*, afirma que, nas democracias ocidentais, muitos aprenderam que, às vezes, estão errados e seus adversários, certos, mas muitos daqueles que absorveram essa importante lição caíram no relativismo. Em nossa grande tarefa histórica de criar uma sociedade livre, pluralista – como a moldura social

para uma autoemancipação pelo conhecimento –, nada nos é mais necessário do que nos educarmos para uma atitude que nos permita ver criticamente nossas próprias ideias, sem nos tornarmos relativistas ou céticos e sem perdermos a coragem e a determinação para lutar por nossas convicções. Isso significa que um Estado Democrático de Direito convive com o “pluralismo razoável”, para usar uma expressão do próprio Rawls.

Uma sociedade democrática é marcada pela convivência e coexistência de uma diversidade de doutrinas religiosas morais e filosóficas, muitas vezes conflitantes. Umas são razoáveis, outras não. Uma democracia trabalha com as primeiras e tolera, até certo ponto, as segundas. É o fato do “pluralismo razoável”. Para Weber (2013), o problema de Rawls gira em torno da possibilidade de construir uma concepção de justiça que possa ser endossada por essa diversidade de doutrinas. Para isso, devemos responder às seguintes perguntas: considerando a sociedade um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais, como podemos determinar os termos equitativos dessa cooperação? Ou que princípios de justiça são mais apropriados para determinar direitos e liberdades básicas, a fim de regular as desigualdades sociais e econômicas das perspectivas de vida dos cidadãos? Como fundamentá-los? São formulados por uma autoridade externa? São estabelecidos pela lei divina? Ou são resultado de um acordo entre as partes? De antemão, podemos dizer que, para responder a tais questões, é preciso ter em mente que a concepção de Estado mais plausível seria a de um Estado laico, posto que, como estamos defendendo em nossa tese, Rawls não acredita na existência de uma concepção de bem única, seja ela moral ou religiosa. Por conta disso, sua teoria não se situa no campo dos autores teleológicos, que põem determinada concepção do bem como meta e buscam uma unidade ontológica, baseando-se na existência de uma verdade que deveria ser alcançada. Pelo contrário, a teoria rawlsiana se situa numa tradição restrita de autores pluralistas, mais particularmente autores liberais.

Quanto a esse seu posicionamento, em seu artigo *Justice as fairness: political not metaphysical*, Rawls (1999a, p. 412, tradução nossa) faz a seguinte colocação:

Uma das mais profundas distinções entre concepções políticas da justiça é aquela entre os que admitem uma pluralidade de concepções opostas e mesmo incomensuráveis do bem, e aquelas que sustentam que só existe uma concepção do bem a ser reconhecida por todas as pessoas na medida em que são plenamente racionais. Concepções de justiça que se situam em lados opostos dessa divisão são distintas de muitas maneiras fundamentais. Platão e Aristóteles, e a tradição cristã tal como representada por Tomás de Aquino e Agostinho, situam-se em um lado do bem racional. Tais visões tendem a ser teleológicas e a sustentar que as instituições são justas na medida em que efetivamente promovem esse bem. Com efeito desde o período clássico, a tradição dominante parece ter sido que só existe uma concepção racional do bem, e que o objetivo da filosofia moral, juntamente com a teologia e a

metafísica, é determinar essa natureza. O utilitarismo clássico pertence a essa tradição dominante.

Para contrapor essa concepção, Rawls faz uso da doutrina política do liberalismo, pois entende que ela se coaduna com as várias concepções conflitantes e incomensuráveis do bem – desde que cada concepção de bem possa ser compatível com a plena racionalidade humana, na medida em que podemos justificá-las dentro de uma concepção política de justiça operacional. A consequência disso, segundo Rawls (1999a, p. 412, tradução nossa), é que “[...] o liberalismo assume que é um aspecto característico de uma cultura democrática livre que uma pluralidade de concepções conflitantes e incomensuráveis do bem seja afirmada pelos seus cidadãos”. Em outras palavras, o liberalismo político de Rawls sustenta que a questão que a tradição dominante tentou responder não possui uma resposta praticável, assim como não tem uma resposta adequada para uma concepção política de justiça para uma sociedade democrática; logo, as doutrinas políticas tradicionais devem ser descartadas.

Se levarmos em consideração uma sociedade democrática de pessoas livres, uma concepção político-teleológica está fora de questão, posto que nunca poderá ser obtida uma concordância pública quanto a uma concepção de bem requerida como universal³⁶. Está claro, agora, o porquê de a concepção política por trás da teoria da justiça de Rawls ser a liberal, pois ela tem a liberdade de consciência e a tolerância como suas noções centrais. Por isso, o professor de Harvard parte desse viés liberal que reconhece o pluralismo, a fim de conceber uma teoria da sociedade que seja aceita pelo maior número de pessoas possível, senão por todas as concepções envolvidas, sendo a mais justa. Portanto,

o Estado não pode favorecer nenhuma religião específica e nenhuma penalidade ou incapacitação legal pode estar vinculada a uma dada afiliação religiosa ou ausência dela. Rejeita-se a ideia de um Estado confessional. Em vez disso, podem-se organizar associações específicas conforme o desejo de seus membros, e elas podem ter suas atividades e sua disciplina interna, desde que seus membros possam de fato escolher se querem continuar filiados. A lei protege o direito de imunidade no sentido de que a apostasia não é reconhecida e muito menos punida como uma transgressão, assim como não é o fato de não se ter religião nenhuma (RAWLS, 2016, p. 260-261).

Um Estado que se abstém de impor uma crença aos seus súditos é uma organização social que garante a liberdade e, portanto, a democracia. Por exemplo, em *For a democratic*

36 Segundo Rouanet (2002), essa é uma característica pouco explorada da teoria de John Rawls, pois vai contra à concepção política ainda hoje dominante. A maioria dos comentaristas parece preferir ver nosso autor dentro da tradição dominante, contrapondo-o a autores “comunitaristas”, por exemplo. Muitas vezes, os próprios autores comunitaristas deixam de perceber a afinidade profunda entre o seu pensamento e o de Rawls. A diferença, talvez, segundo Rouanet (2002), é que Rawls, embora faça sua adesão à pluralidade de concepções, por esse motivo, renuncia a formular uma teoria demasiado precisa, de modo a excluir essas concepções políticas particulares, preferindo permanecer no âmbito mais abstrato da teoria.

society, Joshua Cohen (2003) chama atenção para a liberdade de consciência. Segundo ele, uma tal liberdade de consciência é necessária para que eu mantenha os compromissos atribuídos a mim por convicções religiosas ou morais, assumindo que as tenho. Assim, se eu tiver uma perspectiva religiosa, vou entender que essa visão me atribui como aderente a determinadas obrigações básicas, como dia e modo de culto, tendo liberdade para a realização das minhas obrigações religiosas. A liberdade de consciência também é importante para ter certeza de que eu saiba se tenho ou não uma perspectiva religiosa ou mesmo para que eu possa ter uma visão moral mais secular que também me atribua obrigações fundamentais. É isso que basta, segundo Cohen (2003), para tornar a liberdade de consciência um bem fundamental e primordial e fornecer uma razão convincente para escolher a concepção de justiça que garanta sua proteção. Logo, um Estado que seja laico garante que as pessoas sejam livres para buscar suas próprias concepções de bem, pois permite que elas vejam que suas concepções são apenas mais umas dentre as várias existentes e que, por isso, devem respeitar a liberdade de os demais assumirem seus compromissos por conta própria, ou seja, um Estado laico garante a existência de uma sociedade plural.

Em um cenário político razoável, é importante que haja certa liberdade religiosa, ainda que o Estado tenha um caráter marcadamente religioso e uma religião oficial. Para tanto, é preciso garantir o direito à emigração, pois, no caso da proibição de uma religião ou incompatibilidade entre ela e a adotada pelo Estado, deve-se ter a “liberdade” de mudar de país, afirma Rawls, o que, a nosso ver, é uma medida muito difícil de se impor, a não ser que os religiosos abrissem mão de princípios fundamentais, tendo de renunciar a concepções substanciais de seus credos. Como bem acentua Thomas Schmidt (1999), em seu texto *Religious pluralism and democratic society*, Rawls parece ter a intenção de que os seguidores das religiões ponham entre parênteses suas crenças, adotando princípios liberais, a fim de estabelecer uma convivência nas sociedades democráticas, o que significa deixar de pensar em termos religiosos ou, na prática, deixar de ser religiosos. Para Schmidt (1999), o critério para as crenças religiosas serem justificadas como fundamentos para decisões políticas deve ser a capacidade de serem “traduzíveis” por razões seculares para a tomada das mesmas decisões. Essa tradução exigiria “abstinência epistêmica” dos crentes religiosos apenas com base em uma distinção rígida entre as esferas de opiniões privadas e razões públicas. Para nós, isso não se faz por acaso, pois Rawls compreende a crítica que Kant faz à metafísica tradicional ao refutar a pretensão da metafísica de ser teológica (conhecidora da natureza de Deus) e o argumento ontológico de Santo Anselmo, quando afirma que “[...] em toda a realidade está compreendida também a existência; a existência está pois contida no conceito

de um possível. Por consequência, se esta coisa é suprimida, também se suprime a possibilidade interna da coisa, o que é contraditório” (KANT, 2002, A 597 B 625).

Para Kant (2002), o ser não é um predicado, como pensava a metafísica teológica e o conceito de Deus não é determinado por aquilo que é acrescido a ele. Logo, é uma contradição introduzir no conceito de uma coisa que pensamos apenas quanto à possibilidade o conceito da sua existência, pois, se concedermos isso, se cometeria uma simples tautologia. Indaga ele:

Pergunto-vos: a proposição esta ou aquela coisa (que vos concedo como possível, seja qual for) existe, será uma proposição analítica ou sintética? Se é analítica, a existência da coisa nada acrescenta ao vosso pensamento dessa coisa e então, ou o pensamento dessa coisa que está em vós deveria ser a própria coisa ou supusestes uma existência como pertencente à possibilidade e concluístes, supostamente, a existência a partir da possibilidade interna, o que é uma mísera tautologia. A palavra realidade, que no conceito da coisa soa diferentemente de existência no conceito do predicado, não resolve esta questão. Porque se denominardes realidade a toda a posição (sem determinar o que se põe), já pusestes e admitistes como real, no conceito do sujeito, a própria coisa com todos os seus predicados, e no predicado só o repetis. Se, pelo contrário, reconhecerdes, como é justo que todo o ser razoável reconheça, que toda a proposição de existência é sintética, como podereis então sustentar que não se pode suprimir sem contradição o predicado da existência, se esta prerrogativa pertence especificamente à proposição analítica, cujo carácter assenta precisamente sobre ela? (KANT, 2002, A 597 B 625 – A 598 B 626).

Segundo Kant (2002), não é possível provar racionalmente a existência de Deus. Eu não posso conhecê-lo. Isso tem um desdobramento político importante, pois, uma vez que não é possível conhecer a natureza de Deus racionalmente e que todos os seres humanos se reconhecem quanto à racionalidade, não há como ninguém reivindicar o monopólio da interpretação dos desejos divinos. Portanto, nenhum governante pode justificar o governo de seus súditos com base na vontade de Deus, pois esta não pode ser conhecida, e nenhum Estado pode se pretender como guiado por leis dadas por Deus. Rawls leva essa concepção kantiana laicista para o viés político-social e internacional por meio da noção de tolerância, desenvolvida em seu direito dos povos, que força os Estados a reconhecer que existem valores que estão acima de suas crenças nacionais, se quiserem dialogar com outras nações. Dessa forma, Rawls até aceita que Estados teocráticos submetam suas crenças nacionais aos seus súditos, mas não tolera que submetam suas crenças a outros povos, como gostariam os fundamentalistas. No entanto, reconhece que,

dado o fato do pluralismo, os cidadãos de uma sociedade liberal afirmam uma família de concepções políticas razoáveis de justiça e divergirão quanto a qual concepção é mais razoável. Eles concordam em que as sociedades não-liberais deixem de tratar pessoas com razão, intelecto e sentimentos morais como verdadeiramente iguais e livres e, portanto, dizem eles, as sociedades não liberais

estão sempre sujeitas a uma forma de sanção – política, econômica ou mesmo militar – dependendo do caso. Nessa visão, o princípio orientador da política externa liberal é dar a todas as sociedades que ainda não são liberais uma direção liberal, até que, por fim (no caso ideal), todas as sociedades sejam liberais (RAWLS, 2004, p. 78).

Alguns comentadores, dentre eles, Rouanet (2002), afirmam que Rawls nunca assumiu essa postura de limitador dos credos professados pelas religiões em geral; pelo contrário, uma vez que sua teoria da justiça exige que seja necessário um grau de consenso para que seja aceito por toda uma sociedade democrática, o que ele exige é que as religiões ou Estados teocráticos sejam tolerantes, mesmo que no sentido mais amplo de tolerar doutrinas que possam ser consideradas errôneas. Assim, “[...] se se exigisse que todas as sociedades fossem liberais, então a ideia de liberalismo político deixaria de expressar a devida tolerância por maneiras aceitáveis (se existirem, como pressuposto) de ordenar a sociedade” (RAWLS, 2004, p. 77), ou seja, Rawls, em momento algum, pede para que os indivíduos abram mão de suas crenças e convicções, pois reconhece o pluralismo razoável como fundamento de uma ordem democrática. O que ele pede é que se reflita sobre a condição de reconhecimento da capacidade de todos possuírem suas próprias crenças individuais. Ele pede que o mesmo seja feito em relação aos cidadãos de uma sociedade democrática e sua visão de mundo para com outros povos.

Aqui, tolerar não significa apenas abster-se de exercer sanções políticas – militares, econômicas ou diplomáticas – para fazer um povo mudar suas práticas. Tolerar também significa reconhecer essas sociedades não-liberais como membros participantes iguais, de boa reputação, na sociedade dos povos, com certos direitos e obrigações, inclusive o dever de civilidade, exigindo que ofereçam a outros povos razões para seus atos adequadas à Sociedade dos Povos (RAWLS, 2004, p. 77).

Nesse sentido, a tolerância deve ser vista como um valor superior às crenças religiosas, e não como um substituto à crença particular de cada um. Isso significa que, em uma sociedade plural, as pessoas devem reconhecer que todos são livres para acreditar ou deixar de acreditar no que quiserem, de maneira que devem ser tratados de forma igual também por isso. Logo, enquanto a tolerância é um valor superior à crença religiosa, por esta ser anterior e possuir um caráter político-pragmático, a laicidade do Estado também deve ser anterior à crença religiosa de seus súditos, como garantia de respeito à autonomia e à dignidade dos membros da sociedade. O que Rawls (1999b, p. 547, tradução nossa) realmente busca é um “[...] estatuto que garanta que nenhuma religião seja perseguida, ou que lhe sejam negadas condições cívicas e sociais que permitam a sua prática em paz e sem temor”. Essa é uma exigência que a sua teoria liberal exige e da qual não pode abrir mão.

Thomas Nagel (2003), em *Rawls and liberalism*, diz que a alternativa de Rawls é uma ideia moral de primeira importância e que representa um ideal político que vale a pena procurar. Mesmo que seja muito mais difícil de explicar e defender do que um liberalismo baseado diretamente em valores individualistas e utilitários, um liberalismo político rawlsiano, que poderia ser justificado mesmo para aqueles de crenças religiosas ortodoxas que não compartilham esses valores, seria preferível como um motivo para determinar a legitimidade do exercício do poder por um Estado sobre todos os seus cidadãos. Isso significa que Rawls tenta descrever uma forma de liberalismo que pode reivindicar a lealdade não só de individualistas seculares, não apenas como um *modus vivendi* ou como segunda melhor opção em relação a qualquer outro credo, mas como um modo político que abarque todas as concepções de bem individuais, desde que elas sejam razoáveis à convivência. Nagel acredita que Rawls identifica uma fonte de convicção e motivação moral que não depende do ceticismo religioso ou de uma ética da autonomia individual e que tem um importante papel a desempenhar na justificativa das instituições democráticas liberais. Para nós, Rawls dá um passo além de Kant e Descartes, posto que esse último inaugurou uma concepção de indivíduo que é capaz de conhecer as coisas sem apelar para o intermédio de Deus para lhe dizer o que se pode ou não conhecer do mundo, ao passo que Kant desenvolveu uma concepção de indivíduo que é capaz de agir de forma moralmente correta, ou seja, de forma livre, racional e autônoma, sem partir de um código de conduta estabelecido por Deus. Rawls, por sua vez, inaugura uma concepção de justiça política que põe como valores superiores aqueles que podem ser reconhecidos por qualquer indivíduo, povo ou membros de governos, a fim de estabelecer uma relação política razoável de convivência. Em suma, enquanto Descartes não apela para Deus para dizer o que o ser humano pode conhecer e Kant não apela para Deus para agir bem, Rawls não apela para Deus para fundamentar a sua concepção de justiça política.

Tal postura ateuista de Rawls, a nosso entender, baseia-se no fato de que, para ele, “[...] a confiança naquilo que pode ser estabelecido e reconhecido por todos se fundamenta, ela mesma, nos princípios de justiça. Isso não envolve nenhuma doutrina metafísica específica ou teoria do conhecimento, pois esse critério apela ao que todos podem aceitar” (RAWLS, 2016, p. 262). Isso faz com que, além de outras coisas, a crença na existência de Deus não seja pretexto para a realização de qualquer ação política “justa”. Temos, dentre outras consequências disso, o fato de que a liberdade de consciência só deve ser limitada ou tolhida com base nos princípios de justiça adquiridos no acordo original rawlsiano, ou seja, ninguém pode usar suas convicções religiosas, morais ou políticas para constranger outrem a abrir mão

daquilo em que acredita. Logo, a justiça não pode ter como parâmetro um credo religioso, pois este é contingente e sujeito às limitações racionais e razoáveis impostas pela teoria de Rawls. Por isso Scanlon (2003), em *Rawls on justification*, afirma que Rawls acredita que, em qualquer sociedade livre, as pessoas razoáveis manterão diferentes pontos de vista, incluindo não apenas os religiosos, mas também os seculares, como as concepções de Kant e Mill sobre a natureza e o valor distintivo da vida e da liberdade humana. No entanto, isso culmina em algumas consequências, no sentido de que as razões dadas para sustentar que as pessoas teriam boas motivações para afirmar um senso de justiça baseado nos dois princípios de justiça de Rawls dependem essencialmente das ideias de autonomia e do que é necessário para “realizar a nossa natureza”, que são ingredientes de uma visão especificamente liberal, distintamente kantiana e muitas vezes abrangente.

Daniel A. Dombrowski (2001), em sua obra *Rawls and religion: the case for political liberalism*, faz uma crítica direcionada à relação existente entre Igreja e Estado, afirmando que, não importa quantos problemas sejam retirados da agenda política, alguns permanecerão e, ao que parece, um dos principais problemas a ser resolvidos seria como construir os muros entre a Igreja e o Estado. É certo que eles precisam ser construídos em algum lugar, mas isso só será possível após passar as mais profundas controvérsias entre a teologia e a filosofia, só assim teremos qualquer esperança de manter um consenso sobreposto estável. Continua o autor afirmando, no que tange às questões políticas, que todos devem estar dispostos a perder certo terreno:

Os racionalistas que afirmam que toda verdade é aquela que vale a pena ser plenamente estabelecida apenas por meio da razão, precisam levar a sério as reivindicações daqueles que acham que a fé possui um papel em relação a tais assuntos; Assim também, os crentes religiosos que pensam que a própria salvação das almas está em jogo em relação a algumas questões políticas, precisam levar a sério o fato de que algumas pessoas razoáveis são ateias ou agnósticas. Negar que as crenças religiosas possam ser totalmente estabelecidas no fórum político não é dizer que são falsas (DOMBROWSKI, 2001, p. 87).

Essa citação nos serve como ponto de partida para levantarmos a questão da intolerância por parte das religiões umas para com as outras. O que Rawls tem a dizer disso? A respeito, podemos fazer uma aproximação entre Rawls e o texto de Michael Walzer (1997), *Das obrigações políticas*, em que afirma que a maior parte das religiões são intolerantes umas com as outras e, se fôssemos intolerantes com elas, isso seria equivalente, na prática, a ser intolerante apenas por ser intolerante, mas isso não significaria tolerar, obviamente, qualquer manifestação de intolerância. Para que isso não ocorra, Rawls e Walzer apelam para as instituições públicas como garantidoras de que a liberdade individual não seja tolhida em

nome de preconceções extremistas e que ponham em risco a segurança e a estabilidade da democracia. Ainda, é necessário que o Estado mantenha independência em relação às autoridades religiosas, relegando a estas uma existência sectária longe dos palanques e das lideranças políticas, como bem afirma Walzer (1997, p. 80):

Religiões que almejam tornar-se oficiais e partidos que sonham com o controle total podem ser tolerados tanto em Estados-nações liberais quanto em sociedades imigrantes, e geralmente são. Mas [...] também se pode impedir que tomem o poder, e até mesmo que concorram para isso. Nesses casos a separação significa que estão confinados na sociedade civil: podem pregar, escrever e reunir-se, só lhes é permitida uma existência sectária.

Essa forma de tolerância, em nosso ponto de vista, aproxima-se do que Rawls propõe como limites de ação razoável. Para ele, uma vez tendo uma concepção de bem em mente, um indivíduo deve buscar os meios racionais para sua realização. Para isso, deve ser razoável, no sentido de colaborar para que os demais indivíduos busquem as suas próprias concepções de bem, respeitando o direito de todos serem livres para buscar aquilo que mais lhes apraz, desde que façam o mesmo em relação a todo o resto da sociedade. Logo, não há como sermos cidadãos no regime democrático, tal como Rawls o concebe, se não cumprirmos nosso papel social de forma livre e autônoma. É isso que caracteriza, segundo Weber (2013, p. 128), as faculdades morais do indivíduo rawlsiano, pois “[...] ter faculdades morais significa que as pessoas tenham as capacidades necessárias para envolver-se numa cooperação social e sejam capazes de honrar os termos equitativos dessa cooperação. O exercício da cidadania está condicionado a essas conjunturas”. Isso significa que, para que se possa viver nessa sociedade concebida por Rawls, as pessoas como cidadãs devem possuir as referidas qualidades que as habilitem para serem membros dessa sociedade, o que vem desde o fundamento para a concepção dos princípios de justiça na posição original, pois, “mesmo que a posição original seja uma situação hipotética, devo pressupor certas habilidades dos membros componentes dessa situação idealizada” (WEBER, 2013, p. 128). Em outros termos, existem pessoas que estão incapacitadas temporária ou permanentemente para o exercício da cidadania, como, por exemplo, os presos por crimes, as pessoas vítimas de acidentes ou doenças mentais graves, bem como os fanáticos religiosos ou político-ideológicos. Esses últimos são em decorrência de sua condição de não reconhecer a validade do debate democrático, pois, como bem afirma Amós Oz (2017, p. 7), em seu *Mais de uma luz*, o fanático nunca entra em um debate: “Se ele considera que algo é ruim, se para ele está claro que algo é ruim aos olhos de Deus, seu dever é liquidar imediatamente aquela abominação, mesmo que, para isso, tenha de matar seus vizinhos ou quem mais por acaso estiver por perto”.

Essa preocupação com o fanatismo religioso gera várias controvérsias no que diz respeito à religião. De um lado, temos aqueles pensadores que atacam a religião como um mal a ser extirpado do mundo; de outro, temos outros que não são tão radicais – como é o caso de Rawls –, mas que, ainda assim, não veem na religião o fundamento final para justificar a vida em sociedade, tal como faz um religioso fervoroso. Isso nos remete a uma linha de pensamento que é conhecida como teologia política, a qual, como bem resume Alexandre Franco de Sá (2019), foi cunhada por Carl Schmitt e visa à defesa de uma aliança entre Igreja e Estado, muito embora essa postura venha a ser contestada por outros autores, como Erik Peterson (1999), que, em *O monoteísmo como problema político*, rejeita tal possibilidade de relação para pensar uma teologia pura, livre da política. Em contraposição à teologia política dos cristãos alemães³⁷, Peterson conclui a “impossibilidade de uma teologia política cristã e, conseqüentemente, pela inviabilidade de encontrar na teologia uma fundamentação do poder político” (SÁ, 2019, p. 1473).

Outro nome que contribui fortemente para esse debate é Giorgio Agamben (2002), que, em *Homo sacer*, desenvolve o conceito de **teologia econômica** como tentativa de pensar não uma teologia livre de política, mas um fundamento teológico para uma política contra a política da soberania e da autoridade da teologia política. Como bem explica Sá (2019), o que Agamben faz é aludir uma hipotética alternativa à teologia política ao explorar a ideia de que a doutrina trinitária do cristianismo estabelece Deus Pai e Deus Filho como consubstanciais. A consequência disso não é uma despolitização da teologia, mas uma política de desativação da monarquia paterna para uma política de desautorização da autoridade e de inoperosidade das suas decisões, afirmada pela máxima “o rei reina, mas não governa”.

A resposta de Schmitt a Peterson vem mostrar que o conceito de teologia política se dirige a uma política fundada na racionalidade e na rejeição do fanatismo, o que nos faz pensar que Schmitt está mais próximo de Rawls, no sentido de defender uma fundamentação racional, mas também se distancia deste pelo peso que dá ao fundamento teológico, tal como vemos a seguir, nas palavras do próprio Schmitt (2006, p. 36, tradução nossa):

Todos os conceitos significativos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados não apenas por causa de seu desenvolvimento histórico –

37 O professor Alexandre Franco de Sá (2019), em seu artigo *Teologia política entre império e estado*, explica que, na Alemanha, o Terceiro Reich gerou um movimento no seio da Igreja evangélica – os chamados “cristãos alemães” (*Deutsche Christen*) – para o qual Igreja e Estado não eram aliados sob a forma política da *complexio oppositorum*, mas uniformizavam-se numa forma política unitária. A um Estado deve corresponder um único povo e uma única Igreja; a um Deus único, um único *Führer*. A teologia política dos cristãos alemães assenta-se, portanto, na uniformização de toda a pluralidade numa unidade homogênea. Nessa linha, tal como o Estado, a Igreja tem como vocação ser “total”.

no qual foram transferidos da teologia para a teoria do Estado, pela qual, por exemplo, o Deus onipotente se tornou o legislador onipotente – mas também por causa de sua estrutura sistemática, cujo reconhecimento é necessário para uma consideração sociológica desses conceitos.

Carl Schmitt é um autor pertinente para o que pretendemos tratar aqui, pois seu conceito de teologia política vigora simultaneamente num plano teórico e prático. Por um lado, quando o formula em 1922, situa-o no âmbito de uma “[...] sociologia dos conceitos jurídicos”, particularmente da “sociologia do conceito de soberania” (SCHMITT, 2006, p. 42, tradução nossa). Aparece, então, como um contributo para a compreensão aprofundada dos conceitos fundamentais do direito ou da política. É nessa linha que o conceito de teologia política surge, associado à tese segundo a qual “[...] todos os conceitos marcantes da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2006, p. 36, tradução nossa).

Como já esclarecemos ao longo do texto, associamos a concepção de “secularização” ao gradual afastamento das sociedades modernas de sua dependência, em todas as dimensões da vida, não só em relação à religião cristã; mais do que isso, a secularização se caracteriza pela total indiferença e tolerância pelas várias concepções de credos existentes. No entanto, a primeira contribuição de Schmitt não remete especificamente à questão religiosa, mas ao problema da viabilização política e prática da “ideia do direito”. Por certo, há nesse significado um paralelismo formal com um velho problema teológico que o uso da palavra indica de propósito: o problema da mediação entre um ser ou elemento transcendente e o mundo (*saeculum*). No caso de Schmitt, o elemento transcendente não é o Deus cristão, mas a própria ideia do direito, condenada a permanecer uma simples ideia enquanto não encontre um modo de se vincar no mundo. Trata-se, então, do problema de mediar dois polos, dois “universos” em princípio inteiramente separados, o transcendente e o imanente. Esse seria o ponto crucial da secularização na esfera do direito, para o qual a forma política (Estado) aparece como resposta: o direito não pode querer realizar-se a partir de si mesmo, afirma Schmitt, em 1914, no seu *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen (O valor do Estado e o significado do indivíduo)*. Como bem explica Castelo Branco (2011, p. 163-164), “o direito é pensamento abstrato que não pode ser derivado de fatos, tampouco agir sobre fatos; o sujeito de uma vontade voltada para a realização do direito só pode ser uma realidade”.

Schmitt propõe-se a considerar o fenômeno político como fundamental da existência humana a partir da sua realidade concreta, baseando-se na possibilidade da ocorrência do conflito como possibilidade da emergência de uma diferenciação dos homens segundo um

agrupamento amigo-inimigo. É isso que ele expõe em *O conceito do político* (2015). Para Sá (2015), uma tal abordagem do político enquadra-se, no entanto, no contexto de uma tese que não pode deixar de se articular com ela, evocada por Schmitt permanentemente desde os seus primeiros textos e que está subjacente à assunção, como jurista, daquilo que designa como uma posição “decisionista” acerca do direito: a tese de que o Estado consiste essencialmente na realização ou efetivação (*Verwirklichung*) de uma ordem, que, longe de poder ser confundida com a ordem jurídica das normas do direito, não pode deixar de lhe ser anterior, constituindo, nessa medida, a condição de possibilidade da sua vigência e aplicação.

Podemos perceber mais uma aproximação entre Rawls e Schmitt, agora no que diz respeito ao carácter decisionista acerca do direito. Ambos concordam que a ordem social não pode ser confundida com a ordem jurídica das normas do direito e que deve existir algo anterior ao direito, para que haja a condição de possibilidade da sua vigência e aplicação – aqui, podemos ouvir o eco das palavras de Rousseau (1996). No entanto, os autores divergem quanto àquilo que consiste essencialmente nessa efetivação (*Verwirklichung*) do ordenamento social. Rawls busca sua fundamentação nos princípios de justiça e Carl Schmitt, numa teologia política como meio de garantir a ordem social. Como bem explica Sá (2015, p. 9),

se ‘não há norma que seja aplicável a um caos’, e se é necessário ‘que seja criada ordem’ para que as normas do direito possam vigorar e ‘a ordem jurídica tenha um sentido’, tal quer dizer que a condição de possibilidade desta mesma ordem jurídica reside numa decisão que antecede a estrutura normativa do direito e que, nessa medida, deverá poder desactivar uma tal estrutura em caso de necessidade. O decisionismo parte justamente da caracterização desta decisão como a prerrogativa pela qual se define a soberania: segundo a conhecida formulação que inaugura o texto *Teologia Política*, o soberano é ‘quem decide o estado de excepção’.

Schmitt deixa claro que o soberano é o detentor da decisão sobre a ordem jurídica ser suspensa em nome do restabelecimento da ordem e da normalidade, ou seja, o soberano é quem decide se ocorre uma situação fática e concreta que requer a introdução de um estado de *epoché* normativa, para que possa ser reposta a ordem com base na qual as normas possam voltar a vigorar normalmente. Para o decisionismo de Schmitt, o Estado é, essencialmente, o sujeito de tal decisão soberana e, nessa medida, o garantidor da ordem política – aqui, podemos ouvir as palavras de Hobbes (1983) ecoando. Entretanto, uma tal concepção de Estado só se torna verdadeiramente compreensível se abordada a partir da consideração da origem do Estado na Europa moderna, a qual está na base da abordagem de Schmitt do conceito do político. Segundo ele, o Estado moderno surgiu como uma resposta às guerras religiosas que assolaram a Europa entre os séculos XVI e XVII e culminaram na concentração do poder político no seio do Estado (que assim se tornou Estado soberano), como forma de

neutralização política da esfera religiosa. Coube ao Estado moderno, como Estado soberano, a monopolização da decisão quanto àquilo que é determinado como o agrupamento amigo-inimigo; tal monopolização consistiu numa pacificação forçada da Europa, posto que foi retirada a prerrogativa de tomar essa decisão das outras instâncias que a reivindicavam outrora. Assim, a neutralização política da teologia, bem como a destituição das igrejas e das seitas na sua capacidade de determinar conflitos políticos ou de decretar “guerras santas”, fundou a modernidade política europeia como uma ultrapassagem dos conflitos gerados pelo fanatismo religioso.

Sá (2015) explica que, para Schmitt, o Estado conservou a possibilidade da diferenciação amigo-inimigo, bem como o *jus belli* que lhe pertencia, naquilo que chama “um sentido existencial”, na medida em que esse mesmo Estado consiste na afirmação por um povo de si mesmo na sua existência política. A possibilidade de tal diferenciação seria a condição para a existência de um povo como unidade política e a existência de povos, a existência de um mundo político constituído como um “pluriverso” de povos diferenciados, isto é, a atribuição ao político de um sentido estritamente existencial, seria, por seu lado, a condição para que o conflito não fosse capturado pelo fanatismo que encontra na guerra religiosa a sua expressão privilegiada. É na luta contra o fanatismo religioso que acreditamos que se encontra a ponte entre o decisionismo de Schmitt e a primazia dos princípios de justiça de Rawls, de forma que, como estamos defendendo ao longo desta seção, para que o Estado possa se manter coeso, em seu caráter plural e multifacetado, é necessária a existência de valores políticos superiores aos valores religiosos. Poderemos perceber como Rawls trabalha isso melhor se nos voltarmos para o seu *O direito dos povos*.

Para Rawls (2004), duas ideias principais motivam a “lei dos povos”. A primeira se refere aos grandes males da história da guerra humana injusta e de opressão, de perseguição religiosa e de negação da liberdade de consciência, da fome e da pobreza, para não falar de genocídio e assassinato em massa, de injustiça política, com suas crueldades e insensibilidade. A outra ideia principal, obviamente relacionada com a primeira, é que, uma vez que as mais graves formas de injustiça política são eliminadas, seguindo apenas as políticas sociais e estabelecendo somente o básico, esses grandes males desaparecerão. O professor de Harvard liga essas ideias à concepção de uma utopia realista. Logo, a filosofia política é realisticamente utópica quando estende o que são normalmente considerados os limites da possibilidade política praticável e, ao fazê-lo, nos reconcilia com a nossa condição política e social.

Sabemos de antemão que Rawls concebe que uma sociedade, para ser considerada democrática, deve levar em conta o pluralismo razoável. O que o filósofo pretende, em *O direito dos povos*, é estender esse entendimento de seu liberalismo político para a sociedade dos povos. Portanto, assim como em uma sociedade democrática temos várias concepções de bens individuais atuando em conjunto (de forma que a secularização dessa sociedade faz com que os indivíduos sejam indiferentes e tolerantes a essas várias concepções), o liberalismo político, estendido a uma sociedade dos povos, teria como paralelos o pluralismo razoável e a diversidade entre os povos razoáveis com suas diferentes culturas e tradições de pensamento, tanto religiosas quanto não religiosas. Mesmo que dois ou mais povos tenham regimes constitucionais liberais, suas concepções do constitucionalismo podem divergir e expressar distintas variações do liberalismo. A saída para isso é que a **lei razoável dos povos** deve ser aceitável para povos razoáveis, que são, portanto, diversificados e devem ser leis entre si, sendo eficazes na formação dos esquemas maiores de sua cooperação. Ora, o que já parece claro aqui é que esse é o critério decisionista que Rawls encontra para manter a coesão social. Tal critério, diferentemente do de Schmitt, não precisa alicerçar-se em uma teologia, principalmente porque, assim como existem indivíduos que não reconhecem a superioridade de certas crenças religiosas, o mesmo poderíamos dizer dos povos do mundo.

Assim, na elaboração da lei dos povos, um governo com a organização política de seu povo não é autor de todos os seus próprios poderes. Os poderes de guerra dos governos, sejam eles quais forem, são apenas aqueles aceitáveis dentro de um **direito dos povos razoáveis**. Presume-se a existência de um governo em que um povo se organiza internamente com instituições de justiça. Nessa sociedade, há uma reformulação dos poderes de soberania à luz de uma **lei razoável dos povos** e uma negativa aos Estados dos direitos tradicionais à guerra e à autonomia interna irrestrita. Isso se dá, segundo Rawls (2004), não porque o corpo de cidadãos seja peculiarmente justo e bom, mas, simplesmente, porque sociedades verdadeiramente democráticas, aquelas nas quais os seus cidadãos são os autores das leis que seguem, não possuem nenhuma razão para guerrear entre si. Portanto, ele acredita que, uma vez que “[...] as formas mais graves de injustiça políticas são eliminadas por políticas sociais justas (ou, pelo menos, decentes), esses grandes males acabarão por desaparecer” (RAWLS, 2004, p. 8). Esses males seriam, como frisamos anteriormente, “[...] a guerra injusta e a opressão, a perseguição religiosa e a negação da liberdade de consciência, a fome e a pobreza, o genocídio e o assassinato em massa” (RAWLS, 2004, p. 8).

No §5 de *O direito dos povos*, que versa sobre a paz democrática e sua estabilidade, Rawls (2004) afirma que a ideia de uma paz democrática liberal se fia na concepção de que,

entre as misérias inalteráveis da vida, como pragas e epidemias, e as causas imutáveis, como o destino e a vontade de Deus, existem instituições políticas e sociais que podem ser alteradas pelas pessoas. Nesse sentido, as instituições políticas e sociais devem ser revistas e reformadas para tornar os povos mais felizes e satisfeitos, e não ser usadas como quintal dos governantes ou atender a interesses apenas de certos grupos e confrades. Logo, por mais que um governante possua um credo pessoal, ele jamais deve impor esse credo às instituições públicas, aos cidadãos e muito menos aos povos. Por exemplo, um líder político pode até afirmar que foi “colocado” no cargo de presidente por Deus, figurando o sentido de que foi um milagre a sua vitória, mas, ao tomar decisões políticas visando apenas a um grupo social que atenda ao perfil dos seguidores da crença que professa (VITORINO, 2019) ou mesmo ao usar como critério para a posse de cargos públicos que exigem neutralidade política uma pessoa que se encaixe nos parâmetros de sua crença e até mesmo ao tomar decisões políticas (MAIA; GÓES, 2019) ou promover leis com base em doutrinas religiosas, como instituir um dia da semana para que os cidadãos orem por seus políticos (CHAPOLA, 2019), esse líder estaria agindo de modo a extrapolar os limites da razoabilidade daquilo que Rawls considera as misérias inalteráveis da vida. Se a atitude do líder político fere a paz política entre os cidadãos, provavelmente ferirá a paz democrática entre os membros dessa democracia.

Para ilustrar o que queremos tratar, façamos uma análise do exemplo do Casanistão que John Rawls dá no §9.3 de *O direito dos povos*. Nesse parágrafo, ele se propõe a apresentar um exemplo de povo decente tomando como exemplo um Estado ficcional idealizado chamado Casanistão, um povo que tem no Islã a religião oficial do Estado e que “[...] apenas muçulmanos podem ocupar as posições superiores de autoridade política e influenciar as principais decisões e políticas do governo, inclusive a política externa” (RAWLS, 2004, p. 99). O filósofo sabe que pode ser acusado de utopismo sem fundamento, mas ainda assim discorda dessa leitura, pois o Casanistão, segundo ele, “[...] é o melhor que podemos esperar com realismo – e coerência. É uma sociedade esclarecida no seu tratamento das minorias religiosas” (RAWLS, 2004, p. 102). Contudo, se fizermos uma pequena análise das principais características desse Estado, veremos que está longe de ser liberal (como Rawls concebe) e uma sociedade tolerante em sentido pleno. Ainda assim, Rawls o apresenta como modelo de sociedade decente, o que, a nosso entender, é forçoso, no sentido de que se espera que todos os grupos que fazem parte desse Estado hipotético não teriam a serenidade de se curvar às leis que, embora baseadas numa fé religiosa confessional de Estado, são injustas para as minorias religiosas, como, por exemplo, no fato de que “[...] outras religiões são

toleradas e podem ser praticadas sem medo nem perda da maioria dos direitos cívicos, exceto o direito de ocupar os cargos políticos ou judiciais superiores” (RAWLS, 2004, p. 99).

Ora, vemos nessas linhas que existem muitos pontos contraditórios, pois como podemos considerar que essa é uma sociedade razoável, sendo que constrange os seus membros para que, a fim de ocupar um cargo público de destaque, pertençam a uma casta religiosa? Então, vejamos: se, para me tornar presidente ou ministro de um Estado, eu devo me converter a determinado credo, existe uma grande possibilidade de que minha conversão não seja sincera. Se a minha conversão não é sincera, o que garante que os demais membros da casta governante também estão sendo sinceros em suas proclamações de fé? Logo, a existência de uma religião oficial de Estado não é garantia de que essa é a fé verdadeira, mas que apenas essa é uma casta privilegiada.

Outro ponto contraditório desse Estado decente chamado Casanistão está naquilo que Rawls chama tolerar as minorias religiosas, mas não as outras minorias, como as étnicas e LGBT. Sabemos que essa não é uma questão levantada pelo filósofo, mas também sabemos das condições de opressão que outros grupos minoritários sofrem nas mãos de partidos fundamentalistas. Algumas pessoas podem ter sua existência tolhida só pelo fato de sua forma de existir ser considerada pecado nas escrituras sagradas de uma religião, o que, mais uma vez, configura uma coerção para esses membros da sociedade, que, dada a loteria natural, não escolheram onde nascer nem de que grupo fariam parte.

Entendemos que Rawls pretende apresentar o Casanistão como exemplo de Estado que pode ser tolerado pelas demais nações em uma assembleia de união entre os povos, porém, na nossa opinião, ele não precisaria se esforçar tanto para apresentar um exemplo de sociedade decente que fosse tolerada pelos demais povos, pois, como ele mesmo diz, “o Direito dos Povos não pressupõe a existência de povos hierárquicos decentes mais do que pressupõe a existência de povos democráticos constitucionais razoavelmente justos. Se elevamos muito os padrões, nenhum existe” (RAWLS, 2004, p. 98). Ora, isso significa que, para que haja uma interação honesta entre os povos, não é necessário que estes se livrem das características fundamentais e originárias de suas culturas. Basta que, simplesmente, sejam honestos e sigam princípios justos de justiça ao tratar uns com os outros, do mesmo modo que, em uma sociedade de pluralismo razoável, todos são movidos pelos princípios de justiça, dadas a razoabilidade e racionalidade de cada um. Logo, para que um povo seja considerado decente, ele pode até seguir os parâmetros idealizados de Rawls, mas, para ser aceito como membro de uma sociedade dos povos, em nosso entender, ele não precisa ser decente como Rawls concebe, mas apenas deixar de lado aquilo que se impõe aos seus cidadãos como sendo uma

verdade incontestável, uma vez que os demais Estados-membro também possuem suas concepções fundamentais originárias e, pautados pela razoabilidade rawlsiana, não estariam dispostos a abrir mão de suas concepções de bem sem que os demais membros também estivessem. Assim, a condição para que haja um diálogo razoável entre nações é que estas afastem qualquer exigência fundamentalista das condições de cooperação mútua, ou seja, nada diferente do que Rawls propõe em seu liberalismo político.

Vemos, assim, que para fazer parte de uma comunidade justa, seja dos povos, seja de uma democracia, é necessário que as medidas tomadas por parte dos governantes não sejam gatilhos para atitudes extremistas, pois discursos e omissões poderão ser um problema, principalmente, se incentivarem, mesmo que indiretamente, grupos fanáticos que veem nas palavras dos líderes do governo a deixa para a realização de atos nefastos contra aqueles que são considerados um mal existente; isso se escancara nas fórmulas simples para responder aos problemas de uma sociedade complexa dotada de um pluralismo pujante como a nossa. Por isso, Oz (2017) afirma que, quanto mais difíceis e complexas se tornam as perguntas, tanto mais cresce a avidez por respostas simples, respostas com uma única sentença, respostas que apontem sem hesitação os culpados por todos os nossos sofrimentos, respostas que nos assegurem de que, uma vez que eliminemos e exterminemos os malvados, imediatamente todos os nossos tormentos desaparecerão. Os líderes políticos são exímios exemplos de apresentadores de fórmulas simples que caem como uma luva no coração dos fanáticos.

Para que se possa viver em um cenário político razoável, é necessário tomar cuidado com isso o tempo todo, e não dar combustível para o fanatismo. Assim, é importante entender que a lei dos povos de Rawls é desenvolvida dentro do liberalismo político. Esse ponto de partida significa que o direito dos povos é uma extensão de uma concepção liberal de justiça para um regime nacional da sociedade dos povos. Ora, ser liberal, nesse sentido de que estamos tratando, é ter como parâmetro de Estado um Estado laico. Portanto, assim como uma sociedade democrática não deve pautar suas decisões políticas em princípios religiosos e muito menos justificar sua existência em fundamentos teológicos, mas apenas em critérios humanos que possam ser reconhecidos racionalmente por todos, uma sociedade dos povos deve trabalhar com esses parâmetros; caso contrário, não seria possível um sistema de cooperação mútua, muito menos o reconhecimento do outro como igual. O que estamos querendo dizer é que, assim como a teoria da justiça como equidade obriga os indivíduos a pensar em princípios razoáveis e que possam ser reconhecidos por todos os membros de uma sociedade, sem que tais indivíduos apelem para suas crenças pessoais mais profundas, Rawls leva os membros de uma sociedade dos povos a reconhecer os mesmos princípios razoáveis.

Desse modo, não importa se determinado Estado possui ou não uma crença definida, “[...] contanto que as instituições básicas de uma sociedade não-liberal cumpram certas condições específicas de direito, política e justiça, e levem seu povo a honrar um Direito razoável e justo de Sociedade dos Povos” (RAWLS, 2004, p. 78), ela deve ser tolerada. É esse compromisso de honrar os termos razoáveis de convivência entre os povos que Rawls denomina de povos **decentes**, o que não significa que, para um Estado fazer parte da sociedade dos povos rawlsiana, deve ser laico em sua conjuntura interna, mas seguir os parâmetros razoáveis que o filósofo impõe, enquanto dialogar com os demais povos. Logo, apelar para a fé constitutiva do Estado não é um parâmetro razoável válido para todos os membros da sociedade dos povos, apenas para seu próprio povo particular.

Para entender o que Rawls quer dizer com isso, precisamos falar um pouco de sua noção de tolerância e fazer uma relação entre a tolerância entre indivíduos em uma sociedade secular e em povos. O filósofo, em *O direito dos povos*, ilustra isso afirmando que “[...] reconhecemos que uma sociedade liberal deve respeitar as doutrinas abrangentes dos seus cidadãos – religiosas, filosóficas e morais – contanto que essas doutrinas sejam seguidas de maneira compatíveis com uma concepção política razoável da justiça e da sua razão pública” (RAWLS, 2004, p. 77-78). Eis a sentença-chave para o que buscamos demonstrar aqui, a saber, que Rawls propõe concepções que sejam superiores às crenças pessoais. Tais concepções, além de excluir qualquer fundamentação teológica, concebem-na como obsoleta para o uso de ferramentas norteadoras de uma sociedade que se proponha democrática, ou seja, para que se possa viver em um cenário político razoável, é necessário manter as crenças religiosas longe do cenário público, delegando-as apenas ao âmbito pessoal e íntimo, como visão de mundo que o indivíduo guarda para si e não impõe aos outros. Um exemplo é dado por Rawls (2004, p. 208) quando afirma que os princípios de justiça política realmente impõem certas restrições que influenciam o governo eclesiástico: “[...] as igrejas não podem praticar intolerância eficaz já que, como exigem os princípios de justiça, a lei pública não reconhece a heresia e a apostasia como crimes, e os membros das igrejas estão sempre livres para abandonar a sua fé”. Essa é mais que uma questão de tolerância, é uma questão de respeito à dignidade da pessoa humana, no sentido de reconhecer que todos são livres para pensar e buscar suas próprias concepções de bem. Rawls estende essa concepção para os povos que desejem fazer parte de uma sociedade plural entre nações, por isso, em seu estudo sobre a tolerância dos povos não liberais, esclarece que a principal tarefa na ampliação da lei dos povos aos povos não liberais é especificar o quanto os povos liberais devem tolerar os não liberais.

Esta Tolerância não significa apenas abster-se de exercer a política de sanções militares, econômicas ou diplomáticas para fazer o povo mudar suas maneiras. Tolerar significa, também, reconhecer essas sociedades não-liberais como membros participantes iguais em boa posição da Sociedade dos Povos, com certos direitos e obrigações, incluindo o dever de civilidade exigindo que eles ofereçam a outros povos razões de interesse público adequado para a Sociedade dos Povos (RAWLS, 2004, p. 77).

Exigir civilidade desses povos e que eles ofereçam razões de interesse público significa nada mais que os representantes desses povos tenham parâmetros racionais e razoáveis de conduta. É como se Rawls estivesse inflacionando a sua noção de racionalidade e razoabilidade dos indivíduos de uma sociedade democrática para uma sociedade de povos democráticos. Por conta disso, os parâmetros relacionais entre os povos devem ser pautados em princípios que todos reconheçam mutuamente e, portanto, não devem partir de fontes fundamentalistas do credo, mas de princípios racionalmente concebidos e que valham universalmente entre todos os membros de uma sociedade democrática, seja uma sociedade dos povos, seja uma sociedade democrática qualquer. É isso que o filósofo deixa claro quando expõe que os cidadãos de uma sociedade liberal, por afirmarem uma gama de concepções políticas razoáveis de justiça, obviamente divergirão quanto à concepção mais razoável. No entanto,

eles concordam em que as sociedades não-liberais deixam de tratar pessoas com razão, intelecto e sentimentos morais como verdadeiramente iguais e livres e, *portanto*, dizem eles, as sociedades não-liberais estão sempre sujeitas a uma forma de sanção – política, econômica ou mesmo militar – dependendo do caso. Nessa visão, o princípio orientador da política externa liberal é dar a todas as sociedades que ainda não são liberais uma direção liberal, até que, por fim (no caso ideal), todas as sociedades sejam liberais (RAWLS, 2004, p. 78).

Temos bem claro, pois, como Rawls vê as sociedades não liberais. Ele as enxerga como sendo similares aos cidadãos “imputáveis” de uma sociedade, que necessitam de assistência para superar as suas limitações de entendimento e possuir a capacidade de entender os fatos ilícitos perpetrados por eles e agir de acordo com esse entendimento, passando a se sentir responsáveis por seus atos, no sentido kantiano de alcançar a idade do esclarecimento e agir de forma autônoma. É isso que Rawls entende quando afirma que os povos são liberais. Para ele, os povos liberais têm certo caráter moral. “Como cidadãos em uma sociedade nacional, os povos liberais são razoáveis e racionais, e sua conduta racional, enquanto organizada e expressa nas suas eleições e votos, nas leis e políticas de seu governo, é similarmente limitada pela sua percepção do que é razoável” (RAWLS, 2004, p. 33). Logo, um Estado liberal, como povo, é espelho de seus cidadãos, que são, por seu turno, pessoas

dotadas da razoabilidade rawlsiana e se oferecem para cooperar em termos imparciais com outros cidadãos.

Rawls estende essa noção para os povos liberais e considera os povos não liberais **decentes** se forem razoáveis e oferecerem termos de cooperação justos a outros povos. Ora, se um Estado teocrático é capaz de cooperar com outro Estado a partir de princípios justos de cooperação que possam ser reconhecidos mutuamente entre as partes de um acordo, tal como Rawls (2016) faz em *Uma teoria da justiça*, isso significa que existem valores que estão acima da crença fundamentalista do governo. Como nos sugere o filósofo, um povo honrará os termos de cooperação quando estiver seguro de que outros povos também o farão. “Isso nos leva aos princípios de justiça política, no primeiro caso, e ao Direito dos povos, no outro” (RAWLS, 2004, p. 33). Eis o elemento decisionista da teoria rawlsiana de que falamos linhas antes.

Os conflitos entre democracia e doutrinas religiosas razoáveis são muito mitigados e contidos dentro dos limites de princípios razoáveis de justiça em uma sociedade democrática constitucional. Essa redução dos conflitos se deve à ideia de tolerância e Rawls apresenta como forma de fazer uma distinção entre essas duas ideias, sendo uma puramente política, expressa em termos de direitos e deveres que protegem a liberdade religiosa, de acordo com uma concepção política razoável de justiça, e outra não, mas se expressando a partir de uma religião ou uma doutrina não religiosa. Nas palavras de Rawls (2004, p. 202),

o conhecimento mútuo pelos cidadãos das doutrinas religiosas e não-religiosas expressas na visão ampla da cultura política reconhece que as raízes do compromisso democrático dos cidadãos com as suas concepções políticas encontram-se nas suas respectivas doutrinas abrangentes, religiosas e não-religiosas. Dessa maneira, o compromisso dos cidadãos com o ideal democrático de razão pública é fortalecido pelas razões certas.

No entanto, um julgamento razoável da concepção política ainda deve ser confirmado como verdadeiro ou direito por uma doutrina abrangente razoável. Para que isso aconteça, é necessário que uma doutrina abrangente razoável aceite algum tipo de argumento político para a tolerância. Claro, os cidadãos podem pensar que as razões de aterramento para a tolerância e para os outros elementos de uma sociedade democrática constitucional não são políticas, mas se encontram em suas doutrinas religiosas ou não religiosas. Não há conflito aqui, mas simplesmente julgamentos feitos dentro de concepções políticas de justiça, de um lado, e de doutrinas abrangentes, do outro. As primeiras, que são as que importam a Rawls, desenvolvem-se no campo público, ao passo que as segundas, no campo privado. O problema está quando essas doutrinas religiosas deixam de ser apenas de foro privado e, uma vez que se

veem como fundamento da sociedade, passam a se intrometer no debate público. Por exemplo, alguns cidadãos podem alegar que, ao legislar a favor da legalização do aborto, eutanásia, casamento entre mais de duas pessoas ou mesmo entre pessoas do mesmo sexo, descriminalização de drogas, o Estado tomaria partido em prol de uma concepção de bem, em detrimento daquelas concepções que são defendidas pelos muitos credos religiosos. Essa acusação é descabida, não só no caso da teoria de Rawls, mas de qualquer sistema democrático, pois, ao legislar sobre questões como essas, o Estado não está obrigando que os seus cidadãos façam essas coisas, mas dando liberdade para que aqueles que quiserem fazê-lo não sejam constrangidos ou mesmo criminalizados por conta de suas decisões conscientes e livres. Portanto, caso o Estado se omita e não legisle sobre questões delicadas como essas ou legisle proibindo a realização de atos livres e conscientes como os mencionados, isso na verdade caracterizaria uma intromissão dele na vida dos seus cidadãos. Ao fazer isso, o Estado está impedindo que as pessoas busquem suas próprias concepções de bem e, se elas não podem fazer isso, não são livres; ainda, se o Estado se intromete na vida individual das pessoas, é porque ele tem uma concepção de bem que considera superior à vida de seus cidadãos. Logo, a vida das pessoas não é importante para o Estado, de modo que este não existe para servir o povo, mas, ao contrário, o povo é objeto de realização do objetivo do governante, não sendo, pois, um povo livre.

Para finalizar esta seção, gostaríamos de fazer uma ponderação sobre algo que Rawls afirma em seu texto *A ideia de razão pública revisitada*, parte de *O direito dos povos*. No §3 desse texto, que trata da religião e da razão pública na democracia, em seu ponto 3.2, ele faz o seguinte questionamento: “Como é possível – ou será possível – para os que têm fé, assim como para os não-religiosos (seculares), endossar um regime constitucional mesmo quando as suas doutrinas abrangentes podem não prosperar sob ele e podem, na verdade, declinar?” (RAWLS, 2004, p. 198). Rawls responde a essa pergunta apelando para um suposto senso de justiça e democracia que existiria dentro dessas doutrinas religiosas e não religiosas³⁸. É como se os próprios fiéis dissessem para si mesmos que “[...] ao endossar um regime democrático constitucional, uma doutrina religiosa pode dizer que tais são os limites que Deus impõe à nossa liberdade” (RAWLS, 2004, p. 198-199). Entretanto, essa razão é muito fraca e falha, pois apela para um entendimento subjetivo que alguém possui de suas crenças. Ademais, Rawls parece desconsiderar a figura do fanático, pois, assim como eu posso pensar que Deus

38 Rawls (2004), em *O direito dos povos*, chama isso de **raciocínio a partir da conjectura**. Nesse caso, afirma ele, raciocinamos, a partir daquilo em que acreditamos ou conjecturamos, as doutrinas básicas de outras pessoas, religiosas ou filosóficas, e buscamos demonstrar a elas que, apesar do que podem pensar, ainda podem endossar uma concepção política razoável de justiça.

me diz para ser bom com todos, um fanático pode pensar que aquele que não seguir os mandamentos de Deus deverá morrer, o que está longe de ser um modo de pensamento razoável. Portanto, quando Rawls (2004, p. 199) afirma que “[...] essas doutrinas formulam de maneiras diferentes o modo como a liberdade de consciência e o princípio de tolerância podem ser coerentes com a igual justiça para todos os cidadãos em uma sociedade democrática”, ele está falando apenas de doutrinas abrangentes que estejam em consonância com os ideais liberais concebidos pela sua teoria da justiça como equidade, pois, como já deixamos claro nesta seção, ele possui um fator decisionista calcado nos princípios de justiça que, pela racionalidade e razoabilidade dos indivíduos – e, no caso de *Odireito dos povos*, de seus representantes –, oferece um horizonte de ação. Nas palavras do filósofo, “[...] os princípios de tolerância e liberdade de consciência devem ter um lugar essencial em qualquer concepção democrática constitucional. Eles estabelecem a base fundamental a ser aceita por todos os cidadãos como justa e reguladora da rivalidade entre doutrinas” (RAWLS, 2004, p. 199-200).

Temos, pois, que Rawls apela para duas ideias de tolerância. A primeira, que é o cerne fundamental de sua teoria, é puramente política, sendo expressa em função dos direitos e deveres que protegem a liberdade religiosa, em conformidade com uma concepção política razoável de justiça. A segunda se expressa a partir de uma doutrina religiosa ou não religiosa, como quando se diz que Deus estabelece certos limites para a liberdade das pessoas. Rawls não considera esse último o fundamento da tolerância, mas acredita que isso oferece um fundamento consistente com suas doutrinas abrangentes. Isso é algo de que discordamos e que, se fosse posto à prova, até a teoria da justiça de Rawls teria de buscar fundamentos mais contundentes se quisesse se defender dos ataques do fanatismo. O que queremos dizer é que, se Rawls pretende realmente defender todas as religiões, como propõe que sua teoria liberal faça, não pode confiar que as fundamentações para a tolerância religiosa estejam dentro das próprias religiões, mas deve calcar essa fundamentação em um princípio superior e anterior às noções religiosas, do contrário cairia no mesmo problema de Eutífron. Na verdade, não acreditamos que Rawls apele para esse raciocínio a partir da conjectura como forma definitiva de construção de uma noção de tolerância, por isso, na próxima seção, defenderemos, de modo mais aprofundado, que a sua teoria da justiça é, sim, capaz de defender todas as religiões, uma vez que oferece parâmetros externos à fé das pessoas para que elas sejam livres para seguir a doutrina religiosa que preferirem.

4.4 QUEM DEFENDERIA TODAS AS RELIGIÕES?

Afirmamos que, pela teoria da justiça como equidade de Rawls, só um não-teísta defenderia todas as religiões, pelo fato de que apenas um não-teísta compreende que as religiões são concepções de bem individuais, de cunho privado, e que cabe apenas ao indivíduo decidir se quer segui-las ou não. Ademais, um não-teísta rawlsiano entende que as religiões são fatores heterônomos de influência de decisões éticas e políticas e, nesse sentido, se é pleiteado um ambiente público de cooperação mútua, não se pode apelar para um princípio teológico em última instância para fundamentar os parâmetros de justiça em uma sociedade democrática e plural. Logo, haveria de se esbarrar com a questão do credo individual, o qual, sendo subjetivo, não há como torná-lo parâmetro racionalmente reconhecido por todos. Esse é o caso de Rawls, de seu recurso heurístico da posição original e da sua ideia de razão pública.

Rawls (2004, p. 196) sabe que, para que doutrinas religiosas assumam ao mesmo tempo uma concepção política razoável que sustente um regime democrático constitucional, “[...] não é suficiente que essas doutrinas aceitem um governo democrático meramente como *modus vivendi*”. Como ele defende uma concepção liberal de sociedade, questiona se “[...] essas doutrinas ainda podem ser compatíveis, pelas razões certas com uma concepção política liberal” (RAWLS, 2004, p. 196). Ora, para vermos a incompatibilidade entre as várias concepções religiosas, temos o exemplo que Rawls dá a respeito das relações entre as diferentes linhas de credo na vida pública, a partir do conflito entre católicos e protestantes nos séculos XVI e XVII, quando o princípio da tolerância era honrado apenas como *modus vivendi*. Isso significa que, se alguma parte conseguisse sucesso completo, imporiam sua doutrina religiosa como única fé admissível. Esse exemplo é bem próximo de como os religiosos da “bancada evangélica” no Brasil veem a relação entre o crescimento do número de fiéis e o número de representantes de sua bancada no Congresso e no Poder Executivo brasileiro. Como bem afirma Andrea Dip (2018, p. 18-19),

no Brasil, essa reação tem características próprias. Uma delas vem da aproximação entre uma direita orgulhosa de si e a Igreja Evangélica, unidas pelo medo de um inimigo que vem para ‘destruir a família tradicional’, os ‘valores cristãos’, o *status quo* e que, por vezes, sem lastro com a realidade, toma rosto no comunismo, no feminismo, no movimento negro, na comunidade LGBTQ e em qualquer participação social que peça por igualdade de direitos e por uma discussão mais profunda sobre seus papéis na sociedade.

Uma possível saída para uma sociedade em que muitas fés partilham dessa postura e supõem que, no futuro indefinido, os seus números relativos permanecerão mais ou menos os

mesmos poderia ser a adoção de uma Constituição que protegesse plenamente as liberdades de religiões nitidamente divididas, mais ou menos iguais no poder político. Rawls (2004, p. 197) afirma que

[...] a constituição seria considerada como pacto para manter a paz civil. Nessa sociedade, as questões políticas poderiam ser discutidas em função de ideias e valores políticos, a fim de não abrir o conflito religioso e suscitar hostilidade sectária. O papel da razão pública, aqui, serve meramente para acalmar a divergência e encorajar a estabilidade social.

Temos um fator decisionista aqui, que seria a razão pública como forma de manutenção da paz social. Contudo, Rawls (2004, p. 197) tem consciência de que “[...] nesse caso, não temos estabilidade pelas razões certas, isto é, assegurada por um firme compromisso com os ideais e valores políticos (morais) de uma sociedade democrática”. Temos outro fator preponderante aqui que Rawls deixa escapar, a saber, o *lobby* político que uma bancada que controla a maioria dos representantes de determinada classe religiosa possui na adoção de leis e políticas públicas que atendam aos interesses do grupo que representam. Portanto, é necessário ir além de uma Constituição que dê liberdade de crença. É preciso impedir que partidos e políticos que pautem suas campanhas em credos religiosos cheguem ao poder, posto que, tal como um fascista que não reconhece a existência de uma diversidade democrática, um político religioso não reconhecerá a legitimidade de outras crenças e sempre pautará suas decisões políticas visando aos credos de seu grupo, além do fato de que não assumirá um firme compromisso com os ideais e valores políticos (morais) de uma sociedade democrática, ao modo como Rawls concebe.

Outro exemplo brasileiro é dado por Dip (2018, p. 19-20):

A direita orgulhosa, religiosa e conservadora homenageia torturadores em carros de som nas grandes avenidas. Bruxas – na figura de grandes bonecos portando chapéus e vassouras, com rostos de filantropos e filósofos – são literalmente queimadas e pede-se que ‘meninas sejam meninas e meninos sejam meninos’, numa tentativa de achatar qualquer discussão mais complexa sobre questões de gênero. Proibir o debate nesse sentido nas escolas, inclusive, tornou-se uma das maiores bandeiras da bancada evangélica, com parlamentares realizando verdadeiras Cruzadas pelo país. Alguns professores que discutem política, feminismo e homofobia foram processados, afastados, vigiados. O projeto de uma escola sem partido, calada e não crítica avança em projetos de leis municipais, estaduais e federais. Exposições de arte foram censuradas, a intolerância cresceu e a democracia se tornou um conceito em disputa.

Isso nos leva ao um segundo caso, em que a incompatibilidade entre as várias concepções religiosas interfere na ordem da vida pública. A respeito, afirma Rawls que temos cidadãos que aceitam as cláusulas constitucionais como princípios políticos (morais) que

asseguram as liberdades religiosas, políticas e civis; no entanto, o compromisso desses cidadãos é tão limitado que ninguém está disposto a ver sua doutrina religiosa ou não religiosa perder terreno em influência e números, “[...] e tais cidadãos estão preparados para resistir ou desobedecer a leis que julgam prejudiciais a suas posições. E fazem isso embora todo o leque de liberdades, religiosa e de outros tipos, seja sempre sustentado e a doutrina em questão esteja completamente segura” (RAWLS, 2004, p. 197). Eis mais um caso em que a democracia é aceita condicionalmente, mas não pelas razões corretas. Assim como no primeiro exemplo, temos uma sociedade política dividida em grupos, cada qual com seu interesse fundamental distinto e oposto aos interesses dos outros grupos e em defesa do qual está disposto a resistir e a violar a lei democrática legítima. A saída para essa aporia, segundo Rawls, está em um regime constitucional, pois somente isso pode assegurar plenamente direitos e liberdades para todas as doutrinas permissíveis e, assim, proteger nossa liberdade e segurança. Tal saída só é possível porque um regime constitucional democrático não é regido por nenhuma lei religiosa, mas por princípios políticos e racionalmente reconhecidos por todos os membros daquela sociedade. Diante disso, conclui Rawls (2004, p. 198):

Uma democracia exige necessariamente que, como cidadão igual entre outros, cada um de nós aceite as obrigações da lei legítima. Embora não se espere que ninguém coloque em perigo a sua doutrina religiosa ou não religiosa, devemos todos renunciar para sempre a esperança de mudar a constituição para estabelecer a nossa hegemonia religiosa ou de qualificar as nossas obrigações para assegurar a sua influência e sucesso. Conservar tais esperanças e objetivos seria incompatível com a ideia de liberdades básicas iguais para todos os cidadãos livres.

É por isso que defendemos a tese de que somente um não-teísta legitima a liberdade de crença, ao passo que um fundamentalista jamais faria tal coisa, pois acredita possuir a única fonte de verdade e que todo aquele que a ela não se curva ou não a reconhece deve ser eliminado. Nesse sentido, a teoria da justiça de Rawls responde à pergunta de Sócrates a Eutífron sobre a existência de algum bem que seja superior aos deuses. A resposta é sim, existe um bem superior aos deuses e esse bem são a liberdade individual e a tolerância com as várias concepções razoáveis de bem que cada um busca, o que, na teoria de Rawls, pode ser traduzido pela liberdade igual. Para o filósofo, em uma sociedade democrática, todos devem ser livres e iguais para viver e buscar o modo de vida que melhor lhes aprouver. Portanto, os seguidores das doutrinas dos deuses estarão sujeitos a essas virtudes, caso queiram permanecer existindo em um ambiente de cooperação mútua, algo que um fundamentalista religioso que quisesse mesclar leis dogmáticas às leis do Estado jamais permitiria.

O não-teísmo intrínseco à teoria de John Rawls vem de uma tradição de racionalismo herdada da filosofia iluminista. Isso está, por exemplo, na filosofia de Bacon e Descartes, que foram, segundo Monod (2007), recebidos como grandes homens que teriam preparado a luz com a qual o mundo seria gradual e insensivelmente iluminado, antes de serem retransmitidos por Newton e Locke. Esses progressismos iluministas se opunham ao despotismo teológico daqueles que procuravam erigir em dogmas suas opiniões particulares, bem como daqueles de melhor fé, mas também perigosa, que acreditavam que a religião fez também lançar luz sobre o sistema do mundo e não apenas sobre a moral e a fé. Uma incompreensão ou um desvio de interesse do sentido e do objeto da religião está, assim, na origem desse despotismo teológico cujo símbolo histórico é encontrado por D'Alembert (2000) na condenação de Galileu, em que temos um tribunal que a religião desaprova, embora ocupado por seus ministros, e que condena um célebre astrônomo por provar o movimento da Terra, declarando-o herege. “É assim que o abuso de autoridade espiritual reunida a temporal submete a razão ao silêncio: era quase impossível defender o pensamento do gênero humano” (D’ALEMBERT, 2000, p. 91, tradução nossa). É no pano de fundo desse despotismo que Bacon elogia e teoriza “[...] a dignidade e o crescimento do conhecimento humano” como de importância decisiva, assim como a audácia da dúvida cartesiana, que equivale a “[...] sacudir o jugo da escolástica, da opinião, da autoridade, em uma palavra, do preconceito e da barbárie” (D’ALEMBERT, 2000, p. 99, tradução nossa).

Tais correntes de pensamento fazem eco na teoria da justiça de Rawls e nos limites razoáveis que ela impõe aos fundamentalismos fanáticos, sejam eles religiosos, morais ou ideológicos, pois, como Amós Oz (2007) afirma, é da natureza do fanático preocupar-se com o outro, que é sempre a sua obsessão. O fanático acredita que pode salvar o outro, libertando-o pela conversão, impondo-lhe a sua verdade, que é a única verdade. Aqui reside o perigo, pois o fanático ativista sente-se moralmente superior por reivindicar um acesso privilegiado à verdade e essa atitude de superioridade impede a valorização do dissenso e a obtenção de consensos. A teoria da justiça de Rawls força o cidadão a abandonar o fanatismo e abrir as portas à ambiguidade, reconhecendo um mundo que não é só preto e branco, de maneira a aceitar a diferença e admitir a legitimidade daquele que pensa de forma distinta. A liberdade igual à de Rawls ensina a ouvir, ao passo que uma cultura fanática de ódio é surda e, por essa razão, a maior ameaça a uma sociedade democrática.

Oz (2017) sintetiza bem isso em sua compilação de ensaios *Mais de uma luz*, quando expõe que o ataque às Torres Gêmeas em Nova Iorque, em 11 de setembro de 2001, bem como as dezenas de atentados em pleno centro de cidades e lugares de grande aglomeração

em diversas partes do mundo, não se originou da ira dos pobres contra os ricos. A brecha entre a pobreza e a riqueza é um mal antigo, mas a nova onda de violência não é apenas – nem principalmente – uma reação a ela (se assim fosse, os ataques terroristas teriam vindo de terras africanas, que são as mais pobres, e teriam como alvo a Arábia Saudita e os emirados do Golfo, as mais ricas de todas). Afirma ele:

Essa guerra está sendo travada entre fanáticos, convencidos de que seus fins santificam todos os meios, e todos os outros, que têm para si que a própria vida é um fim, e não um meio. É uma luta entre os que afirmam que a justiça, seja qual for essa coisa à qual se referem quando pronunciam a palavra ‘justiça’, é mais importante do que a vida, e aqueles para quem a própria vida tem precedência sobre muitos outros valores (OZ, 2017, p. 6).

Essa noção de justiça, que é superior à vida e que se fundamenta em credos que não dizem nada a respeito do mundo físico e, mesmo assim, insistem em servir de ferramentas de controle para a vida das pessoas, não é uma novidade do nosso tempo. Vejamos um caso exemplar de intolerância de consciência; estamos falando de Giordano Bruno, que foi excomungado tanto pela Igreja Católica quanto pelos protestantes calvinistas e luteranos, justamente por defender uma concepção de mundo que ia de encontro à vigente na mitologia cristã professada na época. Ora, foi justamente por meio da revolução copernicana e das oposições que ela suscitou no seio da Igreja que pôde ser feito algo de bom quanto ao empoderamento conflitual da atividade científica em relação ao controle eclesial. Podemos testemunhar isso nos processos de Giordano Bruno e de Galileu, os quais se tornaram uma espécie de “cena original” para a história da secularização do conhecimento.

Com efeito, se esses processos deram origem a uma reconstrução que mudou amplamente os primeiros problemas (assim, os juízes eclesiásticos culpavam Bruno acima de tudo pela infinitização do mundo, o que reduziu o alcance do evento da Encarnação, em vez de insistir na questão do lugar da Terra no sistema solar), eles contribuíram, no entanto, negativamente, para fornecer uma imagem marcante da difícil emancipação do conhecimento *vis-à-vis* de uma norma religiosa da verdade – e do ‘despotismo teológico’ denunciado por d’Alembert. O texto sagrado tornou-se um obstáculo ao progresso da investigação científica, que, por sua vez, contradiz as teses sagradas e, no entanto, é produto de um tempo determinado, mais ou menos regular, e portanto, limitado ao estado de consciência de seu tempo (MONOD, 2007, p. 36, tradução nossa).

Monod (2007), em *Sécularisation et laïcité*, afirma que há também uma redistribuição de religião e novas formas de teologia política que são hoje postas em contradição com esse processo de secularização que continua em certos aspectos. A laicidade é aqui confrontada com outras formas de institucionalização da secularização, talvez com particular veemência com um desafio frontal, que surge de formas de religiosidade para as quais a divisão entre

poder religioso, direito legal e direito religioso deve ser colocada em questão. O não-teísmo rawlsiano se configura, sob esse ponto de vista, como uma visão positiva do ateísmo, que não comete o engano de achar que o ateísmo pode existir apenas como um rival parasita do teísmo ou que é essencialmente negativo em relação a uma série de crenças além das que dizem respeito à existência de Deus. O não-teísmo de Rawls não é essencialmente negativo em nenhum desses sentidos; ele está bem próximo daquilo que Baggini (2016, p. 15) entende quando relata que “[...] os ateus podem ser apenas indiferentes, e não hostis à crença religiosa”. Portanto, os não-teístas, aos moldes rawlsianos, podem ser mais sensíveis a experiências estéticas, ter valores morais mais elevados, como os valores políticos de tolerância e liberdade que a teoria da justiça propõe, e ainda assim ser mais ligados à natureza do que muitos teístas. “Os ateus não têm mais razões para se deprimir ou para abraçar o pessimismo do que as pessoas religiosas” (BAGGINI, 2016, p. 15).

A teoria da justiça de Rawls é não-teísta por sua visão realista da sociedade e o seu não-teísmo parte da vontade de encarar o mundo de frente, sem recorrer a superstições ou a ficções reconfortantes sobre uma vida após a morte ou sobre uma força benevolente que nos protege. “Esse grau de realismo nos obriga a aceitar que muito do que acontece no mundo é desagradável. Coisas ruins acontecem, as pessoas levam vidas miseráveis e você nunca sabe quando o acaso (e não o destino) pode intervir para mudar a sua própria vida, seja para o bem ou para o mal” (BAGGINI, 2016, p. 15). Daí podemos compreender a preocupação de Rawls com a justiça social, uma vez que, se ele tivesse uma crença definida, não estaria preocupado com a sociedade para além do interesse de sua casta religiosa. Pelo contrário, a teoria da justiça como equidade traz em seu bojo toda a concepção de igualdade e respeito pelo diferente, pela alteridade. Obviamente, na teoria de Rawls, não há nenhuma relação *a priori* entre ser ateu e adotar uma atitude positiva ou negativa em relação à vida. Rawls não faz uma defesa do ateísmo nesses termos; aliás, ele não faz apologia ao ateísmo de forma alguma. Isso deve ser pelo fato de que, em seu secularismo da indiferença, encara o ateísmo como mais uma concepção de bem que alguém busca como indivíduo livre e racional. Logo, na sua teoria, não vemos nada que afirme que se tornar ateu é um passaporte para a felicidade. Esse secularismo da indiferença se aproxima daquilo que George Minois chama ateísmo prático, no sentido de que se torna um domínio exclusivo, depois de o indivíduo perder qualquer referência ao sobrenatural, à atitude supersticiosa totalmente secularizada, laicizada e materialista. Como demonstramos anteriormente, de acordo com Minois (2014, p. 25), “[...] esse é um modo de existência que consiste, para homens imersos nas ações cotidianas, em

viver sem interrogar sobre uma eventual divindade, no postulado de um materialismo implícito”.

Rawls sabe que, para viver uma vida plena, é preciso fazer mais do que simplesmente ser indiferente às concepções razoáveis de bem que cada um professa, por isso chamamos seu secularismo da indiferença de ateísmo prático. Ele também busca um fundamento racional para seu liberalismo de tolerância no método heurístico de eleição de princípios de justiça por meio da posição original. Nesse sentido, se aproxima do que Minois chama ateísmo teórico, posto que, ao objetivar o plano de construção dos princípios de justiça por meio de uma construção heurística, o filósofo alicerça seu edifício filosófico em um plano puramente teórico. Nesse sentido, a teoria da justiça como equidade caminha naquele esquema que trouxemos em nossa segunda seção e que trata daquilo que Minois (2014, p. 25) denomina “[...] sete atitudes fundamentais que se desenvolve entre os dois polos que são a primazia dada à racionalização e a primazia dada à ação, isto é, o ateísmo teórico e o ateísmo prático”. Portanto, o ateísmo teórico de Rawls é referente àquilo que ele define como autonomia racional, uma vez que se realiza no plano puramente teórico, como busca de fundamento da vida em sociedade. Já seu ateísmo prático se dá no que o autor chama autonomia plena, que se caracteriza pela vivência em sociedade com base nos princípios de justiça como balizadores das concepções de bem dos indivíduos racionais e razoáveis.

Em seu texto intitulado *No que acredito*, Bertrand Russell (2013) defende a busca desinteressada da verdade como elemento de uma vida virtuosa; sua queixa mais passional quanto à religião é que ela é uma resposta covarde ao vazio do universo. Nas palavras do filósofo, “a religião, por ter no terror a sua origem, dignificou certos tipos de medo e fez com que as pessoas não os julgassem vergonhosos. Nisso prestou um grande desserviço à humanidade, uma vez que **todo** medo é ruim” (RUSSELL, 2013, p. 18, grifo nosso). No entanto, o ateísmo não é somente uma atitude de recusa, rejeição ou indiferença, que só poderia ser defendido em relação às religiões. Como afirma Minois (2014, p. 28), “ele é também uma atitude positiva, construtiva e autônoma. Como de costume, contrariamente aos pressupostos da historiografia religiosa, o ateu não é aquele que não crê. O ateu crê também – não em Deus, mas no homem, na matéria, na razão”. No caso de Rawls, crê-se na justiça social, por isso, se seguirmos a linha de raciocínio rawlsiana, somos forçados a aceitar o realismo e o otimismo possíveis do ateísmo, a saber, a aceitação de que mesmo essa verdade sóbria não nos impede de alcançar a plenitude, mas acaba se tornando condição para isso, ao passo que as crenças religiosas podem ser tão sofríveis quanto qualquer má decisão que se possa tomar na vida. Como bem postula Baggini (2016, p. 34),

a visão de mundo dos ateus também é mais coerente, porque nela tudo o que existe no universo cabe em uma única esfera do ser. Os que postulam a existência de um domínio sobrenatural precisam explicar como esse domínio e o mundo natural interagem e coexistem. Essa visão é por natureza mais fragmentada do que a visão unificada dos ateus.

Assim, o ateísmo parte de uma concepção que apresenta um forte potencial explicativo no que diz respeito à existência de crenças religiosas divergentes, como também entende que a melhor explicação para que religiões diferentes tenham convicções diversas a respeito de Deus e do universo é que a religião é um construto humano que não corresponde a nenhuma realidade metafísica. A outra opção implicaria a aceitação de que, apesar das muitas religiões existentes, apenas uma (ou uma pequena quantidade) estaria correta. Rawls não diz que as religiões são diferentes caminhos para uma verdade única; sua concepção de liberdade igual demonstra que precisamos aceitar que as religiões confrontam umas com as outras e que, se alguém se dispusesse a procurar os pontos comuns a todas elas, encontraria pouquíssimos desses pontos. Com isso, é necessário um fator decisionista que garanta a unidade democrática e a tolerância ao diferente. Trata-se do liberalismo político de Rawls (2011, p. 25), que é capaz de responder à questão sobre “[...] como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis”. Somente uma doutrina política pode livrar as decisões públicas do obscurantismo do irracionalismo religioso e ideológico que busca a hegemonia e a eliminação do pluralismo. Isso se torna explícito no construtivismo político de Rawls (2011, p. 135), como ele mesmo destaca:

A enorme importância de uma concepção política construtivista está em sua relação com o fato do pluralismo razoável e com a necessidade de uma sociedade democrática assegurar a possibilidade de um consenso sobreposto em relação a seus valores políticos fundamentais. O motivo pelo qual uma concepção desse tipo pode ser o foco de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes é que ela desenvolve os princípios de justiça a partir das ideias públicas e compartilhadas da sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação e de cidadãos como livres e iguais, utilizando os princípios de sua razão prática comum. Ao seguir esses princípios de justiça, os cidadãos demonstram ser autônomos, em termos políticos, e de uma forma compatível com suas doutrinas abrangentes e razoáveis.

Essa visão de que as religiões são apenas construtos humanos faz com que Rawls mantenha as crenças afastadas da posição original por entender que nenhuma religião pode ser levada como exemplo máximo de justiça, ou seja, as crenças que nutrimos e todas as demais resumem-se a posições de fé que fazem com que caiamos em uma espécie de relativismo em que não existem fundamentos para que se possa estabelecer a verdade ou a falsidade de

qualquer sistema de fé; assim, ficamos limitados a acreditar no que funciona melhor para cada um.

Mas um recurso que esvazie a tomada de decisões desse relativismo e seja reconhecido por todos racionalmente é crucial para que se mantenha uma paz social duradoura, não só entre grupos plurais, mas também entre os povos. Essa busca de objetividade com respeito aos valores corre o risco, segundo Thomas Nagel (2004, p. 349), de deixar os valores totalmente para trás: “[...] podemos chegar a um ponto de vista tão afastado da perspectiva da vida humana que tudo o que podemos fazer é observar: nada parece ter o valor que aparenta do ponto de vista interno, e só o que vemos são os desejos humanos, o esforço humano”. Com isso, nós temos apenas valorações humanas, seja como atividades, seja como condição para a construção de justificativas para o modo de vida que pretendemos levar. Isso nos parece justamente aquilo que Rawls apresenta em sua visão de *O direito dos povos*, bem como de *O liberalismo político*, em que seria possível que todos cooperassem mutuamente, dado que é possível partir de princípios que podem ser reconhecidos por todos racionalmente, sem apelar para a fé de ninguém, ou seja, desde que indivíduos e Estados abandonem suas posições relativas de fé e comunguem de princípios racionalmente criados, e provenientes de verdades reveladas, a vida em sociedade é possível. Isso significa que, diferentemente das posições de fé, o não-teísmo de Rawls não exige que acreditemos em nada que vá além da razão ou das evidências – muito menos em coisas que as contrariem. Logo, temos em Rawls a herança do esclarecimento kantiano do qual Popper (2006, p. 163) tão bem sintetiza quando escreve que esse esclarecimento é a saída do homem de sua autoimposta menoridade:

Menoridade é a incapacidade de se servir de seu entendimento sem a direção de um outro. Ele próprio é culpado por tal menoridade se suas causas não residem na falta de entendimento, mas de resolução e coragem para usar seu próprio entendimento sem a direção de outro. *Sapere aude!* Tem coragem de usar teu próprio entendimento! Tal é o lema do Esclarecimento.

Assim como Sócrates interpela Eutífron e tal como concebe Kant, a moral é independente da vontade divina e não dependemos dela para agir bem. O mesmo podemos dizer sobre a justiça em relação a Rawls. Para esses filósofos, tanto a moral quanto a justiça são anteriores a qualquer legislatura ou judiciário moral. Em outras palavras, a única maneira de provar a moralidade do legislador é demonstrando que as leis estão de acordo com um parâmetro moral independente do legislador moral. Mesmo que existisse um legislador que fosse um ser divino, as leis, para serem consideradas moralmente corretas, deveriam estar de

acordo com princípios morais independentes da vontade divina. Sabemos que, dada a grande quantidade de crenças religiosas individuais, as pessoas que pautam suas ações nesses credos acabam por cair em um relativismo moral e tal relativismo leva a embates. Uma vez que agir de acordo com preceitos morais movidos pelo interesse próprio não parece ser um comportamento moral tal como a tradição filosófica concebe, é necessária a construção de uma moralidade que consista em agir conforme os interesses de todos. Isso nos leva ao problema de que até as condutas morais podem ser relativas, daí a saída de Rawls para a criação de princípios de justiça política, que transporta essa questão para uma instância acima de Kant e expande o problema da boa vida para o reino do político. Tal leitura remete ao entendimento de Baggini (2016, p. 52), que acredita que a predominância dos interesses próprios não tem vez na ética:

Na melhor hipótese, a visão da moralidade como um interesse próprio esclarecido nos dá razões para evitar comportamentos antissociais e renunciar a coisas que nos beneficiam a curto prazo mas cobram um alto custo a longo prazo. Mas isso não é moralidade. A moralidade sempre pode nos obrigar a agir de maneira contrária aos nossos próprios interesses. Se não estou disposto a sacrificar parte do meu interesse próprio, não estou preparado para agir de maneira efetivamente moral.

Para estabelecer uma fonte de justiça, Rawls subscreve a crença de que certas coisas têm um valor cuja existência fornece motivos para que nos comportemos de determinada maneira. Esse compromisso extremamente amplo não pressupõe nenhum posicionamento moral ou religioso. Na verdade, talvez não seja mais do que o compromisso básico de todas as pessoas dotadas de sentimentos humanos. Nesse sentido, a justiça como equidade, e não como igualdade, de Rawls vai de encontro à noção de que Deus criaria os seres humanos apenas para servi-lo e servir seus representantes aqui na Terra. Além disso, o segundo princípio de justiça, ao propor que as desigualdades sejam revestidas em benefício dos menos favorecidos socialmente, busca mitigar a atitude irritantemente similar de que as pessoas têm por única função na vida trabalhar para a aristocracia e para as classes dominantes. Rawls parece entender que se orgulhar da posição inferior e vê-la como provedora de significado para a vida indica aquilo que Nietzsche (1992, p. 172) chama “[...] moralidade escrava”, que não passa da santificação de uma circunstância indesejável com o objetivo de fazê-la parecer mais desejável do que na verdade é³⁹. Parece ser também um exemplo do que Sartre chama má-fé,

39 Na seção 260 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche (1992) descreve esse ímpeto de justificar uma existência miserável diante de uma casta aristocrática daqueles que, muito embora vivessem vidas pobres, se viam como mais nobres que os outros que possuem mais riqueza. O olhar do escravo não é favorável às virtudes do poderoso: é cético e desconfiado, tem finura na desconfiança frente a tudo “bom” que é honrado por ele – gostaria de convencer-se de que nele a própria felicidade não é genuína. Inversamente, as

meio pelo qual fingimos para nós mesmos que as coisas são melhores do que na verdade são para evitar verdades desagradáveis. Nas palavras de Sartre (2011, p. 113),

[...] a pessoa se liberta de si pelo próprio ato pelo qual se faz objeto para si. Inventariar perpetuamente o que se é equivale a renegar-se a si e refugiar-se em uma esfera onde nada mais se é que um olhar puro e livre. A má-fé, dizíamos, tem por objetivo colocar-se fora de alcance; é fuga.

Outro fator interessante do não-teísmo de Rawls está no fato de ele não aguardar a providência divina para que as coisas aconteçam. Isso se alinha com o que Baggini (2016, p. 68) entende quando afirma que, “[...] com ou sem Deus, para que a vida seja repleta de significado é necessário que se relacione aos nossos projetos, às nossas necessidades e aos nossos desejos, e não apenas aos propósitos do que ou de quem nos criou”. Considerando tal ponto de vista, somos obrigados a assumir a responsabilidade pelos nossos projetos de vida, antes mesmo de buscar uma religião para chamar de nossa. É isso que o véu de ignorância de Rawls pretende nos dar: um propósito que vai além daquilo que Deus supostamente escolheu para nós, pois o véu nos dá um meio de seguir nossos próprios propósitos de forma autônoma e com base naquilo que acreditamos racionalmente, e não como fruto de medo ou incerteza em relação à vida após a morte; antes, por medo do que ainda pode nos acontecer em vida, caso não elejamos princípios que nos protejam dos abusos dos demais. Portanto, o filósofo parte do pressuposto de que os religiosos não têm nenhuma ideia sobre qual seja o significado ou o propósito da vida e simplesmente acreditam que Deus sabe o que está fazendo, apesar de não terem nenhuma certeza absoluta. Como bem afirma Baggini (2016, p. 68), “[...] ainda resta a angustiante incerteza quanto à possibilidade de que o significado que nos foi atribuído por outros não corresponda necessariamente ao tipo de significado que esperamos para a vida”.

Rawls, com sua justiça como equidade, não está a fim de nos fazer pagar para ver se as elucubrações de um crente são verdadeiras; é uma aposta muito alta a ser feita. A posição original rawlsiana nos força a ver uma maneira natural de começar a pensar sobre o sentido da vida sem invocar os desígnios de um criador, quando pensamos sobre os nossos propósitos e objetivos. Por isso, para o filósofo, os membros de uma sociedade bem-ordenada devem possuir três características, a saber, ser pessoas morais, livres e iguais, no sentido de que eles consideram a si e aos outros como tais em suas relações “políticas e sociais” (RAWLS, 2000,

propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem são postas em relevo e inundadas de luz: a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade, a amabilidade recebem todas as honras, pois são as propriedades úteis no caso e praticamente os únicos meios de suportar a pressão da existência.

p. 55), ou seja, Rawls está tratando da instância do aqui e agora, e não de um paraíso futuro. Nas palavras do filósofo,

há aqui três noções distintas, definidas independentemente: a liberdade, a igualdade e a pessoa moral. Os membros de uma sociedade bem ordenada são pessoas morais no sentido de que, a partir do momento em que atingem a idade da razão, todos possuem e reconhecem nos demais um senso de justiça, bem como uma compreensão do que é uma concepção do seu bem. Os cidadãos são iguais na medida em que se consideram uns aos outros como detentores de um direito igual de determinar e de avaliar de maneira ponderada os princípios primeiros de justiça que devem reger a estrutura básica da sua sociedade. Eles são livres na medida em que pensam ter o direito de intervir na elaboração de suas instituições comuns em nome de seus próprios objetivos fundamentais e de seus interesses superiores. Entretanto, na condição de pessoas livres, eles não se consideram ligados de forma indissolúvel à perseguição de fins particulares que podem ter num momento dado, mas antes como capazes de revisar e de modificar esses fins com base em argumentos racionais e razoáveis (RAWLS, 2000, p. 55).

Muitas pessoas encaram a vida da forma como Rawls propõe, ou seja, elas não se consideram ligadas de forma indissolúvel à perseguição de fins particulares, mas como capazes de revisar e de modificar esses fins com base em argumentos racionais e razoáveis. Nesse sentido, as pessoas são livres para definir objetivos e metas próprios calcados naquilo que consideram mais racional. É isso que Charles Taylor (2007) entende por secularismo, como bem mostramos em seção anterior. As pessoas fazem planos de vida e falam sobre o que pretendem fazer ao alcançar certa idade, na esperança de que a conquista desses objetivos faça com que se sintam plenas e confira sentido à vida que levam. Rawls, portanto, não parte da esperança em um paraíso que será alcançado após a morte para conferir sentido à vida das pessoas. A vida se faz aqui e agora. Não existe razão para esperar, não há motivo para não fazermos o nosso melhor agora e, acima de tudo, não há garantias de uma vida após a morte. Só há a fé e isso é muito pouco para trazer certezas. De acordo com Baggini (2016, p. 72),

[...] o propósito supremo da vida deve ser algo bom em si próprio, não apenas algo que sirva como elo em uma cadeia interminável de objetivos. Esse é um dos motivos que permitem aos ateus dizer que a vida tem muito mais sentido para eles do que para um número considerável de pessoas religiosas que veem nossa vida como uma espécie de preparação para outro mundo. Para essas pessoas, a vida não tem nenhum valor intrínseco. É apenas uma moeda que pode ser usada para a aquisição de um bem maior: a vida no paraíso.

Desde Aristóteles até Kant, os filósofos têm buscado um propósito para a vida que vai além do desejo de ir para o céu e, como bem precisa Kant, existe certo ponto em que a vida precisa ter um valor intrínseco, pois de outra forma deixa de ter qualquer valor. É isso que o filósofo chama dignidade, quando afirma que “[...] no reino dos fins tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade**. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra

como **equivalente**; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade” (KANT, 2007, p. 77, grifo nosso). Nesse sentido, o desejo ateísta de descobrir o que faz a vida valer a pena, em vez de nutrir a esperança de uma vida melhor no paraíso, parece sensato e prudente, posto que a vida teria uma dignidade em si. Não estamos querendo dizer que essas são alternativas excludentes, uma vez que, como viemos demonstrando ao longo do texto, é possível, e até defensável, viver em uma sociedade em que existam várias concepções de bem convivendo em conjunto, desde que sejam razoáveis, é lógico, pois o termo “razoável” é o que define que uma concepção de bem, para ser aceita socialmente, deve estar longe de extremismos, ou seja, não deve ver o outro como sendo seu inimigo e querer eliminá-lo. Assim, Rawls (2011, p. 42-43) afirma que

qualquer concepção de justiça que não for capaz de ordenar de forma apropriada uma democracia constitucional é inadequada como uma concepção democrática. Isso pode ocorrer em virtude de uma razão bem conhecida: a de que o conteúdo de tal concepção, ao se tornar publicamente reconhecido, leva-a a derrotar os próprios propósitos. [...]. Assim, uma concepção de justiça pode fracassar porque não consegue conquistar o apoio de cidadãos que professam doutrinas abrangentes razoáveis ou, como me expressarei com frequência, porque não consegue conquistar o apoio de um consenso sobreposto razoável. E é essencial para uma concepção política de justiça conseguir fazê-lo.

Sendo assim, a aposta rawlsiana nos ideais iluministas da liberdade, igualdade e fraternidade, como demonstramos na seção anterior, é bem mais coerente do que apostar nos desígnios de uma deidade qualquer. Embora esteja na moda achincalhar os ideais do Iluminismo, o sucesso dessa evolução está demonstrado quando percebemos que as doutrinas iluministas mais básicas hoje fundamentam nossa concepção de uma sociedade civilizada e moderna. Podemos debater o sentido exato de igualdade, liberdade e fraternidade, como Rawls se propõe em sua justiça como equidade, mas esses são três conceitos centrais para a nossa ideia de uma sociedade boa e justa, uma vez que apelam para o uso público da razão e reafirmam a liberdade como condição de possibilidade do exercício da autonomia. Tal uso público da razão, nas palavras de Thadeu Weber (2013, p. 12), “[...] indica a maioria e a disposição de se servir do próprio entendimento. Sem liberdade não há esclarecimento. A possibilidade de um povo dar a si a própria lei é o que define a autonomia”. Para Kant (2013, p. 134), “[...] nenhum povo pode decidir não continuar a progredir em seu discernimento (do esclarecimento) referente à fé, portanto nunca pode decidir não se reformar no que diz respeito à Igreja, porque isso seria contrário à humanidade em sua própria pessoa”, o que atentaria, por conseguinte, contra o direito supremo da própria humanidade à sua dignidade. Como assevera Baggini (2016, p. 87),

podemos ter perdido um pouco do otimismo iluminista acerca do poder da razão, mas certamente não gostaríamos de regredir a uma sociedade baseada na superstição. Apesar dos excessos em nosso desrespeito à autoridade, pouca gente gostaria de voltar a um tempo em que cargos eram herdados, apenas homens da classe média tinham direito ao voto e eclesiásticos influentes detinham uma forte influência política. Então, apesar de todos os defeitos, o Iluminismo deve ser visto por qualquer pessoa razoável como um estágio importante no progresso da sociedade ocidental – pois os ideais iluministas triunfaram.

Isso pode nos levar a considerar erroneamente que o modelo de Estado que Rawls defende seria um modelo que se aproxima do ateísmo militante da União Soviética, o que é absurdo, pois a experiência soviética revela os perigos do ateísmo de Estado, tendo existido uma militância exagerada que não se diferenciava do fundamentalismo mais vil. Uma coisa é discordar da religião, outra é achar que a repressão e a instituição do ateísmo oficial são as melhores formas de combatê-la. Não existe diferença entre um fundamentalista religioso que acredita que sua fé é a única fonte de verdade, um fascista ou comunista que não respeita nenhuma outra forma de postura política e um fanático ateu que considera a crença religiosa uma doença mental. Podemos ver a postura razoável de Rawls na defesa que faz do liberalismo frente às críticas de Marx. Muito embora considere que as críticas de Marx ao capitalismo sejam pertinentes, no que tange ao sistema social liberal e à democracia de cidadãos-proprietários, Rawls apresenta respostas que acredita serem razoáveis.

Em *Conferências sobre a história da filosofia política*, Rawls (2012) apresenta uma série de objeções. À objeção de Marx de que alguns direitos e liberdades básicas – isto é, os direitos e liberdades que ele vincula aos direitos humanos (e ao que chamamos liberdades dos modernos) – expressam e protegem egoísmos recíprocos dos cidadãos na sociedade civil de um mundo capitalista, responde que, numa democracia bem-ordenada de cidadãos-proprietários, direitos e liberdades, devidamente especificados, expressam corretamente e protegem os interesses superiores de cidadãos livres e iguais (leia-se a liberdade para buscar suas próprias concepções de bem, livres do constrangimento de outrem e do Estado, tal como propõe o marxismo). Embora permitam a posse de patrimônio produtivo, tais direitos não são direitos básicos (uma vez que Rawls, por sua concepção de loteria da vida, não concorda que temos direito de reclamar a posse de renda e riqueza), por isso esses patrimônios produtivos estão sujeitos à exigência de que, nas condições atuais, sejam o modo mais eficaz de cumprir os princípios da justiça, quando usados em benefício dos menos favorecidos. Logo, na sociedade de Rawls, os meios de produção não são a base inicial da sua manutenção, mas consequências da liberdade individual. Não pode o Estado, pois, ser detentor desses meios de

produção e muito menos obrigar os cidadãos a escolher qual tipo de produto devem consumir ou produzir.

Ainda contra o espírito totalizador marxista e sua objeção de que os direitos e liberdades políticos de um regime constitucional são meramente formais, Rawls (2012, p. 349) responde que “[...] o valor justo das liberdades políticas (aliado à aplicação dos outros princípios de justiça) pode assegurar que todos os cidadãos, independentemente de posição social, tenham oportunidade justa para exercer influência política”. Esse é, segundo ele, um dos aspectos igualitaristas essenciais da teoria da justiça como equidade, o qual se estende a outra crítica marxista, a saber, a objeção de que um regime constitucional com propriedade privada garante apenas as chamadas liberdades negativas, ou seja, as liberdades de agir sem impedimentos por parte de outros. Rawls (2012, p. 349) responde a isso afirmando que “[...] as instituições que sustentam uma democracia de cidadãos-proprietários, aliados à justa igualdade de oportunidade e o princípio da diferença [...], oferecem a devida proteção às chamadas liberdades positivas”, que são aquelas que abrangem a ausência de obstáculos às opções e atividades possíveis dos indivíduos e levam à autorrealização deles.

Por fim, Rawls afirma que a crítica marxista à divisão do trabalho seria em grande parte superada tão logo se realizassem as instituições de uma democracia de cidadãos-proprietários. Portanto, fica claro que sua teoria da justiça, embora se mantenha crítica ao capitalismo selvagem do libertarianismo, não admite uma visão totalitária como a marxista. Como bem precisa o teórico,

a ideia da sociedade bem-ordenada da teoria da justiça como equidade é bastante distinta da ideia da sociedade do comunismo total. Esta parece ser uma sociedade além da justiça, no sentido de que nela foram superadas as circunstâncias que dão origem ao problema da justiça distributiva, e os cidadãos não precisam se preocupar (e de fato não se preocupam) com esse problema na vida cotidiana. A teoria da justiça como equidade, por outro lado, pressupõe, à vista dos fatos gerais da sociologia política dos regimes democráticos (tais como o pluralismo razoável), que os princípios e virtudes políticas que fazem parte de diversas espécies de justiça desempenham uma função na vida política pública (RAWLS, 2012, p. 349-350).

Podemos ver que Rawls se posiciona contra qualquer posição política que possa levar a um fundamentalismo militante, posto que, mesmo uma teoria como a marxista, pode conduzir a um totalitarismo opressor, como o comunismo soviético. Mas esse não é um perigo exclusivo do marxismo; o fundamentalismo é um perigo para qualquer sistema de crenças e, por esse motivo, Rawls trabalha com uma concepção de liberalismo que busca nos defender, acima de tudo, contra todo e qualquer tipo de fundamentalismo e não apenas contra a religião. Nesse sentido, o modelo do não-teísmo que existe na teoria da justiça de Rawls não deve ser

confundido com o marxismo que inspirou o ateísmo estatal soviético, pois o não-teísmo de Rawls é fortalecido pelo secularismo ocidental⁴⁰, o qual, como bem afirma Baggini (2016, p. 97),

[...] foi um dos grandes triunfos da civilização ocidental e um dos legados do Iluminismo que mais nos enche de orgulho. A absoluta maioria dos ateus não deseja um estado ateu, mas secular, em que a religião e as crenças não sejam reguladas por governo nenhum, mas deixadas a cargo da consciência de cada um, de acordo com a ampla tradição liberal de liberdades individuais. O Estado deveria intervir em assuntos religiosos apenas para combater o extremismo que ameaça a liberdade dos cidadãos.

Outro perigo do ateísmo de Estado que Rawls busca evitar em sua teoria da justiça é a crença de que o Estado pode se organizar apenas com base em princípios racionais, sem levar em conta as tradições e a história e sem respeitar as liberdades individuais. Em seu liberalismo de liberdade individual, ele não confia que o Estado seja autossuficiente para ditar o que os cidadãos devem fazer, por isso é contra um Estado perfeccionista que dita o melhor modelo de vida que os indivíduos devem seguir. E não importa se esse perfeccionismo tenha uma fundamentação racional, religiosa ou metafísica, pois é uma crença ingênua a tentativa de se passar uma esponja no passado da sociedade e recomeçar da estaca zero, pautando-se apenas pelos valores da justiça e da eficiência. Rawls tenta sanar essa deficiência quando afirma que o problema da estabilidade é fundamental para a filosofia política e uma incoerência entre justiça e estabilidade política requer reajustes básicos.

Assim, talvez nem seja surpreendente que, além das ideias já mencionadas – uma concepção política de justiça em contraposição a uma doutrina abrangente, além das ideias do consenso sobreposto e da razão pública –, outras também sejam necessárias. Menciono aqui a ideia de uma concepção política da pessoa e de um pluralismo razoável, em contraposição ao pluralismo simples. Além disso, a ideia de construtivismo político está ligada a esses tópicos e levanta questões sobre a verdade dos julgamentos morais (RAWLS, 2011, p. 25).

Portanto, Rawls sabe que o desrespeito ou essa negação da natureza humana e das tradições culturais, tão característica do pluralismo razoável, é parcialmente responsável pelos

40 Podemos ser acusados aqui de que não fizemos uma distinção entre um secularismo à francesa, republicano e laicista, e um liberalismo anglo-saxônico, que remete a religião a um plano privado e coloca o Estado não propriamente como laico, mas como agnóstico e neutro em matéria religiosa. Bem, é preciso deixar claro que, quando falamos de secularismo ocidental, estamos tratando justamente dessas duas tradições de organização, a francesa e anglo-saxã, em comparação com os Estados teocráticos. Entendemos que a Inglaterra, por exemplo, é um Estado que possui uma religião oficial, mas que protege as liberdades individuais de seus cidadãos, pelo menos na medida do possível. Do ponto de vista de algumas pessoas, as tradições inglesa e francesa são muito distintas. Posto que a tradição francesa seria mais radical, não é nossa intenção julgar que essas tradições são melhores ou piores entre si, mas deixar claro que são provenientes de construções históricas que, embora distintas de várias maneiras, comungam do interesse em manter distante das decisões individuais e da vida pública a fundamentação teocrática e metafísica, dando mais importância aos interesses pragmáticos de Estado.

terrores que as sociedades vivem até hoje. O desrespeito às individualidades e às identidades de grupos e culturas advém de uma noção de que existe uma cultura superior às outras, de que há um modelo de vida superior e de que aqueles que não se adequam devem ser obrigados a se adaptar ou devem perecer – algo que Rawls, em seu princípio da liberdade, rechaça completamente. Daí a importância de permitir que todos sejam livres para viver suas vidas como quiserem, pois, ao contrário do utilitarismo, que também é uma forma de ateísmo racional, em que existe o perigo de superestimar a possível melhoria no estado geral das coisas se a sociedade fosse ordenada de forma mais racional, para Rawls, se essa melhoria incluir a imposição de um “sistema mais racional” em uma sociedade contrariada por não ter indivíduos livres para buscar suas próprias concepções de bem – e as crenças religiosas estão incluídas aqui –, os resultados serão catastróficos. Consoante Baggini (2016, p. 98), não existe um elo direto ou necessário entre o ateísmo e os terrores perpetrados pelos regimes totalitaristas no século XX;

cabe, no entanto, lembrar que o ateísmo militante ou fundamentalista, que busca suplantar a religião à força, oferece os mesmos perigos que qualquer outra forma de fundamentalismo. Portanto, a manifestação política mais autêntica do ateísmo é o secularismo, e não o ateísmo estatal.

Dessa forma, o não-teísmo de Rawls não diz respeito a excluir a religião, mas a pôr freio nos membros dessas instituições que, ao não se portarem como elementos do pluralismo razoável por estarem aborrecidos e irritados, tentam impor uma concepção equivocada de que apenas as religiões podem falar com autoridade sobre questões de ética e de princípios políticos. Essa não é uma tarefa recente, afinal Sócrates já havia perguntado a Eutífron se o bem é bom em si ou por causa dos deuses; milênios depois, Kant responde a isso em *Crítica da razão prática*, obra na qual Rawls encontra uma base para sustentar sua concepção de autonomia política em sua teoria da justiça.

Ao racionalizar os princípios de justiça de modo que estes sejam universais e reconhecíveis por todos, Rawls busca se livrar do argumento precário de que tudo que existe depende de uma vontade divina. Tal argumento da vontade divina é o que dá força para a existência de um “Deus das lacunas” (BAGGINI, 2016, p. 104), que consiste em um argumento fundamentalista que usa a existência de Deus para explicar aquilo que hoje não sabemos explicar. Essa é uma estratégia perigosa, afinal, em outros tempos, Deus foi invocado para explicar toda sorte de fenômenos naturais que mais tarde pudemos compreender e, assim, precisou se afastar cada vez mais rumo ao desconhecido. Nesse caso, Deus se escondeu atrás do estopim que deu início ao universo, a noção de bem, de justiça e

poder. Para Dawkins (2007, p. 137, grifo nosso), esse raciocínio possui uma lógica defeituosa, uma vez que os seus defensores, que em sua maioria são religiosos criacionistas, “[...] procuram avidamente uma lacuna no conhecimento ou na compreensão atuais. Se uma aparente lacuna é encontrada, **assume-se** que Deus, por padrão, deve preenchê-la”. O problema desse raciocínio é que as lacunas diminuem conforme a ciência avança e Deus fica ameaçado de acabar sem nada para fazer e sem ter onde se esconder. Para o escritor de *Deus, um delírio*, enquanto os místicos se exultam com o mistério e anseiam que ele continue misterioso, os cientistas se exultam com o mistério por um motivo diferente: ele lhes dá o que fazer. Em termos mais gerais, arremata o cientista, “[...] um dos efeitos verdadeiramente negativos da religião é que ela nos ensina que é uma virtude satisfazer-se com o não-entendimento” (DAWKINS, 2007, p. 137). Nada mais anti-iluminista do que essa perspectiva por parte dos religiosos e é essa leitura negativista da religião que faz com que Dawkins e Russell se aproximem.

Muito embora na teoria da justiça não exista um local onde os religiosos possam esconder Deus, ela é totalmente esvaziada de Deus em seus fundamentos. Ainda assim, Rawls está longe de teorizar um ateísmo militante, que, nas palavras de Baggini (2016, p. 119),

[...] é o ateísmo ativamente hostil à religião. Nesse contexto, ‘hostil’ exige mais do que uma simples discordância, por mais profunda que seja – exige um sentimento próximo ao ódio que se caracteriza por um desejo de erradicar todas as formas de crença religiosa. Em geral os ateus militantes fazem duas alegações jamais feitas por ateus moderados. A primeira é a de que a religião é demonstravelmente falsa ou absurda, e a segunda é a de que a religião é sempre perniciosa.

A diferença é que a justiça como equidade, por meio de sua argumentação, parte das leis da lógica, como, por exemplo, o princípio de que uma coisa não pode existir e não existir ao mesmo tempo. Mas os religiosos, muitas vezes, partem de uma convicção da existência de Deus ainda mais forte do que a convicção nas leis da lógica. A crença se sobrepõe a toda a razão, no caso dos religiosos, ao passo que, para Rawls, não. Para ele, em seu objetivismo racionalista, a crença é posterior à escolha dos princípios de justiça. Ele não nega que ela deva haver, mas, se deve haver, só não é um fundamento racional para servir de parâmetro lógico para todos os membros de uma sociedade democrática. Nesse contexto, enquadramos o não-ateísmo de Rawls naquilo que Baggini (2016) chama ateu positivo e humanista (com h minúsculo). Para ele, esses dois conceitos são equivalentes. No sentido mais amplo do termo, os humanistas são simplesmente ateus que acreditam levar uma vida moral e repleta de significado, vide Sartre e seu existencialismo. Contudo, “humanismo” é um termo mais ambíguo – existe um humanismo cristão, por exemplo. Ainda, “humanista” não é um termo

muito usado pelos ateus para se descrever, e existem motivos para isso. O primeiro é que, como muitos países desenvolvidos têm associações humanistas organizadas, há quem pense que os humanistas são membros de um grupo quase religioso. Segundo esse raciocínio, quem não entra formalmente para uma associação humanista nacional não é humanista. Acreditamos que Rawls não concorda com essa visão, uma vez que essa corrente do humanismo acredita na superioridade da nossa raça e baseia-se em um desejo de celebrar a humanidade e promover o bem-estar da espécie. Conforme Baggini (2016, p. 119), “[...] muitos ateus e outros tipos de humanistas rejeitam essa corrente porque não veem nenhum motivo para glorificar o *homo sapiens* nem para fazer da nossa espécie o centro das atenções”. Não esqueçamos aquilo que o eurocentrismo impôs como sendo superioridade para os demais povos da Terra ao longo de toda a história do Ocidente, para não dizer o que os povos do Oriente fizeram e fazem ainda hoje; para não falar também do debate constante sobre a consideração que devemos ter por outros animais. Então, seria errado pensar que todos os humanistas compartilham desse antropocentrismo. Como algumas vertentes do humanismo têm preocupações um tanto antropocêntricas, certas pessoas evitam se definir como humanistas, por isso preferimos nos referir à teoria de Rawls como ateuísta.

Até aqui, acreditamos ter deixado claro que a estrutura geral da discussão que apresentamos nesta seção insere a teoria de John Rawls em um viés existencialista, segundo o qual os indivíduos não podem evitar a responsabilidade pelas escolhas que fazem e, de certo modo, precisam “criar” seus próprios valores a partir de princípios que também criaram. Para alguns leitores deste texto, essa discussão pode ser considerada em boa parte sobre metaética – a natureza, a base e a estrutura da moralidade –, mas acreditamos que Rawls dá um passo adiante na discussão ética para deixar a moralidade a cargo da individualidade de cada um. Por isso, se pretendemos continuar pensando sobre o conteúdo específico da vida pública – sobre como devemos efetivamente agir em uma sociedade democrática –, precisamos levar o raciocínio adiante e deixar de impor aos demais membros da sociedade os credos que só possuem valor efetivo para nós mesmos, de modo a esvaziar a vida pública de fundamentos teológico-metafísicos, pois estes só valem para as pessoas como indivíduos.

5 POR QUE UMA TEORIA NÃO-TEÍSTA DA JUSTIÇA?

Poderia nos ser objetado: qual é a relevância de uma teoria ateísta da justiça? Tentaremos responder a essa objeção nas linhas a seguir, mas, primeiramente, gostaríamos de fazer uma observação quanto ao que Manuel Dias Duarte (2004), na sua introdução a *O tratado dos três impostores*, afirma: que nenhum historiador concordará que a Idade Média tenha terminado em 29 de maio de 1453, dia em que os turcos entraram em Constantinopla. Não obstante, muitos desses historiadores não deixariam de concordar que o 11 de setembro de 2001 marca verdadeiramente – mais do que a queda do muro de Berlim – o fim da Modernidade, o qual anunciaria o fim inadiável da filosofia e do pensamento dicotômico, feito de oposições e de contradições. Referimo-nos à velha tábua pitagórica aristotélica: ímpar/par; macho/fêmea; finito/infinito; perfeito/imperfeito, desenvolvida posteriormente pela lógica formal e pela dialética (tese/antítese/síntese). Com a Pós-Modernidade, estaríamos, pois, a assistir (impotentes ou satisfeitos) ao fim da divisão do mundo político e social em dois blocos antagonísticos (esquerda/direita; capitalismo/comunismo etc.), reaparecendo em sua substituição a velha divisão por “culturas” ou “civilizações” caracterizadas cada qual pela religião dominante (cristã, islâmica, judaica, confuciana, hindu ou outra).

O fim da história e o conflito inevitável de civilizações que parecem perfilar-se no horizonte do século XXI, com o regresso às guerras político-religiosas anteriores à Modernidade, só serão possíveis se chegar ao seu termo a destruição da razão, que tem sido realizada em nome da fé, do sentimento, do elo vital, do instinto de sobrevivência e da vontade. Como no final da Antiguidade Clássica e nos alvares do Medievo, a razão é intimada a ceder o seu lugar à fé e a filosofia, à religião, tão belicosos se mostram os atuais fundamentalismos cristão, judaico e islâmico. Seriadamente ameaçada, recusando-se a ser mera serva da teologia, à filosofia, não tarda, só restará refugiar-se dentro de novos círculos de entusiastas, tal como ocorreu nos séculos XVI, XVII e XVIII, começando as suas obras, impressas em pequenas tiragens, a passar de mão em mão, a não ser que o debate se reabra e que a discussão, inspirada no exemplo dos admiradores de Espinosa, se generalize.

Depois desta introdução apaixonada, passemos para o porquê de ser necessário entender a importância de uma teoria não teísta da justiça. Para isso, é preciso que nos voltemos para o entendimento de que a teoria da justiça de Rawls é secular, laica e ateísta, posto que, como bem descrevemos passamos por um momento ímpar em que alguns pensadores da atualidade consideram o rompimento com os aspectos modernos de outrora. Esse momento é caracterizado pela falta de clareza nos limites entre aquilo que se considera

esfera pública e esfera privada. Nesse sentido, acreditamos que qualquer teoria política que tenha como fundamento uma concepção privada de justiça cai no vazio do intuicionismo (RAWLS, 2016) emotivista, com elementos que não são parâmetros confiáveis, dada a dificuldade de atestar sua objetividade. Por isso, uma teoria não teísta da justiça deve se alicerçar e fortalecer os parâmetros seculares, laicos das democracias liberais do ocidente; do contrário, a chance de cairmos nos regimes populistas e demagógicos do início do século passado pode se repetir, fazendo-nos retroceder em políticas e entendimentos humanitários conquistados a tão duras penas.

O professor de filosofia Robert B. Talisse (2015, p. 52, tradução nossa), em seu texto *Religion and liberalism: was Rawls right after all?*, afirma que

as questões relativas ao comportamento político dos cidadãos religiosos e os benefícios sociais das instituições religiosas são de fato importantes, mas irrelevantes; assim como as preocupações constitucionais com relação às expressões públicas de religiosidade. O assunto em questão é saber se as razões estritamente religiosas são sempre suficientes para justificar uma lei coercitiva. O liberal justificativo diz que não, e acho que essa é a visão correta para os liberais.

Concordamos com esse posicionamento de que o liberalismo não deve ter preocupações quanto à coerção de manifestações públicas de religiosidade. O problema, acreditamos, não está apenas nesse aspecto, mas em a busca por uma fundamentação constitucional e de princípios que rejam a vida em uma sociedade democrática começar a pender para o lado de um grupo religioso majoritário. Nesse sentido, os demais membros de outras formas de religiosidade que participam da cultura democrática deveriam ser os primeiros a clamar por um Legislativo e um Executivo que se abstivessem de qualquer posicionamento lobista que demonstrasse a predileção, honesta ou não, por qualquer grupo específico da sociedade. Logo, não há como se dizer defensor de um sistema democrático sem ser um liberal no sentido rawlsiano ou, como bem define Talisse, um liberal justificativo.

Como todos os liberalismos, o liberalismo justificativo vê o mundo político (idealmente) como um sistema justo de cooperação entre iguais. Assim, ele compartilha com o liberalismo tradicional um compromisso com a liberdade e a igualdade de todos os cidadãos; reconhece o esquema familiar de liberdades básicas e apoia todas as visões usuais sobre justiça distributiva, estado de direito e governo representativo. Ele vê o poder político como inerentemente coercitivo e oferece uma explicação de quando a coerção é permitida. O liberalismo justificativo é, como todos os liberalismos, uma visão sobre a legitimidade (TALISSE, 2015, p. 53, tradução nossa).

Já firmamos anteriormente que o liberalismo de Rawls passa pela concepção normativa de pessoa como possuindo duas capacidades indispensáveis para ser integrante de

uma sociedade cooperativa. A primeira consiste na posse de um senso de justiça que se relaciona com a segunda capacidade, no sentido de defender a liberdade que cada indivíduo possui de buscar sua própria concepção de bem. Ao garantir que cada pessoa viva de acordo com aquilo que acredita e não seja constrangida pelo Estado, pela maioria ou por uma comunidade religiosa ou política, Rawls fortalece os pilares do secularismo ocidental, tão caros para a cultura democrática.

Partindo da primeira capacidade, os indivíduos entendem que suas concepções pessoais de bem são apenas mais uma dentre as várias existentes em uma sociedade democrática e plural que não devem usá-las como fundamento de vida em comunidade, nem as impor aos demais. A defesa do pluralismo razoável é a defesa do secularismo como forma de organização social e defesa da liberdade individual. Nas palavras de Rawls (2011, p. 47),

a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais existentes em sociedades democráticas modernas não é uma mera condição histórica que logo passará; é um aspecto permanente da cultura pública de uma democracia. Nas condições políticas e sociais garantidas pelos direitos e liberdades básicos de instituições livres, pode surgir e perdurar uma grande diversidade de doutrinas abrangentes conflitantes e irreconciliáveis, mas razoáveis, caso já não existissem. É esse fato das sociedades livres que denomino fato do pluralismo razoável.

Por conta disso, defendemos que, por reconhecer a existência de um pluralismo de concepções morais e religiosas, o indivíduo rawlsiano, que compreende as nuances do pluralismo razoável, é, por assim dizer, indiferente às concepções de bem dos demais membros da sociedade, uma vez que possui a noção de que não será constrangido por nenhuma força externa à sua vontade e irá seguir suas próprias concepções de bem, pautado naquilo que Rawls chama autonomia plena, de maneira a defender que os demais membros da sociedade possuam o mesmo direito, com base nos princípios de justiça que foram escolhidos a partir de sua autonomia racional. Ora, Rawls (2011, p. 47) sabe que, para que exista unanimidade em torno de uma única doutrina e para que esta se mantenha, é necessário “[...] o uso opressivo do poder de Estado, com todos os seus crimes oficiais e as inevitáveis brutalidades e crueldades, seguidas da corrupção da religião, filosofia e ciência”. Isso é o que seu liberalismo tenta evitar: a unanimidade em torno de uma única concepção de bem. Por isso, se afirmarmos que sua fundamentação teórica possui um pano de fundo religioso, nós estaremos fazendo *lobby* para um grupo de pessoas que têm como concepção de bem a construção de uma sociedade sob pilares teológicos (teocráticos)⁴¹. Rawls sabe aonde isso

41 Talisse (2015) chama atenção para o fato de que, em uma sociedade liberal democrática, quando políticas públicas e leis são fundamentadas por razões estritamente religiosas, isso quer dizer razões que

leva. Ele viu os horrores dos campos de concentração e foi isso que o fez abandonar a sua ortodoxia religiosa. Falaremos mais disso adiante. Continuemos com a nossa justificação de uma teoria não teísta da justiça.

Para Rawls (2011, p. 47), se denominarmos uma comunidade como uma sociedade política unificada em torno da afirmação de uma única e mesma doutrina abrangente, “[...] então o uso opressivo do poder de Estado com seus consequentes crimes é necessário para manter a comunidade política. Chamemos isso de fato da opressão”. Obviamente, onde existe opressão, não existe liberdade e existe a eterna vigilância de um sobre o outro, de modo que os cidadãos são movidos pelo constante recalque de que, se eu não posso fazer algo, o outro também não pode. Esse estado de eterna vigilância cria consequências desastrosas para a convivência pública, uma vez que ninguém é indiferente àquilo que o outro busca realizar como bem pessoal e acaba apelando para a instância do poder público para manter a unidade social. Como bem explica o filósofo,

na sociedade da Idade Média, mais ou menos unificada em torno da afirmação da fé católica, a Inquisição não foi um acidente; a supressão da heresia era necessária para preservar a crença religiosa comum. O mesmo se aplica, suponhamos, a qualquer doutrina filosófica e moral abrangente, mesmo as seculares. Uma sociedade unificada em torno de uma forma de utilitarismo, ou das ideias de Kant ou Mill, também exigiria as sanções opressivas do poder de Estado para assim permanecer (RAWLS, 2011, p. 47-48).

Em suma, o secularismo rawlsiano parte do fato de que uma sociedade deve ser regida por um regime democrático seguro, que não seja dividido por amargas disputas doutrinárias e classes sociais hostis. Para que isso aconteça, ele tem de ser apoiado livre e voluntariamente por indivíduos, como uma substancial maioria de seus cidadãos politicamente ativos, ou seja, o que forma a democracia rawlsiana são os indivíduos, e não grupos de indivíduos. Por essa última via, as contendas entre as concepções abrangentes de bem jamais cessarão. Isso significa que, para servir de base pública de justificação para um regime constitucional, uma concepção de justiça precisa ser endossada por doutrinas abrangentes muito diferentes e até irreconciliáveis só enquanto estas se portarem como concepções de bem individuais, e não

derivam exclusivamente de alguma perspectiva religiosa particular. A justificativa para uma lei que proíbe a tortura baseada em considerações de dignidade humana não precisa entrar em conflito com o requisito de justificabilidade, porque a ideia de que somos moralmente obrigados a reconhecer tal dignidade não é exclusiva de qualquer perspectiva religiosa em particular, mas é de fato comum a muitas perspectivas, religiosas e seculares. Em contraste, as leis que proíbem a sodomia homossexual deixam de ser justificáveis, porque não há razão para proibir a sodomia homossexual que não dependa, em última análise, de alguma doutrina religiosa sectária. Colocando a questão de outra forma: para apreciar as razões para proibir a sodomia homossexual – para ver as razões propostas como relevantes –, é preciso estar comprometido com uma visão religiosa que, em uma sociedade liberal, os cidadãos são livres para rejeitar. Consequentemente, o liberalismo justificativo implica que as razões acessíveis são seculares.

como políticas de Estado. Caso contrário, o regime não será duradouro e seguro, posto que será uma guerra de grupos e de todos contra todos. Arremata Rawls (2000, p. 311):

As idéias do bem podem ser livremente introduzidas, se necessário, para completar a concepção política da justiça, mas é preciso que sejam idéias políticas, isto é, que pertençam a uma concepção política da justiça para um regime constitucional. Isso garante que elas sejam compartilhadas pelos cidadãos e que não dependam de nenhuma doutrina abrangente particular.

Talisse (2015, p. 53, tradução nossa) explica que, em contraste com o posicionamento do liberal justificativo, podemos distinguir a coerção permissível da não permissível: “A coerção é permissível apenas se for justificável para ‘até o último indivíduo’”. Observemos que esse requisito de justificabilidade não é um requisito de consenso ou unanimidade. Uma lei ou política coercitiva pode ser justificável para todos, embora, na verdade, tenha pouco ou nenhum apoio popular. Uma política justificável ainda pode ser rejeitada, e por um bom motivo, mas, quando promulgada, a rejeição da pessoa não é suficiente para derrotar sua vinculação moral. Pensemos no caso de uma desobediência civil por razões religiosas, por exemplo⁴². Como bem explica Talisse (2015, p. 54, tradução nossa),

há uma diferença entre uma lei ser endossada por todos e ser justificável para todos. Indiscutivelmente, uma lei que é endossada por todos não é coerciva, porque tal lei exigiria que o que todos concordassem deve ser feito de qualquer maneira. Consequentemente, alegar que uma lei é justificável somente se for endossada é negar que a coerção seja sempre permitida; e essa é a posição do anarquista filosófico, não do liberal.

Concordamos com o professor quando ele diz que, se para uma lei valer é necessário que todos concordem unanimemente com ela, isso significa desvaler o poder do Estado de garantir a paz entre as pessoas da comunidade. As leis, de fato, forçam as pessoas a fazer o que de outra forma não fariam e, de acordo com o liberal, o exercício dessa força é, sob certas condições, moralmente permitida; o liberal justificativo afirma que a força é moralmente permitida apenas quando é justificável. É o caso da teoria de Rawls. “Assim, o liberal justificativo sustenta que o exercício da força coercitiva do Estado é impróprio quando não pode ser justificado pelo tipo certo de razão, e razões estritamente religiosas são razões do tipo errado” (TALISSE, 2015, p. 55, tradução nossa). As complicações surgem quando consideramos os casos em que o Estado oferece como sua razão para a lei X algo estritamente

42 Talisse (2015, p. 53, tradução nossa) pede para que pensemos em “Sócrates no Criton de Platão: as Leis personificadas não o convencem de que ele deveria querer ser executado; eles o convencem de que ele é moralmente obrigado a obedecer ao veredicto por uma certa concepção de justiça que ele mesmo endossa”.

religioso, mas X também conta com o apoio de razões que não são estritamente religiosas⁴³. E o que tudo isso tem a ver com uma teoria não teísta da justiça? Bem, sendo bem diretos, a alegação não é simplesmente que as leis coercitivas baseadas apenas em razões estritamente religiosas tornam a política inconveniente ou confusa; a alegação é que tais leis são questionáveis, porque o liberalismo justificativo afirma que desrespeitam aqueles que devem viver sob elas. Para Talisse (2015, p. 56, tradução nossa),

o que move essa visão de desrespeito é outro compromisso básico do liberalismo justificativo, ou seja, o reconhecimento do que Rawls chamou de ‘o fato do pluralismo razoável’. A alegação é que a discordância profunda sobre compromissos morais, religiosos e filosóficos fundamentais não é necessariamente devido à ignorância, tolice ou maldade; em vez disso, pessoas responsáveis e inteligentes fazendo seu melhor epistêmico e atendendo a todas as considerações relevantes disponíveis podem, no entanto, discordar profundamente sobre questões fundamentais. Em suma, o pluralismo razoável é o resultado inevitável das instituições liberais. Uma política liberal deve reconhecer que existem muitas doutrinas que são consistentes com a cidadania responsável, apesar de serem inconsistentes umas com as outras. Leis que podem ser apoiadas apenas por razões estritamente religiosas desrespeitam os cidadãos – elas coagem apenas com base em razões que os cidadãos têm a liberdade de negar.

Isso nos leva diretamente ao laicismo de Rawls. O autor, ao longo de sua obra, busca responder à crítica segundo a qual sua concepção de justiça ou seria intolerante em relação a certas concepções do bem (como as doutrinas religiosas anti-individualistas), ou conduziria ao ceticismo por sua neutralidade diante do conteúdo das crenças presentes numa sociedade pluralista. A resposta de Rawls a esses dois tipos de objeção consiste em afirmar a prioridade do justo sobre o bem. É verdade que nem todas as concepções particulares de bem são aceitáveis numa democracia liberal e que é preciso submetê-las ao cerceamento do justo. Segundo Quong (2014), uma das objeções mais persistentes à ideia de Rawls da razão pública é que ela faz exigências aos cidadãos religiosos que são injustas, desrespeitosas ou de alguma outra forma muito errada. Alguns reclamam que ela impede ou desencoraja os cidadãos religiosos de articular suas crenças religiosas no fórum político público ou desautoriza as pessoas religiosas como membros de plena participação na sociedade democrática. Outros afirmam que a razão pública privilegia ilicitamente o secularismo na política.

43 Talisse (2015, p. 55, tradução nossa) afirma que “os liberais justificativos discordam sobre se a razão declarada ou motivadora do estado deve ser aceitável. Alguns dizem que o Estado pode legislar com base em uma razão estritamente religiosa, apenas no caso de também haver uma razão aceitável disponível que apoie a legislação; outros vão mais longe, acrescentando que a razão aceitável deve não apenas estar disponível, mas ser suficiente para motivar a legislação. A questão é complicada e confesso ser cauteloso ao falar de Estados dessa forma. Felizmente, eu posso colocar entre parênteses a maior parte disto também; os liberais justificativos concordam que as leis coercitivas que são suportadas apenas por razões estritamente religiosas são ilegítimas”.

Essas objeções, porém, dependem de interpretações imprecisas ou enganosas da razão pública. Como já vimos, a visão ampla da razão pública permite que os cidadãos introduzam razões abrangentes no debate político a qualquer momento, desde que as razões públicas também sejam apresentadas no devido tempo, e, na verdade, Rawls argumenta que às vezes será muito valioso para os cidadãos fazê-lo. O dever de civilidade também é moral e não apenas legal e, portanto, os cidadãos religiosos nunca são impedidos pelos funcionários do Estado de expressar suas crenças religiosas. E Rawls deixa claro que muitas doutrinas seculares podem ser abrangentes (como por exemplo, o utilitarismo hedonista) e, portanto, são tratadas da mesma forma que visões religiosas. A distinção relevante aqui é entre o político e o abrangente, e não entre o secular e o religioso (QUONG, 2014, p. 275-276, tradução nossa).

Por isso, Rawls (2011, p. 245) tenta mostrar que esses cerceamentos são eles próprios um bem num sentido particular, são o “bem da justiça mútua”, no sentido de uma concepção política compartilhada, como tratamos anteriormente. É preciso deixar claro que ele não procura justificar a prioridade do justo impondo e ensinando uma doutrina particular, kantiana ou de outro tipo. Para Catherine Audard (2000b), o debate aqui é inteiramente atual para democracias que procuram repensar os seus conceitos-chave, como os de laicidade na França ou de tolerância para com populações de imigrantes e suas culturas. É interessante assinalar que, em última análise, a resposta de Rawls está bastante próxima do “republicanismo” e que a neutralidade à qual se refere nada tem de um formalismo vazio. Nas palavras de Rawls (2000, p. 294),

[...]no quadro da teoria da justiça como equidade, a prioridade do justo implica que os princípios da justiça (política) impõem limites aos modos de vida que são aceitáveis; é por isso que as reivindicações que os cidadãos apresentam como fins que transgridem esses limites não têm peso algum (do ponto de vista da concepção política em questão). Entretanto, instituições justas, assim como as virtudes políticas correspondentes entre os cidadãos, não teriam nenhuma razão de ser caso se contentassem em autorizar certos modos de vida.

Quong (2014, p. 277, tradução nossa) explana que “Rawls não desenvolve critérios epistêmicos para determinar quando uma determinada discordância se qualifica como razoável. Em vez disso, ele estipula quais ideias podem e não podem ser objeto de desacordo razoável”. Na conta de Rawls, pessoas razoáveis necessariamente aceitam: (i) a ideia de sociedade como um sistema justo de cooperação social entre pessoas livres e iguais; (ii) os fardos do julgamento e o fato do pluralismo razoável; (iii) a ideia da razão pública, conseqüentemente. Portanto, se as partes do debate político não são capazes de levar isso em consideração, não há como se falar de um liberalismo político aos moldes de Rawls. Nesse sentido, ele atenta que doutrinas abrangentes podem ser qualificadas como razoáveis, mesmo que não estejam abertas a uma avaliação racional ou comprovadamente suportável, mas desde que as doutrinas sejam consistentes com os pontos listados. Para Quong (2014, p.

277, tradução nossa), “a concepção de Rawls de desacordo razoável é, portanto, normativa ou moralizada: é baseada na teoria normativa particular de Rawls da cidadania democrática, e não em uma visão epistêmica de quando as discordâncias são razoáveis”. Nós discordamos dessa leitura e falaremos melhor disso na seção a seguir, quando trataremos do segundo aspecto do não teísmo rawlsiano.

O laicismo rawlsiano se apoia também na noção de um consenso sobreposto como resultado de um procedimento autônomo que concebe uma concepção de justiça capaz de criar um consenso entre diferentes doutrinas abrangentes, desde que sejam razoáveis. Tais doutrinas abrangentes, sejam elas religiosas, morais ou filosóficas, fazem parte do que Rawls chama “cultura de fundo” da sociedade civil. No entanto, elas não podem passar disso, pois não constituem o âmbito do político como fundamento para tomadas de decisão do Estado, fazendo apenas parte da cultura da vida cotidiana das comunidades ou grupos nos quais elas adquirem significado relevante. Por isso, fica claro, nas obras de Rawls, que nenhuma dessas doutrinas abrangentes é adequada para ser elevada ao patamar de uma concepção política capaz de gerar um acordo, pois, “[...]se uma concepção política da justiça, para ser aceitável, deve respeitar formas de vida variadas às quais os cidadãos possam dedicar-se, não é menos verdade que as ideias do bem sobre as quais ela se apoia devem respeitar os limites fixados por ela própria” (RAWLS, 2000, p. 294).

No seu texto *A ideia de razão pública revisitada*, mais precisamente no §3, que trata da religião e da razão pública na democracia, Rawls (2004, p. 196) faz o seguinte questionamento: “Como é possível – ou será possível – que os fiéis, assim como os não religiosos (seculares), endossem um regime constitucional, mesmo quando suas próprias doutrinas abrangentes podem não prosperar sob ele e podem, na verdade, declinar?”. Sua intenção é demonstrar a relevância significativa da ideia de legitimidade que a razão pública possui como determinante da lei legítima, ou seja, para o filósofo, os valores políticos superam as doutrinas abrangentes devido ao seu grau de decisionismo, uma vez que eles governam a estrutura básica da vida social e especificam os termos essenciais da cooperação política e social.

Rawls (2004, p. 196) sabe que, “[...]quando o princípio da tolerância é honrado apenas como *modus vivendi*”, se algumas das partes da sociedade conseguirem sucesso completo, tal qual pretendem as bancadas religiosas e fundamentalistas, tais grupos buscariam impor sua doutrina religiosa como única fé admissível. Por isso, numa sociedade em que os crentes se portassem dessa forma, “[...]as questões políticas poderiam ser discutidas em função de ideias e valores políticos, a fim de não abrir o conflito religioso e suscitar hostilidade sectária”

(RAWLS, 2004, p. 197). O papel da razão pública aqui seria acalmar a divergência, encorajando a estabilidade social, uma vez que, como viemos tratando ao longo de nossas páginas, Rawls sabe que as crenças religiosas são tão fugazes quanto qualquer concepção de vida que pode ser revista ao primeiro exercício da razão livre. Assim, se uma sociedade democrática quer permanecer coerente, deve se alicerçar em um regime constitucional laico, e não em um regime que permita que membros de um grupo imponham seus credos sobre os demais. Nas palavras de Rawls (2004, p. 198), “[...]enquanto um regime constitucional pode assegurar plenamente direitos e liberdades para todas as doutrinas permissíveis, e, portanto, proteger a liberdade e segurança, uma democracia exige necessariamente que, [...], cada um de nós aceite as obrigações da lei legítima”, ou seja, os valores que orientam as principais instituições sociais, econômicas e políticas são os mais importantes de uma sociedade cooperativa e, como tais, não podem ser desconsiderados. São pelo menos os valores sobre os quais um maior número de pessoas pode concordar e possivelmente atingir um consenso. Por esse motivo, afirma que os membros de uma sociedade devem compreender e aceitar que, “[...]a não ser endossando uma democracia constitucional razoável, não há nenhuma outra maneira de assegurar imparcialmente a liberdade dos seus seguidores compatível com as liberdades iguais dos outros cidadãos livres e iguais razoáveis” (RAWLS, 2004, p. 198).

Já no que diz respeito ao não-teísmo de Rawls, ele possui dois momentos, ambos relacionados à concepção da posição original. Tratemos do primeiro deles nesta seção. O não-teísmo de Rawls em seu primeiro aspecto se refere à autonomia do indivíduo e ao uso do véu de ignorância para a eleição dos princípios de justiça. O filósofo vai além de Kant e busca eliminar não só os fatores heterônomos que movem as ações sentimentais dos indivíduos, mas expande essa noção de heteronomia para concepções de bem e para as crenças pessoais, ao propor que, para chegar aos seus princípios de justiça, é preciso garantir que todos possam ser livres para realizar seus planos pessoais de vida, sem se sentir tentados a impor sua concepção de bem aos outros. Vejamos o que ele afirma em *O direito dos povos* sobre a posição original:

No que agora estou chamando de primeiro uso da posição original, ela modela o que consideramos – você e eu, aqui e agora – como condições justas e razoáveis para as partes, que são representantes racionais de cidadãos livres e iguais, racionais e razoáveis, para especificarem termos de cooperação para regulamentar a estrutura básica da sociedade. Como a posição original inclui o véu de ignorância, ela também modela o que consideramos como restrições adequadas às razões para adotar uma concepção política de justiça para essa estrutura (RAWLS, 2004, p. 39).

Essa passagem é fundamental para entendermos o distanciamento promovido por Rawls no que diz respeito a qualquer influência religiosa dogmática para a eleição dos princípios de justiça. Seja numa sociedade dos povos, seja em uma democracia liberal, ele preconiza que os princípios que regerão as relações sociais devem ser: (i) construídos racionalmente; (ii) por indivíduos e não por grupos; (iii) estar livres de qualquer influência externa, como fatores emotivistas, dogmáticos e ideológicos. Rawls, portanto, vai além de Kant e formula uma concepção de Estado que não está alicerçada em nenhuma figura divina ou crença pessoal, mas em um consenso político a partir de noções razoáveis de convivência. Como Dworkin (2002, p. 236) afirma, o contrato social de Rawls já é por si só um argumento, independentemente da força das razões que poderiam ter levado diferentes pessoas a fazê-lo, ou seja, “se um grupo acordasse de antemão que as disputas seriam resolvidas de uma determinada maneira, a existência desse contrato seria um argumento poderoso para que, quando surgissem, tais disputas fossem resolvidas dessa maneira”.

O não-teísmo rawlsiano se mostra em seu viés político por aquilo que o filósofo denomina autonomia racional e autonomia plena. A primeira livra a construção dos princípios de justiça de qualquer influência externa. Nas palavras de Rawls (2000, p. 54), “[...]é aquela dos parceiros na medida em que são agentes de um processo de construção. Essa é uma noção relativamente estreita que se precisa colocar em paralelo com a noção kantiana de um imperativo hipotético”. Atentemos à expressão “imperativo hipotético”, pois ela será importante para apresentarmos o segundo aspecto do não-teísmo rawlsiano. No momento, voltemo-nos para aquilo que ele chama autonomia completa ou plena: “[...] a autonomia **completa** é aquela dos cidadãos na vida cotidiana, que têm uma certa visão de si próprios, defendendo e aplicando os princípios primeiros de justiça a respeito dos quais se puseram de acordo” (RAWLS, 2000, p. 54, grifo nosso), isto é, a autonomia completa, ou plena, dá ao indivíduo a condição para que ele não seja constrangido a adotar princípios de justiça que não reconheça como válidos para todos, de modo a poder buscar suas próprias concepções de bem sem ser molestado por nenhuma autoridade ou grupo.

Aqui vale destacar que, segundo Quong (2014), alguns críticos argumentam que os cidadãos podem discordar e discordam razoavelmente sobre a melhor concepção de cidadania democrática liberal e isso inclui discordância razoável sobre se o dever de civilidade de Rawls é de fato um requisito moral que decorre de nosso papel como cidadãos em uma democracia constitucional. Mesmo que, como alguns desses críticos admitem, a concepção de Rawls de cidadania democrática seja convincente, existem outras maneiras razoáveis de conceituar os deveres da cidadania – outras formas plausíveis de tratar os concidadãos de forma justa, como

participantes livres e iguais em uma sociedade democrática. Em suma, pode-se rejeitar razoavelmente a concepção específica de Rawls da razão pública e seu dever de civilidade. Quong chama isso de tese de desacordo razoável. Continua afirmando que esses críticos combinam a tese do desacordo razoável com uma segunda afirmação: as concepções razoáveis de cidadania liberal democrática podem incluir visões que, quando questões políticas fundamentais estão em jogo, permitem que os cidadãos argumentem e votem em suas posições políticas favorecidas com base apenas em razões religiosas ou abrangentes, mesmo quando carecem de uma justificativa pública suficiente para sua opinião preferida. Quong chama isso de tese de civilidade alternativa.

Diferentes autores defendem essa tese de maneiras distintas. Christopher Eberle (2002) argumenta que a justificativa pública é principalmente baseada em uma concepção particular de respeito pelas pessoas, a qual exige que os cidadãos façam tentativas de boa-fé para buscar justificativas públicas para suas opiniões políticas preferidas, mas não exige que tenham sucesso – os cidadãos têm permissão moral para confiar apenas em razões religiosas depois de terem feito um esforço de boa-fé para encontrar razões públicas. Jeffrey Stout (2004) apresenta uma concepção pragmatista de cidadania democrática que coloca maior ênfase no valor da expressão e engajamento dialético com seus concidadãos e não requer que o debate político tome qualquer forma particular no que diz respeito ao conteúdo. Paul Weithman (2002) argumenta que as associações religiosas desempenham um papel importante e valioso nas sociedades democráticas liberais e isso fornece a muitos cidadãos uma concepção alternativa do que significa ser um bom cidadão, pela qual as razões religiosas por si só podem formar a base da defesa permissível e suporte para leis e políticas. Se esses autores estiverem corretos, afirma Quong (2014, p. 276), “então os cidadãos religiosos podem razoavelmente rejeitar a ideia de Rawls da razão pública e seu dever de civilidade em favor de uma visão que permite aos cidadãos defender e votar, quando questões políticas fundamentais estão em jogo, apenas com base em razões religiosas”.

O ponto crucial aqui para um não teísmo na teoria da justiça de Rawls são, como viemos tratando ao longo desta seção, os perigos que a tomada de decisões públicas calcadas em sentimentos e intuições pode representar, principalmente quando elas se destinam a funcionar como parâmetro normativo de uma vida em sociedade. Nesse sentido, Quong (2014) acredita que a plausibilidade da tese da civilidade alternativa depende muito de a razão pública ser completa, isto é, se o conteúdo da razão pública pode fornecer respostas razoáveis para todas, ou quase todas, as questões relativas a fundamentos constitucionais e questões de justiça básica.

Se a razão pública não fosse completa – se houvesse questões políticas importantes para as quais nenhuma concepção liberal de justiça poderia dar qualquer resposta razoável – então talvez não houvesse nada desrespeitoso, injusto ou de outra forma problemático em permitir que os cidadãos confiem em razões não públicas ao debater e votação em certas questões políticas (QUONG, 2014, p. 277, tradução nossa).

Mas e se a razão pública for completa? E se uma concepção liberal política de justiça baseada nos valores de liberdade, igualdade e justiça sempre puder produzir pelo menos uma resposta razoável para cada questão política importante que enfrentamos? Nessas condições, a tese da civilidade alternativa é muito menos plausível. Vejamos este exemplo:

Imagine um cidadão, Albert, que se opõe à legislação que permite o casamento do mesmo sexo apenas por motivos religiosos. Suponha que Albert também saiba que a razão pública é completa e que a resposta que ela produz exige a permissão do casamento do mesmo sexo. Albert tenta persuadir sua concidadã Betty da correção de sua doutrina religiosa e sua conclusão sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo (conforme permitido pelo dever de civilidade de Rawls). Ele se envolve em um diálogo respeitoso e de mente aberta com Betty, mas ela não está convencida pelos argumentos religiosos de Albert e continua convencida pela justificativa pública disponível que permite o casamento do mesmo sexo. Agora, suponha que Albert faça o que a tese de civilidade alternativa permite e ele vote na oposição ao casamento do mesmo sexo apenas por motivos religiosos quando sabe que há uma razão pública suficiente para apoiar o casamento do mesmo sexo e quando sabe que Betty não pode aceitar razoavelmente suas razões religiosas. Como Albert trata Betty? Ele a trata como alguém com capacidade de raciocinar com eficácia sobre os requisitos da justiça e como alguém que mantém uma doutrina abrangente razoável? (QUONG, 2014, p. 277-278, tradução nossa).

Se Albert concorda que Betty tem capacidade para fazer justiça e para formar uma doutrina abrangente razoável, por que ele insiste em apoiar uma posição política que ela tem razões públicas decisivas para rejeitar? Nessas condições, achamos que o comportamento de Albert não pode ser conciliado com uma concepção de Betty como livre e igual, como possuidora dos dois poderes morais de Rawls no grau mínimo exigido, ou seja, é a mesma coisa que os religiosos acusam Rawls de fazer com eles, a saber, que estes são cidadãos de segunda classe e não devem ter seus direitos e liberdades respeitados. Pena que o filósofo, já tendo previsto isso, garante que é uma liberdade básica o direito de todos buscarem suas próprias concepções de bem, desde que elas sejam razoáveis. Nesse sentido, não podemos falar em cidadãos de segunda classe, uma vez que eles têm garantido o direito de buscar viver suas vidas da melhor forma possível.

Percebamos que os proponentes da tese da civilidade alternativa afirmam acreditar na importância de oferecer razões aos seus concidadãos em defesa de suas posições políticas favorecidas e no valor de tratar seus concidadãos como capazes de compreender e responder

às razões, mas, quando consideramos o que a tese implica na prática, é difícil entender como alguém como Albert manifesta um compromisso com essas ideias. Em outros termos,

a tese de civilidade alternativa permite a Albert ignorar justificativas públicas suficientes quando elas existem e continuar a apoiar uma posição política por suas próprias razões religiosas, mesmo quando ele não consegue convencer seus concidadãos quanto à validade dessas razões. Isso efetivamente permite que Albert se comporte como se Betty e seus concidadãos fossem irrelevantes - ele pode continuar a apoiar sua opinião preferida, independentemente do que qualquer outra pessoa possa estar justificada em acreditar, desde que ele próprio esteja sinceramente convencido da verdade de sua própria doutrina (QUONG, 2014, p. 278, tradução nossa).

Em outras palavras, trata os demais como membros de segunda classe e não liga para seus direitos. Para Rawls, ele não é razoável, posto que não aceita princípios que sabe que os demais aceitariam; esse acontecimento é, por sua vez, publicamente reconhecido. Além disso, as instituições da estrutura básica da sociedade não seriam justas (tal como esses princípios definem), se todos agissem com base em crenças publicamente não compartilhadas e que não são confirmadas por métodos de investigação e formas de argumentação que, em geral, são aceitos como apropriados para questões de justiça. Em *O liberalismo político*, Rawls (2011, p. 79) afirma que esse

segundo nível de publicidade diz respeito às crenças gerais, à luz das quais os princípios primeiros de justiça podem, eles mesmos, ser aceitos, isto é, as crenças gerais sobre a natureza humana, sobre a forma como as instituições sociais e políticas em geral funcionam e, certamente, todas as crenças que são relevantes para a justiça política. Os cidadãos de uma sociedade democrática estão de acordo acerca dessas crenças, já que elas podem ser corroboradas (como no primeiro nível) por métodos de investigação compartilhados.

Isso vai de encontro ao que Quong (2014) apresenta, isto é, que a teoria da civilidade alternativa pode ser aceita por uma sociedade política liberal aos moldes como Rawls a concebe. Dizemos que isso é impossível, posto que razões políticas apoiadas em sentimentos e intuições de fé ou crença religiosa não possuem métodos de investigação compartilhados por todos, pois não dependem de uma amostra objetiva, mas de uma crença interna. Enfim, essa crítica à tese da civilidade alternativa não é decisiva, visto que os proponentes dessa tese podem protestar que a razão pública não é completa – que é radicalmente indeterminada em uma série de questões importantes – e, portanto, em muitos casos, uma pessoa, como Albert, que se baseia apenas em razões religiosas, não estará anulando ou ignorando qualquer justificativa pública.

Consoante Quong (2014), esse debate sobre a integridade da razão pública é importante e aqueles que a desafiam devem fazer mais do que meramente afirmar que uma

concepção política de justiça não pode produzir respostas razoáveis para questões políticas importantes – eles têm a obrigação de oferecer análises detalhadas de questões específicas, a fim de consertar essa afirmação. Por outro lado, os defensores da razão pública devem fazer mais para explicar por que a razão pública é completa – para mostrar que ela oferece respostas a questões políticas controversas. Acreditamos, diferentemente de Quong, que Rawls responde a essa crítica, posto que, como ele mesmo afirma, esse nível de razão pública tem relação com a justificação plena da concepção política de justiça, tal como se apresenta nos próprios termos dessa concepção. “Essa justificação inclui tudo o que possamos dizer – você e eu – ao formularmos a justiça como equidade e ao refletirmos sobre o porquê de procedermos de uma forma e não de outra” (RAWLS, 2011, p. 80). Nesse nível, supõe Rawls (2011, p. 80) que

[...] tal justificação plena também seja publicamente reconhecida, ou melhor, pelo menos publicamente acessível. [...], a justificação plena encontra-se presente na cultura pública, refletida em seu sistema jurídico e em suas instituições públicas, e nas principais tradições históricas de sua interpretação.

Enfim, Quong (2014, p. 278, tradução nossa) reconhece que esse debate não será resolvido tão cedo, mas, enquanto isso, acha que “devemos manter uma fé razoável no ideal da razão pública; em uma sociedade democrática governada por princípios de justiça que cada um de nós pode aceitar à luz de nossos valores políticos comuns, como liberdade, igualdade e justiça”, ou seja, manter a fé num ideal de razão pública é mais fácil que manter a fé em justificativas religiosas de justiça. Eis o porquê de uma teoria não teísta da justiça.

5.1 O RECURSO HEURÍSTICO E A FILOSOFIA DO “COMO SE”

A seguir, trataremos daquilo que consideramos ser o segundo momento do não-teísmo rawlsiano, o qual está no método utilizado para criar os recursos que funcionaram como aporte para a tomada de decisão das partes na posição original. Estamos falando do método heurístico ficcional, que tem a vantagem de não se alicerçar sobre nenhum elemento metafísico e muito menos religioso-dogmático. O recurso heurístico é tão vazio quanto qualquer construção matemática isolada, mas, uma vez aplicado na realidade fenomênica, pode ter uma utilidade pragmática. Quem melhor define esse procedimento de construção é Hans Vaihinger (2011), em *A filosofia do como se*, como bem mostramos em nossa terceira seção, ao abordar mais precisamente a posição original. O que nos interessa aqui não é apresentar os principais conceitos que permeiam esse procedimento, mas dissecá-lo, a fim de demonstrar, na nossa tese, que, para tal recurso se fazer válido, não é necessária a apelação

para nenhuma categoria de coisa existente no sentido de real e, portanto, material. Para Vaihinger (2011, p. 167), as **ficções heurísticas** têm a ver com casos em que “[...] algo inteiramente irreal é posto no lugar do real. Todavia, a condição mais importante é que tal construto de representações ainda pode ser contraditório em si”.

Portanto, a teoria da justiça de Rawls apela para construções heurísticas como posição original, véu de ignorância, princípio *maximin*, que, à medida que tentam explicar determinado complexo da realidade – nesse caso, quais princípios de justiça devem reger a estrutura básica da sociedade –, “[...] pressupõem-se, em um primeiro momento, causas irreais” (VAIHINGER, 2011, p. 167), ou seja, a liberdade irrestrita das partes. Nesse sentido, a teoria de Rawls se adequa ao que Vaihinger (2011, p. 167) declara sobre o estudo sistemático dessas concepções: “[...] não só imprime uma ordem aos fenômenos, como prepara a solução correta do problema, de modo a servir a fins heurísticos”. Em outras palavras, a teoria da justiça como equidade funciona tal qual uma fórmula matemática cujos teoremas e axiomas dão um ordenamento aos fenômenos sociais e encontra a solução para eles dentro de si própria, para, em seguida, aplicá-los no campo do mundo real. Entretanto, essas pressuposições, à medida que não se incluem nos métodos anteriormente usados – como as teorias políticas utilitaristas e perfeccionistas, bem como o emotivismo ou o puro método experimental, sendo de natureza hipotética –, em sua maioria não se instalam de forma direta: “[...] elas nascem no momento em que as hipóteses anteriores se revelam insuficientes e errôneas, hipóteses essas que, embora não sejam mais atualizadas, oferecem com frequência bons resultados heurísticos” (VAIHINGER, 2011, p. 167).

Isso caracteriza aquilo que Rawls (2011, p. 73) quer dizer quando, ao tratar das partes formuladoras do acordo inicial, afirma que, “[...] dada sua capacidade moral de formular, revisar e procurar concretizar racionalmente uma concepção do bem, sua identidade pública de pessoa livre não é afetada por mudanças em sua concepção específica do bem ao longo do tempo”. Em outras palavras, Rawls cria uma espécie de *looping* teórico no qual, não importa quais serão as decisões dos indivíduos na construção dos princípios de justiça, eles sempre poderão revisar suas concepções de bem dentro da vida social, desde que estejam agindo de acordo com os princípios de justiça eleitos por eles mesmos na posição original. Dessa forma, não há como o indivíduo apelar para uma instância divina como sendo o fator decisionista da sua ação ou da ação do Estado, pois essa influência heterônoma já fora expulsa da condição para a eleição desses princípios pela autonomia racional e pela autonomia plena. Por isso, “quando os cidadãos se convertem a uma outra religião, por exemplo, ou não professam mais

uma fé religiosa estabelecida, não deixam de ser, em questões de justiça política, as mesmas pessoas de antes” (RAWLS, 2011, p. 73).

Segundo Dworkin (2002, p. 236), se o contrato de Rawls é hipotético, ele não é simplesmente uma pálida forma de um contrato real; “[...] na verdade, não é contrato algum”. Aqui nos voltemos para o questionamento do termo hipotético feito por Dworkin, pois, a despeito da crítica em questão, isso não é suficiente para invalidar a teoria de Rawls. Dizemos isso resguardados pelas palavras de Hans Vaihinger (2011, p. 169): “[...] o questionamento de hipóteses estabelecidas acaba, com frequência, fazendo valer essas pressuposições não como hipóteses, mas como ficções heurísticas”. Uma vez que Rawls parte do pressuposto de que podemos viver em sociedade **como se**, para usar a expressão de Vaihinger, tal acordo pudesse existir, uma construção heurística de um acordo é mais do que necessária para formularmos os termos justos de convivência entre as partes. Ademais, tal como uma fórmula matemática, Rawls sobrepõe vários recursos heurísticos entre si para encontrar os resultados de sua formulação, como o véu de ignorância e o princípio *maximin*, posto que a posição original sozinha não é suficiente para que se alcance o resultado esperado. Essa forma analítica de fazer filosofia política possui mais que um caráter puramente racional e pragmático; ela se distancia de todas as fundamentações que serviram para justificar a existência do Estado de outrora. Por isso, a adoção metodológica de Rawls se justifica à medida que “[...] são permitidas pressuposições fictícias desde que sejam concebidas com a consciência de sua verdadeira natureza e nada mais; não obstante, elas podem fazer grande serviços” (VAIHINGER, 2011, p. 170).

Podemos associar à classe de ficções que acabamos de descrever um grupo de outras ficções denominadas por Vaihinger de ficções práticas. Essas pressuposições não só contradizem a realidade, mas também são autocontraditórias; ainda, “[...] elas não se deixam relacionar a uma das classes anteriormente instaladas e não podem ser reduzidas exclusivamente à abstração ou à analogia – os dois principais fatores que operam na formação de ficções; é que diferentes formas fictícias colaboram para constituí-las” (VAIHINGER, 2011, p. 172). É esse o *modus operandi* das construções heurísticas de Rawls: não há como desvencilhar os vários elementos de sua teoria, pois eles, embora sejam contraditórios perante o mundo real, uma vez que são ficções, não podem ser entendidos separadamente uns dos outros. Por exemplo, para compreender a necessidade do contrato originário da **posição inicial**, é preciso atrelar a essa concepção outras como o véu de ignorância, o princípio *maximin* e a própria concepção de **liberdade** como **princípio de justiça**, que Rawls pressupõe ser válida para todos os membros de uma sociedade.

O que temos aqui é aquilo que Vaihinger (2011, p. 172) afirma ser “[...] um dos conceitos mais importantes já criados pela humanidade: o conceito de liberdade; as ações humanas consideradas livres e, portanto, ‘responsáveis’ e contrapostas ao curso necessário da natureza”. Vejamos que, em *O liberalismo político*, Rawls expõe que as pessoas, para serem consideradas livres, não podem se conceber como estando indissolúvelmente vinculadas a qualquer fim último específico ou a qualquer família de fins últimos, ou seja, a liberdade para Rawls é a liberdade de mudar de opinião, ponto de vista, concepção de bem, sem ser constringido por conta disso, algo que, em uma sociedade com um ideal outro que não o liberal rawlsiano, seria muito difícil de ser implementado. Eis uma inflação da figura dos indivíduos como sendo pessoas que “[...] vêm-se como sempre capazes de avaliar e revisar seus objetivos à luz de considerações razoáveis” (RAWLS, 2011, p. 333).

Em segundo lugar, e aqui está a relação direta com o que Vaihinger fala, Rawls (2011, p. 333) supõe “[...] que as pessoas livres são responsáveis por seus interesses e fins: são capazes de controlar e revisar suas necessidades e desejos e, conforme as circunstâncias o exigam, aceitam a responsabilidade de fazê-lo”. Percebamos que ele, tal como toda a gama de seguidores de Kant, liga diretamente a questão da liberdade à responsabilidade. Para o filósofo do **como se**, é peculiarmente interessante como Kant trata essa questão:

Ele estava no caminho de considerar a liberdade uma ideia, isto é, uma ficção. Sua concepção de liberdade inteligível era provavelmente pensada em um primeiro momento como ficção; entretanto, a tendência reacionária, discernível ainda em outras passagens de sua obra, o motiva por fim a transformar a ficção em hipótese; e não causa espécie terem seus epígonos transformando-a de todo em dogma e divulgado como tal com entusiasmo. Essa concepção, na verdade, só possui valor real se for tratada como ficção conforme os fins, assim como estas ficções representam em geral as atividades orgânicas e conforme aos fins da função lógica (VAIHINGER, 2011, p. 178-179).

Para Vaihinger, o paradoxo lógico, contradição contida nesse conceito, não permite fazê-lo valer como hipótese à qual corresponderia algo objetivo. A isso pertencem as construções conceituais já resumidas sob o termo “ficções simbólicas”, à medida que influenciam a ação prática. Assim, segundo Kant, deve ser julgado o homem não apenas com respeito a seus atos **como se** fosse livre, mas ainda deve ele agir **como se** um dia tivesse de prestar conta de seus atos. No caso de Rawls, ele pede para que tomemos decisões **como se** fôssemos livres de qualquer influência de nossa família, preconceitos, comunidade, religião, grupo político etc. Também devemos agir com os demais **como se** todos possuíssem liberdade e autonomia para buscar suas próprias concepções de bem, desde que elas sejam razoáveis. Ser razoável consiste em agir **como se** existisse um limite para as nossas ações, calcado

naquilo que todos estão dispostos a fazer, desde que os demais também o façam. Ora, para Vaihinger (2011, p. 173, grifo nosso), o livre-arbítrio absoluto não existe; não obstante, “[...] deveríamos conceder de bom grado a todos o desejo ideal, tal **como se** incorpora naqueles; todo ‘conceito falso’ teria sim o valor do ideal”. Para Rawls, isso se dá no construto hipotético da posição inicial e naquilo que ele concebe como autonomia racional dos indivíduos, ao passo que, quando trazemos esses ideários para a vida pública, já estamos sob influência da autonomia plena e das responsabilidades que assumimos pelos nossos atos quando buscamos realizar as nossas concepções de bem pessoal. Thomas Nagel (2004, p. 190), em *Visão a partir de lugar nenhum* afirma que, “em algumas ações, almejamos um tipo de autonomia que não é mera aparência subjetiva – que não se reduz ao desconhecimento de suas fontes – temos a mesma visão dos outros como nós”. Nesse sentido, Vaihinger (2011, p. 173) informa que “[...] alguém poderia ser julgado pelos seus erros à medida que alimenta o desejo ideal da responsabilidade” e que “[...] tal responsabilidade concebida como ideal não se comprova, entretanto, apesar de tudo: o homem almeja a responsabilidade em sua forma ideal e ele deve e tem de almejá-la”.

Seria chover no molhado rememorar agora as antinomias frequentemente citadas que residem nesse conceito contraditório. Em resumo, podemos dizer que o conceito de liberdade não só contradiz a realidade observada, em que tudo se realiza conforme leis imutáveis (no caso da natureza), como o conceito ainda contradiz a si mesmo (no caso de uma ação incondicionada e que possui consequências), pois, como bem afirma Vaihinger (2011, p. 172), “[...] uma ação absolutamente livre e causal que não advém do nada, possui tão pouco valor ético quanto uma absolutamente necessária”. No entanto, continua ele explicando que, “[...] a despeito de todas essas contradições, usamos o conceito não apenas na vida cotidiana para a avaliação de ações morais; a ideia constitui ainda a base de todo o direito penal” (VAIHINGER, 2011, p. 172). Leia-se aqui vida cotidiana como a vida pública, ou seja, embora tal conceito seja impossível de ser alcançado de forma plena, ainda assim é preciso proceder como se ele existisse; é exatamente isso que Rawls faz ao apelar para as suas construções heurísticas. Como bem arremata o teórico do **como se**, ao longo de seu desenvolvimento, a humanidade criou o conceito de liberdade como uma importante construção conceitual com necessidade psíquica imanente e mesmo no caso da teoria da justiça como equidade: “[...] é que só nessa base são possíveis as formas mais altas de civilização e moral; o que, todavia, não impede discernir na construção em si uma monstruosidade lógica, uma contradição, ou, resumindo, só uma ficção e não uma hipótese” (VAIHINGER, 2011, p. 173).

Para concluir esta seção de nossa tese, gostaríamos de deixar claro que concordamos com Rawls quanto ao fato de sua teoria da justiça não ser vazia; afinal, como bem afirmamos, com a ajuda da **filosofia do como se**, uma teoria não precisa possuir nenhuma base material para que possa ser válida no mundo real. No caso da teoria da justiça como equidade, como o próprio Rawls declara no título de sua obra seminal, ela só é mais uma teoria da justiça e não a teoria absoluta da justiça. Rawls a concebe a partir de um momento histórico bem definido, em que a liberdade, a igualdade e a fraternidade parecem ter desaparecido como fundamento das sociedades do Ocidente, daí a formulação de uma teoria calcada em conceitos tão caros ao mundo moderno dever respeitar todo o racionalismo objetivo pelo qual os fundamentos da Modernidade se ergueram. Por isso, a teoria de Rawls privilegia a liberdade como elemento primordial da justiça, posto que, como declara Vaihinger (2011, p. 173-174, grifo nosso), “[...] tal conceito pode ser comparado às construções perfeitas e ideais da matemática: por exemplo, não existe a redondeza ideal na natureza, o matemático, porém, exige que ela exista e procede **como se** ela existisse” – é isso que Rawls faz. Uma vez que a justiça social não existe, para que possamos construir uma teoria da justiça, devemos agir como se elementos de justiça existissem. Do contrário, não teremos parâmetros para nos guiar.

Daí pode-se concluir: assim como a ciência (especialmente a matemática) conduz ao imaginário, assim também conduz a vida ao impossível, o qual, contudo, é legítimo – a responsabilidade absoluta das próprias ações; à liberdade absoluta, às boas ações por sua própria causa (absolutamente). És um ser humano e deves ter esses sentimentos nobres – assim o que o idealista e, com ele, a sociedade (VAIHINGER, 2011, p. 174).

Portanto, “[...] o imaginário (o absoluto, o ideal) se justifica apesar de sua irrealidade. Sem esse aspecto do imaginário, nem a ciência nem a vida são possíveis em suas formas mais altas” (VAIHINGER, 2011, p. 174). Mas o leitor pode nos indagar: ora, se Rawls se utiliza de construções irrealis para construir sua concepção de justiça, por que ele não emprega uma concepção de Deus como parâmetro? Bem, a resposta é simples: a própria filosofia já enterrou essa discussão com Kant, quando da demonstração de que não é possível conhecer a natureza divina por meio dos elementos puramente racionais que possuímos sem cair nas famosas antinomias. É por isso que Nietzsche declara que devemos enterrar esse assunto. Ele está morto e não há nada que possamos fazer. É preciso nos voltarmos para elementos mais tangíveis da nossa vida e Rawls tem consciência disso, ele sabe que, se para a filosofia Deus é um conceito tão obtuso, o mesmo pode ser dito para as construções culturais que cada sociedade ou grupo pode fazer da figura divina. Desse modo, a liberdade e a igualdade são concepções de justiça muito mais facilmente defensáveis do que a figura de uma deidade que,

além de não poder ser experimentada empiricamente, não oferece parâmetros racionais, uma vez que apela para o sentimento da fé. Desse modo, uma concepção divina de justiça calcada em um sentimento como a fé não é válida universalmente para todos os membros de uma sociedade que se pretenda duradoura, pois os sentimentos são fugazes.

Ainda temos mais um fator agravante que separa o construto teórico rawlsiano de qualquer fundamentação metafísico-teológica. Essa é uma contribuição trazida por Thomas Nagel e tem a ver com a concepção de autonomia rawlsiana. Para ele, a sensação de que somos os autores de nossas próprias ações não é apenas um sentimento, mas uma crença, e não podemos considerá-la mera aparência sem renunciar totalmente a ela. Ele afirma também que suspeita que não se trata em absoluto de uma crença inteligível, mas isso precisa ser mostrado. Embora seja um assunto bastante controverso, ele o descreve da seguinte forma:

A nossa concepção corrente de autonomia se apresenta inicialmente como uma crença de que as circunstâncias antecedentes, inclusive a condição do agente, não determinam algumas das coisas que faremos: estas são determinadas unicamente por nossas escolhas, que podem ser explicadas por nossas motivações mas não são casualmente determinadas. Embora muitas das condições externas e internas da escolha sejam inevitavelmente fixadas pelo mundo e não estejam sob meu controle, no momento da ação geralmente se apresenta a mim uma série de possibilidades. E quando, ao agir, concretizo uma dessas possibilidades, a explicação final dela (uma vez que se leva em conta o contexto que define as possibilidades) é dada pela explicação intencional da minha ação, que só pode ser compreendida por meio do meu ponto de vista. Minha razão para realizá-la é toda a razão porque ela ocorreu, e nenhuma outra explicação é necessária ou possível. (Que eu a realize sem nenhuma razão particular é um caso-limite desse tipo de explicação) (NAGEL, 2004, p. 190).

Já deixamos bem claro que Rawls alicerça sua concepção de justiça naquilo que ele denomina autonomia racional e autonomia plena e que, de acordo com o que Nagel descreve, essa mesma autonomia pode ser considerada uma crença, mas o que queremos tratar aqui é que Rawls não considera que as crenças sejam algo ruim para o convívio em sociedade. O que ele exige é que essas crenças sejam razoáveis. Portanto, mesmo que a autonomia seja uma crença, ela ainda não se alicerça em aspectos teológicos; conseqüentemente, uma vez que faz parte do construto teórico rawlsiano, serve para demonstrar o caráter não teísta de sua teoria da justiça como equidade.

Para concluir com as palavras de Nagel, ele expõe que queremos algo impossível e que esse desejo é provocado justamente pela visão objetiva de nós mesmos que o revela como algo impossível. No momento em que nos vemos de fora como pedaços do mundo, acontecem duas coisas:

Ao agir, já não ficamos satisfeitos com nada menos que a intervenção no mundo a partir de fora; e, ao mesmo tempo, vemos claramente que isso não faz sentido. A

mesma capacidade que é a fonte de inquietação – nossa capacidade de nos ver de fora – estimula nossas aspirações de autonomia ao nos dar a sensação de que deveríamos ser capazes de abarcar-nos por inteiro e assim nos tornar a fonte absoluta de nossos atos. Seja como for, qualquer coisa alguém disso nos deixa insatisfeitos (NAGEL, 2004, p. 195).

5.2 PLURALISMO X PLURALIDADE

Aqui cabe fazermos uma discussão que é bem pertinente para demonstrar como o não teísmo de Rawls é fundamental para a manutenção de uma sociedade democrática como sistema cooperativo de pessoas que se consideram livres e iguais. Estamos falando da diferença entre aquilo que o autor chama pluralismo razoável e aquilo que se convém denominar pluralidade cultural. Nesta seção, demonstraremos que, para ele, não é pelo fato de algo ser considerado um exemplo de pluralidade cultural que deve ser abraçado como parte de uma sociedade liberal, pois existem inúmeras formas de cultura espalhadas pelo globo. Mas será que todas elas estão dispostas a conviver umas com as outras? Será que elas veem todos os seus membros como livres e iguais, tal qual como Rawls concebe? Será que todos têm contributos, que, muito embora possam ser considerados milenares e fontes de sabedoria de um povo, passam pelo crivo do que poderia ser considerado uma concepção de bem razoável pelos demais membros da sociedade rawlsiana?

Tal como qualquer autor liberal e secular, Rawls admite que as liberdades, que são tão características das sociedades liberais, inevitavelmente produzem uma pluralidade de “doutrinas abrangentes”, bem como estruturas morais e ontológicas gerais de convicções sobre o que torna as vidas dignas de serem vividas. Ele também entende que essas doutrinas influenciam fortemente como os cidadãos vivem e se relacionam uns com os outros, sejam eles religiosos, como cristãos, islâmicos ou budistas, ou não religiosos, como socialistas, perfeccionistas ou utilitaristas. Mas ele insiste que os cidadãos não têm uma forma abrangente de julgar entre eles. Isso quer dizer que,

em sociedades em que os cidadãos inevitavelmente mantêm doutrinas abrangentes diferentes, portanto, justificar a autoridade política em termos de qualquer doutrina(s) particular seria impor autoridade política a pelo menos alguns cidadãos sem o seu consentimento – algo que Rawls considera inaceitável, dados os compromissos liberais à liberdade e igualdade. Assim, embora admita que doutrinas abrangentes, como as religiões, proliferam nas sociedades liberais contemporâneas, ele nega que a autoridade política possa ser justificada exclusivamente em termos de tais doutrinas (BAILEY; GENTILE, 2015, p. 3, tradução nossa).

Em suma, não é porque um sistema político democrático está disposto a tolerar uma concepção de bem que seja objeto de escolha racional de um indivíduo, ou grupo de indivíduos, que essa mesma concepção de bem seja considerada parâmetro de vivência

política para os demais, pois, além de ser considerada racional (como escolha daquilo que é bom para si), ela deve ser razoável (deve ser algo que os demais também reconheçam como sendo capazes de cumprir). Ainda há mais um agravante: saber se essa concepção abrangente é fundamentalista ou não. Como tratamos ao longo do texto, o fundamentalismo intolerante, seja ele religioso ou secular, é um problema para a construção de uma sociedade democrática tal qual Rawls a concebe.

Nesse sentido, poderia nos ser objetado que a postura de um laicismo radical tem sido alvo de inúmeras críticas no próprio pensamento francês, por ter se identificado com um dos fatores promotores do jihadismo europeu. Por exemplo, dos 227 terroristas detidos em atentados terroristas em território europeu de 2015 a 2018, 195 eram europeus, alunos do sistema educacional francês que não se sentiram integrados pela sociedade francesa com seus valores republicanos. Há, inclusive, feministas republicanas francesas que são a favor do direito do uso de *hijab* pelas mulheres islâmicas, por julgarem uma opressão oriunda de um ateísmo que se tornou autoritário.

A resposta para essa aporia vem na forma de questionamento: todo esse fundamentalismo pode ser considerado uma concepção razoável de bem? Cremos que, tanto por parte do sistema educacional francês quanto dos cidadãos que contestam esse sistema, deve haver aí uma observação daquilo que está sendo considerado intolerável. O terrorismo, fundamentado por questões religiosas ou não, é uma ferramenta de desobediência civil tolerável? A resposta de Rawls é clara e já foi dada por nós nas páginas anteriores deste texto. Só para nos repetir um pouco, em *Uma teoria da justiça*, ele define a desobediência civil como “[...] um público, não violento, consciente e não obstante um ato político, contrário à lei, geralmente praticado com o objetivo de provocar uma mudança na lei e nas políticas do governo” (RAWLS, 2016, p. 404). Um ato de motivação religiosa é um ato político nos moldes como Rawls concebe? Acreditamos que não. Ademais, um ato de desobediência civil motivado por uma concepção de bem não razoável não pode ser tolerado por um sistema político democrático, pois busca impor aos demais pelo terror que seja respeitada aquela concepção de bem que esses terroristas escolheram para si. E as concepções de bem dos demais? Pois bem, na teoria de Rawls, se considera que a autoridade política é necessária, pois representa as regras estáveis essenciais para a cooperação social (é o que chamamos anteriormente de fator decisionista).

Ele, portanto, argumenta que, ao invés de doutrinas abrangentes, os cidadãos podem consentir com a autoridade política com base em uma noção adicional de ‘respeito mútuo’, na medida em que isso se reflita nas regras de sua cooperação social. Ele

também se refere a esse respeito mútuo em termos de ‘justiça’, ‘razoabilidade’, ‘reciprocidade’, ‘amizade cívica’ e um ‘dever de civilidade’ entre os cidadãos, e ele o considera implícito na cultura política das sociedades liberais (BAILEY, GENTILE, 2015, p. 4, tradução nossa).

Sabemos que é bastante complicado defender isso quando o cenário político é dominado por um populismo fanático. Por conta disso, Rawls considera possível derivar uma concepção de autoridade política que os cidadãos possam compartilhar independentemente de suas diferentes doutrinas abrangentes – uma concepção que ele, portanto, considera ser distintamente “independente” ou “política”. Em *Uma teoria da justiça*, consideramos que o fator decisionista que ele defende é particularmente uma concepção de “justiça como equidade”, enfatizada nos dois princípios básicos, um referente às liberdades básicas iguais dos cidadãos e outro relativo à igualdade justa de oportunidades e à igualdade de recursos e responsabilidades entre eles. Já em *O liberalismo político*, entendemos que o fator decisionista da teoria de Rawls, além dos princípios de justiça, está na concepção compartilhada pelos cidadãos de autoridade política, que, em vez de suas diferentes doutrinas abrangentes, deve guiar não apenas sua Constituição e instituições políticas – que Rawls chama estrutura básica de uma sociedade –, mas também suas deliberações públicas e tomadas de decisão, pelo menos em contextos de importância política especial, como ao considerar questões constitucionais como funcionários, candidatos ou eleitores. Em seus termos, nesses contextos, as razões “públicas” ou “políticas” devem ter prioridade sobre as razões que refletem as doutrinas abrangentes dos cidadãos. Isso, na nossa concepção, caracteriza fortemente o não teísmo rawlsiano.

E quanto ao pluralismo? Bem, Peter Jonkers (2015) apresenta, em seu texto *A reasonable faith? Pope Benedict’s response to Rawls*, aquilo que seria um argumento trazido pelo Papa Bento XVI em defesa do pluralismo cultural, entendido como sendo fonte de sabedoria reconhecida publicamente: por terem contribuído ao longo da história da humanidade, como elementos basilares da cultura e da vivência, essas formas de sabedoria não deveriam ser descartadas do cenário das discussões públicas de forma tão preconceituosa. O ponto forte do argumento do Papa Bento XVI está no fato de que,

em primeiro lugar, o Papa Bento XVI não foi apenas um intelectual notável com opiniões fortes sobre, entre muitas outras coisas, o papel da religião na esfera pública, mas como a autoridade máxima na Igreja Católica, ele também definiu a posição oficial da Igreja neste debate. Em segundo lugar, ele definiu a apologia razoável da fé cristã no mundo secular como uma das prioridades mais importantes de seu pontificado. Ele, portanto, não se limitou a pregar aos convertidos, mas desejava discutir a posição da Igreja sobre essas questões com o mundo em geral de uma forma crítica e construtiva. Em particular, quando ele se dirigiu a uma audiência secular, ele consistentemente defendeu a posição católica, tanto quanto

possível, com base em argumentos razoáveis, ao invés de estritamente teológicos (JONKERS, 2015, p. 221, tradução nossa).

O posicionamento de um líder religioso em termos de um debate em defesa da religião, mas que fala para um público secular, ao nosso entender, já é uma prova de que o Papa reconhece que, para haver um debate sobre as doutrinas abrangentes, é necessário que se sigam as regras de razoabilidade propostas por Rawls, ou seja, o fato de Bento XVI se dirigir a uma audiência secular, em que ele consistentemente defendeu a posição católica, tanto quanto possível, mas com base em argumentos razoáveis, em vez de estritamente teológicos, demonstra que um debate sobre doutrinas abrangentes só é possível se, e somente se, livre de qualquer fundamentação de credo dogmática. Em suma, sua fala defende o direito de ele ter sua opinião como crente de uma religião respeitada, mas isso só foi possível porque usou de um não teísmo para fazê-lo.

Por conta disso, falamos, em nossa quarta seção, que apenas um não-teísta defende a liberdade de crença em uma sociedade liberal, pois, para falar em liberdade de crença, é necessário, antes de tudo, falar de liberdade de consciência. Embora o Papa Bento XVI entenda que os princípios modernos de liberdade política, democracia, igualdade e argumento razoável devem ser afirmados, para ele, “um Estado livre é fundado sobre ‘fundamentos morais pré-políticos’, que servem como pontos de referência normativos para todos os regimes e deve ser compartilhada por todas as religiões e cosmovisões seculares” (JONKERS, 2015, p. 222, tradução nossa). Ora, para nós, não fica claro quais fundamentos morais pré-políticos são esses: os gregos, os romanos ou as tábuas dos mandamentos divinos? O que as religiões mais antigas que os três monoteísmos teriam para contribuir sobre isso? Bem, o ponto de inflexão desse líder religioso não termina por aí, “em primeiro lugar, o Papa Bento XVI não compartilha da confiança de Rawls na razoabilidade humana fundamental como garantia de justiça política” (JONKERS, 2015, p. 222, tradução nossa).

Agora, sejamos francos conosco, qual líder religioso depositaria a fé no ser humano? Se assim fosse, eles não defenderiam a existência de Deus para guiar nossas vidas. Como bem afirma Jonkers (2015, p. 223, tradução nossa),

em contraste, o Papa Bento XVI, embora enfatize consistentemente a importância da razão em todos os assuntos humanos, é muito mais pessimista sobre a afirmação de Rawls de que os seres humanos, que são sempre filhos de seu próprio tempo e situação cultural, são razoáveis o suficiente para fornecer os princípios gerais ou padrões necessários para especificar uma cooperação justa. O cerne de sua primeira discordância com Rawls, portanto, preocupa se a razão tem essa capacidade – como Rawls tenta mostrar com, por exemplo, sua distinção entre o razoável e o racional – ou melhor, corre o risco de ser apenas uma construção social ou inerentemente

etnocêntrica, de tal forma que não pode fornecer tais padrões gerais e um consenso razoável é inviável.

Mesmo sabendo que seremos acusados de possuir uma visão ingênua do ateísmo, é necessário deixar explícito aqui a nossa opinião de que, como viemos falando ao longo de nossas páginas, um líder religioso tem como fundamento de sua vida a fé, ou seja, um sentimento, uma intuição de que as coisas serão melhores num “futuro próximo”, num “mundo próximo” ou mesmo na construção de um reino divino na Terra. Nesse sentido, todas as tentativas humanas de responder às próprias questões serão vãs, pois elas já foram respondidas pelos fundamentos da fé. Portanto, só resta à humanidade se resignar. Daí a nossa insistência em afirmar que, diferentemente de um não-teísta razoável, um líder religioso jamais reconhecerá a liberdade de consciência dos demais membros da sociedade como sendo um fator preponderante, pois é movido pelo sentimento de fé e considera que esta é a verdade, muito embora não seja objeto platônico de conhecimento no sentido de ser uma crença, verdadeira, justificada⁴⁴.

O pessimismo do Papa Bento XVI sobre a plausibilidade da universalidade e imparcialidade da razão o leva a se referir a noções como “verdade intrínseca” e “bondade” como referentes necessários para a razão e como oferecendo normas fundamentais subjacentes a um consenso político razoável. Assim, falemos sobre o segundo ponto de inflexão entre o Papa e o filósofo. Como bem defendemos nesta tese e como é reconhecido por muitos outros autores, como Jonkers (2015), Rawls deseja excluir da filosofia política os pontos de vista sobre a verdade intrínseca e a bondade, porque eles introduzem noções transcendentais, ou metafísicas, que não podem ser examinadas de maneira razoável. Está nítido que doutrinas religiosas abrangentes repousam na autoridade religiosa, enquanto a metafísica se apresenta como um tipo de conhecimento pseudorracional sobre coisas supersensíveis, mas, como muitos outros filósofos contemporâneos, Rawls coloca a metafísica (representada paradigmaticamente por Platão e Aristóteles) em pé de igualdade com a tradição cristã (representada por Agostinho e Tomás de Aquino) ao interpretá-las como existindo apenas uma concepção razoável e racional de bom. “Por causa do caráter transcendente e, portanto, dogmático das ideias cristãs e metafísicas sobre o que é verdadeiro

44 Platão (2010), na obra *Teeteto*, defende que o conhecimento do tipo proposicional é uma crença que o sujeito tem (acredita que), que deve ser verdadeira (sabe que), isto é, a representação mental do objeto, traduzida na proposição, deve estar de acordo com a realidade e justificada (a crença está justificada), ou seja, o sujeito deve ter fundadas razões para aceitar essa proposição. Nas palavras da personagem de Teeteto, “[...] o saber é opinião verdadeira acompanhada de explicação e que a opinião carente de explicação se encontra à margem do saber. E aquilo de que não há explicação não é susceptível de se saber – é assim que se referia a isto –, sendo, pelo contrário, cognoscível aquilo de que há explicação” (PLATÃO, 2010, 201d).

e o bom, Rawls insiste em distinguir o liberalismo político tão claramente quanto possível das concepções religiosas e metafísicas de justiça” (JONKERS, 2015, p. 223, tradução nossa). Para o Papa Bento XVI, ao contrário de Rawls, é essencial manter as ideias de verdade e bondade intrínsecas, como uma normatividade pré-política, não porque sejam mandamentos de Deus, mas porque são exemplificações da racionalidade inerente ao mundo, de tal forma que são os únicos verdadeiros padrões gerais para cooperação justa e justiça. Dessa perspectiva, ele faz algumas questões cruciais para Rawls e outros que colocam um consenso razoável na base de uma política democrática. Por exemplo, ele pergunta: “o consenso de quem?” (RATZINGER, 2004, p. 253, tradução nossa), “o que é razoável? como a razão mostra ser verdadeira?” (BENTO XVI, 2008) e “se há algo [...] que antecede toda decisão da maioria deve ser respeitado por todas essas decisões” (RATZINGER, 2006, p. 60, tradução nossa).

Aqui cabe nos perguntar o que o Papa quer dizer quando fala em manter as ideias de verdade e bondade como uma normatividade pré-política. Para usar o mesmo método dele, indagamos: verdade de quem? Bondade de quem? Obviamente, essas são perguntas retóricas, mas servem como pontapé inicial para respondermos aos questionamentos postos pelo teólogo, pois a pergunta pelo consenso de quem já é respondida por Rawls quando prioriza o justo e não o bom. A ideia de bondade é relativa, ao passo que uma concepção do justo pode ser tomada a partir da perspectiva de uma justiça procedimental pura (RAWLS, 2011, 2016), que não parte de nenhum ponto específico para a construção de uma concepção de justiça. Ademais, a construção de um consenso deve partir de todos que não queiram viver em um estado de guerra de todos contra todos. Nesse contexto, a pergunta do Papa assusta, posto que demonstra que, já tendo o seu ponto de partida dogmático, talvez não esteja tão disposto a considerar as demais concepções existentes num Estado liberal. Por isso, a resposta para a pergunta do que seria o razoável, feita por Bento XVI, deve ser aquilo que não impõe restrições irracionais para as ações dos indivíduos, ou seja, aquilo que impede que um grupo imponha sua vontade aos demais com base apenas em um sentimento, uma intuição ou uma emoção.

Isso nos leva ao terceiro questionamento do Papa, de como a razão se mostra verdadeira. Aqui somos tentados a produzir a falácia do *Tu quoque* e questionar: e como a fé se mostra verdadeira? Sabemos que são inúmeros os relatos de que os fiéis alcançam, ou não, suas graças por conta de possuir ou não fé suficiente. Esse é sempre o argumento usado para convencer os fiéis daquilo que eles não têm forças para superar – a sua fé não é ou foi forte o suficiente. Ora, perguntar sobre o tamanho da fé de alguém é como perguntar sobre o tamanho

do amor ou da paixão de alguém. É algo injusto e descabido. Portanto, para não cair nessa falácia *ad hominem*, basta que respondamos que, apenas em 500 anos de modernidade racional, já conseguimos sair de um sistema feudal para pensar em conquistar outros mundos, ao passo que a “fé verdadeira” pede que nos despojemos de tudo e nos enterremos numa gruta para comer gafanhotos e mel selvagem. A razão tem feito mais pela humanidade do que a fé. E sentimos muito se isso soa arrogante e impertinente, mas é a resposta que a pergunta do Papa exige.

Por fim, temos a última objeção a Rawls: havendo algo que antecede toda decisão da maioria, deve ser respeitado por todas essas decisões? A resposta aqui é que o que todos devem levar em consideração é se querem viver sua fé ou concepção de bem pessoal ou impor seus credos ou concepções aos demais. Parece-nos nítido do que Rawls trata. Portanto, a defesa da liberdade de buscar o que se acha melhor para si é maior do que a defesa de uma verdade absoluta, por mais “bem-intencionada” que ela seja. Mesmo assim, Jonkers (2015) insiste que o discurso do Papa Bento XVI dá uma resposta curta e interessante ao projeto filosófico de Rawls. Desde o início da palestra, ele aborda a difícil questão de saber se ele, como Papa, tem algo significativo a dizer a um público secular. Sua resposta básica é que a Igreja, cuja história, exemplo e mensagem influenciam inevitavelmente toda a comunidade humana, está “tornando-se cada vez mais uma voz do raciocínio ético da humanidade” (BENTO XVI, 2008, tradução nossa), o que, aos nossos olhos, soa um pouco como soberba, posto que o cristianismo nem é a religião mais cultuada do mundo. Claro, o Papa Bento XVI percebe que sobre isso será objetado e que será acusado de “extrair seus julgamentos da fé e, portanto, não pode reivindicar falar em nome daqueles que não compartilham dessa fé” (BENTO XVI, 2008, tradução nossa), mas ele se defende referindo-se com aprovação a Rawls, que, embora

negue que as doutrinas religiosas abrangentes tenham o caráter de razão ‘pública’, no entanto, pelo menos vê sua razão ‘não pública’ como uma que não pode ser simplesmente rejeitada por aqueles que mantêm uma racionalidade rigidamente secularizada, porque essas doutrinas derivam de uma tradição responsável e bem pensada na qual, ao longo de longos períodos, argumentos satisfatórios foram desenvolvidos em apoio às doutrinas em questão (BENTO XVI, 2008, tradução nossa).

Bem, quanto a isso, não há como discordar. No entanto, cabe aqui destacar que, talvez surpreendentemente, Papa Bento XVI tome emprestado um argumento do pensador liberal Rawls para criticar a racionalidade rigidamente secularizada por sua paroquialidade e, paradoxalmente, para reverter a objeção padrão do Iluminismo à religião. Ademais, embora

essa passagem mostre que o Papa aprecia a definição de Rawls das tradições religiosas como doutrinas abrangentes razoáveis, ela não deve obscurecer as diferenças entre suas concepções de razão e justificação (não) públicas. Sobre a ideia de razoabilidade, Papa Bento XVI interpreta Rawls como reconhecendo

que, ao longo dos séculos, a experiência e a demonstração – a fonte histórica da sabedoria humana – são também um sinal de sua razoabilidade e significado duradouro. [...] A sabedoria da humanidade – a sabedoria das grandes tradições religiosas – deve ser avaliada como uma herança que não pode ser lançada impunemente na lata de lixo da história das ideias (BENTO XVI, 2008, tradução nossa).

Novamente, não há como discordar do Papa nesse ponto. Certamente, ele concordaria com a afirmação de Rawls de que as raízes da fidelidade dos cidadãos democráticos às suas concepções políticas estão em suas respectivas doutrinas abrangentes (RAWLS, 2011). Contudo, para Jonkers (2015), ao definir as grandes tradições religiosas como expressões da “sabedoria da humanidade” e ao interpretar sua longa experiência e capacidades demonstrativas em questões existenciais como um sinal de sua razoabilidade como tal, o Papa Bento XVI deixa claro que não aceita a distinção de Rawls entre razão pública e não pública. No final do seu discurso, chega mesmo a afirmar que “a história dos santos, a história do humanismo que nasceu da fé cristã, demonstra a verdade desta fé no seu núcleo essencial, dando-lhe assim um direito público razão” (BENTO XVI, 2008, tradução nossa).

Aqui cabe outra objeção à fala do Santo Padre: deveríamos nos curvar aos credos e dogmas cristãos como verdades absolutas e abdicar de nossa individualidade plural e democrática? Como defendemos na seção anterior, é isso que um fundamentalista não entende, pois, quando ele acha que está sendo escanteado por uma concepção política liberal-democrática, acredita que está sendo rebaixado, uma vez que não participa de tomadas de decisões políticas. Isso só demonstra o desejo de controle dos corpos que a religião possui, e de que muito dificilmente abrirá mão, mesmo quando está travestido de um discurso razoável. Esse sentimento de superioridade é tão nítido que leva o Papa a concluir que

a mensagem da fé cristã nunca é apenas uma 'doutrina religiosa abrangente' no sentido de Rawls, mas é uma força purificadora da razão, ajudando-a a ser mais plenamente ela mesma. A partir de sua origem, a mensagem cristã deve ser sempre um incentivo à verdade e, portanto, uma força contra a pressão exercida pelo poder e pelos interesses (BENTO XVI, 2008, tradução nossa).

Para Jonkers (2015), a razão básica do Papa Bento XVI para essa declaração é que, para o cristianismo, como uma religião do *logos*⁴⁵, o mundo vem da razão, de forma que esta é o critério e objetivo do mundo. Com o fundamento de que a tradição particular que ele representa participa da razoabilidade universal da criação de Deus, o Papa reivindica o direito de participar do raciocínio ético de nosso tempo e isso não apenas no nível da razão não pública, mas também, e mais importante, no da razão pública adequada. Aqui, sentimos muito informar que essa concepção de mundo como tendo nascido de um *logos* é mais grega que cristã, para não dizer mais antiga. Mais importante que essa objeção é frisar que o Papa e qualquer outro grupo religioso têm o direito de participar do debate público, desde que sua contribuição seja razoável. Será que ele está pronto para respeitar o direito ao aborto ou a contraceptivos? Se ele tivesse uma bancada num senado, ele se posicionaria contra? Em suma, será que humanismo do Papa leva em consideração a vontade de outros seres humanos ou só a de seu Deus?

Bem, deixando essas tagarelices retóricas de lado, é preciso deixar claro que ele entende a justificação pública de uma maneira muito diferente de Rawls (2004, p. 203-204), para quem

a justificação pública não é simplesmente raciocínio válido, mas discussão dirigida a outros: parte corretamente de premissas que aceitamos e que achamos que os outros poderiam aceitar razoavelmente para conclusões que pensamos que eles também poderiam aceitar razoavelmente.

45 Sério mesmo? Os pagãos e povos da África e América que o digam. Dizer que os cristãos humanizaram o mundo é o mesmo que dizer que todas as invasões, estupros, mortes, escravidões foram justificados por Deus. Só para citar um exemplo, trazemos aqui como nota uma passagem de *As veias abertas da América Latina*, em que Eduardo Galeano (2012, p.43) descreve como os cristãos conquistadores consideravam os ameríndios no capítulo intitulado “O derramamento do sangue e das lágrimas; e, no entanto, o papa tinha resolvido que os índios tinham alma”: “[...] não faltaram as justificativas ideológicas. A sangria do Novo Mundo se convertia num ato de caridade ou numa razão de fé. Junto com a culpa nasceu todo um sistema de alibis para as consciências culpadas. Os índios eram tidos como bestas de carga porque aguentavam mais peso do que o débil lombo da lhama, e de passagem se comprovava que, de fato, os índios eram bestas de carga. Um vice-rei do México considerava que não havia melhor remédio do que o trabalho nas minas para curar a ‘maldade natural’ dos índios. Juan Ginés de Sepúlveda, o humanista, sustentava que os índios mereciam o tratamento que recebiam porque seus pecados e idolatrias eram uma ofensa a Deus. O conde de Buffon afirmava que nos índios, animais débeis e frígidos, não se registrava ‘nenhuma atividade da alma’. O abade De Paw inventava uma América onde os índios degenerados eram como cães que não sabiam latir, vacas incomestíveis e camelos impotentes. A América de Voltaire, habitada por índios preguiçosos e estúpidos, tinha porcos com o umbigo às costas e leões calvos e covardes. Bacon, De Maistre, Montesquieu, Hume e Bodin negaram-se a reconhecer ‘homens degradados’ do Novo Mundo como seus semelhantes. Hegel falou da impotência física e espiritual da América e que os indígenas tinham perecido ao receber o sopro da Europa. No século XVII, o padre Gregorio García sustentava que os índios eram de ascendência judaica porque, como os judeus, ‘são preguiçosos, não acreditam nos milagres de Jesus Cristo e não são agradecidos aos espanhóis por todo o bem que eles lhes fizeram’. Esse sacerdote ao menos não negava que os índios descendiam de Adão e Eva: eram numerosos os teólogos e pensadores que não tinham sido inteiramente convencidos pela Bula do papa Paulo III, expedida em 1537, que declarava os índios ‘verdadeiros homens’”.

Com respeito a esse processo de justificação razoável de doutrinas abrangentes, Rawls (2004, p. 201) insiste que “não há restrições ou exigências como as doutrinas religiosas ou seculares devem ser expressas; essas doutrinas não precisam, por exemplo, ser logicamente corretas por alguns padrões, abertas à apreciação racional, ou demonstráveis”. No entanto, afirma Jonkers (2015), para que a “condição” seja cumprida, isto é, para que as justificativas não públicas de doutrinas abrangentes se tornem verdadeiramente políticas, baseadas na razão pública, a razoabilidade delas deve depender da razão daqueles que apresentam a justificação que essas doutrinas compartilham e daqueles para quem essas justificativas são dirigidas; essa razoabilidade deve ser principalmente decidida não pelo primeiro grupo (dos apresentadores), mas pelo último (a quem as razões são dirigidas). É importante o que Rawls diz aqui: que quem vai dizer se sua concepção é razoável ou não é o outro grupo para o qual você quer dirigir sua concepção de bem, e não você mesmo, o que contrasta diretamente com o discurso do Papa, “pois a ideia de justificação pública de Rawls nega que as tradições religiosas possam participar neste processo, desde que não cumpram a condição” (JONKERS, 2015, p. 226, tradução nossa). Em oposição a isso, o Papa Bento XVI primeiramente argumenta que as doutrinas abrangentes (religiosas e seculares) são, na verdade, parte da razão pública, de modo que sempre satisfazem a ressalva de Rawls. Contudo, em segundo lugar, considera que a normatividade dessas doutrinas tem prioridade sobre a ideia de consenso sobreposto.

Bom, aqui está nossa tese também. Jonkers concorda que a doutrina de Rawls é um limitador da influência religiosa na política. Obviamente, um líder religioso como um Papa discorda, mas isso não torna nossa tese inválida, muito menos resolve o problema da influência religiosa nas casas legislativas das democracias ocidentais. Por que dizemos que isso é um problema? Basta ver o retrocesso e o *lobby* ideológico que sofrem os crentes de todas as estirpes. Ademais, a razão básica para Bento XVI insistir nesse ponto é que “ele entende essas doutrinas como tradições de sabedoria com longas histórias como forças purificadoras da razão, particularmente no que diz respeito à racionalidade parcial dos grupos de interesse” (JONKERS, 2015, p. 226, tradução nossa). Consequentemente, essas tradições não apenas podem, mas também devem participar do processo de raciocínio ético. “O resultado desses dois argumentos é que o Papa Bento XVI propõe a noção de sabedoria como um ponto de referência normativo para o consenso e, portanto, como um terreno comum alternativo para a justificativa pública” (JONKERS, 2015, p. 226, tradução nossa). Em suma, o Papa entende que, por serem tradições mais antigas, as religiões devem ter prioridade sobre o liberalismo. Se pensarmos assim, a tradição democrática e legislativa seria mais antiga que o cristianismo. Ainda, seguindo esse raciocínio, acabaríamos em uma teocracia “democrática”

na qual quem diria a última palavra seria um representante da vontade de Deus, e não o povo em si, o que destrói a ideia de democracia moderna.

Para Jonkers (2015, p. 226, tradução nossa), “é importante notar que as razões do Papa Bento XVI para adotar essa posição são filosóficas, e não religiosas, embora seu quadro filosófico de referência esteja claramente em conflito com o de Rawls”. Contudo, também vale a pena examinar as razões teológicas para esse desacordo do Papa Bento XVI com Rawls e como elas se comparam com as próprias visões de Rawls sobre teologia. Em seu ensaio autobiográfico, Rawls explica por que abandonou suas crenças cristãs ortodoxas, apesar do temperamento profundamente religioso que inspirou sua vida e seus escritos. Em particular, relata como suas experiências pessoais durante a Segunda Guerra Mundial, especialmente sua consciência do Holocausto, o levaram a questionar se a oração era possível. Nas palavras do jovem Rawls (2009, p. 263, tradução nossa),

para interpretar a história como expressão da vontade de Deus, a vontade de Deus deve estar de acordo com as ideias mais básicas de justiça como as conhecemos. Pois o que mais pode ser a justiça mais básica? Assim, logo passei a rejeitar a ideia da supremacia da vontade divina [que permitiu o Holocausto] que era algo horrível e maligno.

É compreensível essa ingenuidade do jovem Rawls, mas daí esperar que homens doutos e velhos tenham a mesma confiança cega em uma entidade supostamente onipotente, que, por outro lado, permite inúmeras injustiças (mesmo que apelemos para todas as justificativas paliativas fornecidas pela teologia ao longo dos milênios), ou é querer ser muito ingênuo, ou reconhecidamente hipócrita, por saber que possuem um poder capaz de controlar a vida das pessoas em seu foro mais íntimo. Além disso, ao estudar a história da Inquisição, Rawls (2009, p. 263-265, tradução nossa) chega a “pensar na negação da liberdade religiosa e da liberdade de consciência como um grande mal”, de modo que “torna as reivindicações dos papas à infalibilidade impossíveis de aceitar”.

Finalmente, sua leitura dos pensamentos de Jean Bodin sobre a tolerância o levou a afirmar que as religiões deveriam ser “cada uma delas razoável e aceitar a ideia da razão pública e sua ideia do domínio do político” (RAWLS, 2009, p. 267, tradução nossa). Aqui é necessário reconhecer o quanto o jovem Rawls deve ter sofrido para tentar salvar sua crença pessoal, mas o que é mais importante nessa passagem é justamente isso: ele reconheceu que sua crença é pessoal e só diz direito a ele mesmo. Não é uma virtude política ter fé em Deus, mas é uma virtude política tolerar quem queira crer, ou não. Por isso, ele fala de não teísmo.

Para Jonkers (2015), contra esse pano de fundo, não é de se admirar que Rawls considere o próprio conceito de verdade religiosa autoritário e intolerante e a subsequente perseguição aos dissidentes, a maldição do cristianismo. Em vez disso, ele argumenta que é preciso aceitar que a política em uma sociedade democrática nunca pode ser guiada pelo que vemos como toda a verdade. Em última análise, não há outra opção para uma sociedade democrática do que viver politicamente com os outros à luz das razões que se espera que todos endossem. Nas palavras do maduro Rawls (2004, p. 175),

aqueles que rejeitam a democracia constitucional com seu critério de reciprocidade rejeitarão, naturalmente, a própria ideia de razão pública. Para eles, a rejeição política pode ser de amizade ou inimizade para com os de uma comunidade religiosa ou secular particular ou pode ser uma luta implacável para conquistar o mundo para a verdade inteira. O liberalismo político não conquista os que pensam dessa maneira. O zelo de incorporar a verdade inteira na política é incompatível com uma ideia de razão pública que faça parte de uma cidadania democrática.

Depois disso, não é preciso nem dizer que a ideia de sabedoria e verdade proposta pelo Papa Bento XVI como sendo algo que deve ser respeitado por fazer parte de uma pluralidade historicamente construída pelos vários credos existentes entre os povos parece que não cabe na concepção rawlsiana de razão pública, por motivos já demonstrados exaustivamente nestas páginas. Como bem coloca Jonkers (2015), ao referir-se a esse ideal e seu correspondente dever de civilidade, Rawls tenta descrever a ideia de razão pública de tal forma que seja menos suscetível de ser ideologicamente pervertida e permanecer espaçotemporal e culturalmente míope; assim, se opõe à objeção feita pelo Papa Bento XVI. Na verdade, ele considera esse dever, que intrinsecamente é moral (não legal), uma das principais inovações em sua explicação da razão pública.

Nesse sentido, o pluralismo razoável de Rawls deve ser distinguido do pluralismo como o Papa o concebe, ou seja, uma simples variedade de doutrinas e pontos de vista, muitas vezes o resultado da tendência compreensível das pessoas de ver o mundo político de um ponto de vista limitado. Se esse fosse o único tipo de pluralismo, o caráter deliberativo da democracia e um consenso sobreposto entre cidadãos livres e iguais seriam impossíveis. As partes constitutivas do pluralismo razoável – a saber, doutrinas abrangentes, cobrindo os principais aspectos religiosos, filosóficos e morais da vida humana – devem ser elas mesmas razoáveis. Rawls também afirma que uma doutrina abrangente razoável “normalmente pertence a, ou se baseia em uma tradição de pensamento e doutrina. [...] Tende a evoluir lentamente à luz do que, do seu ponto de vista, vê como razões boas e suficientes” (JONKERS, 2015, p. 236, tradução nossa). Rawls conclui que, em uma sociedade cuja

condição permanente é o pluralismo razoável, de modo que as diferenças entre os cidadãos decorrentes de suas doutrinas abrangentes podem ser irreconciliáveis, “a ideia do razoável é mais adequada como parte da base de justificativa pública para um regime constitucional do que a ideia de verdade moral” (JONKERS, 2015, p. 236, tradução nossa).

Em conclusão, aqui podemos trazer o questionamento de Jonkers: é possível uma interação entre a racionalidade secular e as grandes tradições religiosas em termos da ideia de sabedoria como seu terreno comum? A resposta do autor é que “a situação atual de pluralismo (razoável) não é um bom presságio a esse respeito” (JONKERS, 2015, p. 238, tradução nossa). A situação difícil das sociedades modernas parece ser precisar de ideias de dignidade humana e justiça política como pontos de referência substantivos, mas essas sociedades parecem ser totalmente incapazes de chegar a um consenso razoável e sobreposto, mesmo quanto ao seu conteúdo mínimo. Isso é especialmente verdade em um nível global, principalmente se nos questionamos se as religiões têm ajudado ou atrapalhado na promoção de políticas públicas de combate à injustiça social. Outro exemplo das atuais controvérsias entre razão e fundamentalismo está no dilema da universalidade da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948 ou, em um nível mais fundamental, na existência de valores humanos universais. Esses, para nós, são pontos reveladores.

A razoabilidade do pluralismo razoável está, portanto, profundamente em questão. Nesse sentido, apelamos novamente a Kant como inspirador de Rawls para expressar a aporia de que exigimos um princípio orientador e um propósito último para purificar a religião e a razão de suas respectivas patologias, mas a razoabilidade desse princípio deve ser determinada, uma vez que nunca se deve negar à razão a prerrogativa de ser o critério último da verdade. Nas palavras de Kant (1985, p. 98), “somente não contesteis à razão aquilo que faz dela o supremo bem na Terra, a saber, o privilégio de ser a definitiva pedra de toque da verdade”. Portanto, Rawls está correto em afastar as religiões do crivo de construção dos princípios de justiça.

5.3 ATÉ ONDE VÃO OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA?

Nesta seção, trataremos de um aspecto da teoria da justiça como equidade que escapa pela tangente, a saber, os limites de ação dos princípios de justiça. Em outras palavras, queremos defender aqui que os princípios de justiça, se não interferem na esfera de consciência dos indivíduos, por um lado, por outro, no que diz respeito às instituições sociais, sejam elas quais forem, elas estarão sujeitas ao crivo dos princípios rawlsianos. Abordaremos

essa questão por poder nos ser posta a objeção de que usamos o termo “ateu” de forma contraintuitiva, posto que, para algumas pessoas, o fato de alguém ser ateu significa que ele não respeita quem possui crenças religiosas, e vice-versa, ou seja, formalmente, não há incompatibilidade entre ter uma crença e respeitar quem não a tenha. Afirmar que não ter uma crença religiosa é condição para defender a liberdade de crença só fará sentido se entendermos “ateu” como significando a ligação dessas duas dimensões. Contudo, isso não prova que a ligação seja correta, ou seja, não prova que só o ateu defende a liberdade de crença. Na nossa leitura, quando se trata da teoria da justiça como equidade, isso não diz respeito apenas ao indivíduo ateu, mas a uma teoria não-teísta da justiça. Nesse sentido, um não-teísta defenderia tranquilamente uma teoria não teísta da justiça, visto que essa teoria garantiria a liberdade de crença religiosa de todos os membros razoáveis de uma sociedade democrática. Logo, um não-teísta defenderia, sim, a liberdade de crença.

Acreditamos que a teoria da justiça de Rawls, embora defenda a liberdade de crença religiosa, usa os seus princípios de justiça para impor restrições que estão acima dos grupos individuais, sejam eles religiosos, famílias, universidades, associações profissionais ou científicas. Esse é o ponto crucial desta seção. Rawls faz isso para garantir que nenhum grupo tente impor suas concepções de bem de forma autoritária a seus membros, o que se estende às igrejas e até às famílias, pois o filósofo entende que são instituições sociais e leva os limites de sua concepção de justiça para além do que alguns outros teóricos liberais considerariam esfera privada, como a educação, por exemplo. Como bem expressa Rawls (2004, p. 208-209), “[...] embora os princípios de justiça não se apliquem diretamente à vida interna das igrejas, eles realmente protegem os direitos e liberdades dos seus membros por meio das restrições às quais as igrejas e associações estão sujeitas”.

Para Daniel Dombrowski (2001), em *Rawls and religion: the case for political liberalism*, as seitas religiosas, por exemplo, têm de fazer mais do que expor publicamente suas opiniões.

Alguns grupos religiosos, por exemplo, declaram publicamente sua intolerância a certas raças, grupos étnicos, outras religiões e assim por diante. Devem os grupos religiosos que fazem isso por si próprios ser tolerados? Ou ainda, uma seita intolerante tem o direito de reclamar se não for tolerada? Rawls faz uma distinção instrutiva ao lidar com essas duas questões bastante diferentes. Em relação à última questão, parece que o direito de alguém de reclamar se limita a violações de princípios que essa mesma pessoa reconhece. Ou seja, uma reclamação é um protesto dirigido de boa-fé, e um membro de uma seita intolerante não pode reclamar de boa-fé quando não é tolerado, mesmo que afirme que está apenas fazendo o que Deus o manda fazer. Assim, em relação à segunda questão, Rawls sustenta que o membro da seita intolerante não tem o direito de reclamar (DOMBROWSKI, 2001, p. 101, tradução nossa).

Em outras palavras, os princípios de justiça impõem que todos sejam livres para buscar suas próprias concepções de bem. Se um grupo religioso, que acredita piamente que detém a fonte da verdade, quiser impor aos membros do seu credo uma doutrina que estes não comunguem, Rawls defende que ele não pode restringir a saída desses mesmos membros de sua comunidade religiosa. Para ele, “[...] isso não é negar que existam concepções adequadas de justiça que se aplicam diretamente à maioria das associações e grupos, se não a todos, assim como a vários tipos de indivíduos. Contudo, essas concepções de justiça não são concepções políticas” (RAWLS, 2004, p. 209), por isso devem ser ignoradas pelos indivíduos. Rawls considera que as concepções religiosas não podem estender suas ideias de bem mais do que seus membros estão dispostos a acreditar nelas. Sendo assim, se alguém quiser sair de uma comunidade religiosa para frequentar outra ou mesmo realizar um ato considerado pecado aos olhos de determinada doutrina, mas que diz respeito à vida pessoal do agente, a comunidade religiosa não deverá mover-se para impedir ou até mesmo para constranger essa pessoa usando *lobby* ou os meios de comunicação para isso. Por conta disso, acreditamos que, ao defender uma concepção política de justiça, o filósofo cria um fundamento que está acima das concepções religiosas das comunidades tradicionais e as coloca em segundo plano quanto à sua influência pública, de modo que nenhuma delas teria mais força para fazer com que as demais religiões “concorrentes” fossem ameaçadas. Desse modo, defendemos que só uma teoria ateuista da justiça defenderia todas as religiões, pois apenas ela impõe limites de influência à vida pessoal dos seus membros.

Rawls (2004, p. 209) também afirma que “[...] os princípios políticos não se aplicam diretamente a vida interna das famílias, mas realmente impõem restrições essenciais à família como instituição, e assim garantem direitos e liberdades básicos, a liberdade e as oportunidades de todos os seus membros”. A família, continua ele, como parte da estrutura básica, não pode violar essas liberdades.

Como as esposas são cidadãs em situação de igualdade com os seus maridos, todas têm os mesmos direitos, liberdades e oportunidades básicas que seus maridos; e isso, juntamente com a aplicação correta dos outros princípios de justiça, é suficiente para assegurar sua igualdade e independência (RAWLS, 2004, p. 209).

Trazendo para o nosso campo de raciocínio, se Rawls impõe que seus princípios de igualdade e liberdade devem ser estendidos até a vida familiar, uma família que vive sob um credo que coloca as mulheres como sendo inferiores aos homens não teria o poder de coagir suas filhas a casar ou aceitar qualquer situação degradante que lhes fosse imposta. Isso tem a ver diretamente com o que Rawls considera de interesse do Estado pela família e pela vida

humana. Em *A ideia de razão pública revisitada*, no §2, que trata do conteúdo da razão pública, ele afirma que, no que tange à família, num regime democrático o interesse legítimo do governo é que a lei e a política públicas sustentem e regulamentem, de maneira ordenada, as instituições necessárias para reproduzir a sociedade política ao longo do tempo.

Estas geralmente incluem a família (numa forma que seja justa), arranjos para criar e educar os filhos, e instituições de saúde pública. Esse apoio e regulamentação ordenados baseiam-se em princípios e valores políticos, visto que a sociedade política é considerada como existindo perpetuamente, mantendo suas instituições e cultura ao longo de gerações. Dado esse interesse, o governo pareceria não ter nenhum interesse na forma particular de vida familiar ou das relações entre os sexos, exceto na medida em que essa forma ou essas relações afetem de algum modo a reprodução ordenada da sociedade ao longo do tempo (RAWLS, 2004, p. 194).

Logo, a teoria da justiça é um parâmetro superior às crenças familiares e às decisões das comunidades religiosas. Como Daniel Dombrowski (2001, p. 65, tradução nossa) coloca, esse tipo de ação dos princípios de justiça rawlsianos está relacionado a um tipo de moralidade que pode ser visto como sendo um segundo estágio do desenvolvimento moral, a moralidade da associação:

Aqui, a moralidade é dada pelo papel de um indivíduo em alguma associação ou igreja a que ele ou ela pertence. A própria família pode ser vista como uma pequena associação, mas as escolas onde se aprende a jogar e interagir com os colegas são exemplos mais óbvios. Em grande parte, passamos pela vida desempenhando uma série de papéis: esposa, marido, membro, paroquiano, empregado, contribuinte e assim por diante. Deve-se enfatizar aqui que, na moralidade da associação, deve-se aprender a considerar as coisas de vários pontos de vista, especialmente em associações maiores, e isso requer saber qual é realmente a perspectiva da outra pessoa e, frequentemente, regular nossa conduta de acordo. Essas habilidades e os sentimentos de confiança e amizade que incentivam são cruciais para o desenvolvimento de uma atitude moral madura, necessária para a razoabilidade política. Se essas habilidades não forem desenvolvidas, podemos esperar certos vícios: injustiça, desonestidade ou engano, preconceito e preconceito. Mais uma vez, nem todos têm a sorte de nascer na loteria social em uma sociedade com associações eficazes.

Em suma, Rawls entende que cabe aos indivíduos, e não às instituições e grupos, dizer a si próprio qual é a melhor forma de viver sua vida. “Assim, apelos à monogamia como tal ou contra o casamento de indivíduos do mesmo sexo como sendo de interesse legítimo do governo pela família refletiriam doutrinas religiosas abrangentes” (RAWLS, 2004, p. 194), o que contraria o princípio da liberdade. Para ele, no quadro da teoria da justiça como equidade, existe uma prioridade do justo sobre aquilo que é considerado o bem coletivo. Isso significa que os princípios de justiça (política) impõem limites aos modos de vida que não são aceitáveis razoavelmente; é por isso que as reivindicações que os cidadãos apresentam como

fins que transgridem esses limites não devem ser consideradas influentes do ponto de vista da concepção política em questão.

Entretanto, instituições justas, assim como as virtudes políticas correspondentes entre os cidadãos, não teriam nenhuma razão de ser caso se contentassem em autorizar certos modos de vida. É igualmente necessário que elas as encorajem para que os cidadãos as defendam como dignas de sua fidelidade total. Uma concepção da justiça deve ser suficientemente aberta para incluir modos de vida capazes de inspirar o devotamento. Em suma, a justiça estabelece os limites, o bem indica a finalidade. Assim, o justo e o bem são complementares, o que a prioridade do justo não nega em absoluto (RAWLS, 2000, p. 294).

Na teoria da justiça como equidade, a função das instituições é adequar o indivíduo à forma de governo na qual vive, a saber, um sistema liberal democrático que tolera o pluralismo razoável, o que não implica, contudo, uma simples acomodação dos interesses do indivíduo aos interesses dos governantes, pois o interesse primordial do Estado é o bem-estar dos indivíduos. Em *Justice and the social contract: essays on Rawlsian political philosophy*, Samuel Freeman (2007, p. 190, tradução nossa) traz a importância do consenso sobreposto como mais uma hipótese especulativa do que um argumento filosófico, pois se baseia no que denomina uma “conjectura educada”, que diz respeito à psicologia moral e à interação social dos indivíduos em uma sociedade bem-ordenada de justiça como equidade. A hipótese de Rawls é:

(1) na sociedade bem ordenada onde a justiça como equidade é realizada, as doutrinas abrangentes que são razoáveis irão cada uma afirmar a concepção pública independente de justiça, cada uma por suas próprias razões; e (2) doutrinas abrangentes irracionais – visões ‘irracionais, loucas e agressivas’ – não ganharão adeptos suficientes para minar a estabilidade de um esquema justo. Portanto (para expandir os exemplos de Rawls), uma visão kantiana, uma visão utilitarista clássica, uma visão pluralista e uma doutrina religiosa com uma descrição da fé livre, como uma visão católica liberal, são todas ‘doutrinas abrangentes razoáveis’ que ganhariam adeptos sob as instituições livres de uma sociedade bem ordenada (FREEMAN, 2007, p. 190, tradução nossa).

Por conseguinte, o Estado deve providenciar a educação mais adequada para que o indivíduo possa desenvolver a atividade que é o bem viver, ou seja, o indivíduo deve ser educado para ver-se como uma pessoa livre e igual aos demais membros da sociedade, não como membro de uma casta inferior, mas, sim, como alguém capaz de buscar seus próprios sonhos e metas, pois sabe que não será constrangido pelas condições do poder público a se resignar com sua condição de nascimento. Portanto, deve existir um limite ao paternalismo do Estado, devendo ele funcionar como um facilitador e não como um doutrinador, que intenta impor uma doutrina e desconsidera o caráter racional dos seres humanos de buscar suas próprias concepções de bem.

Os princípios paternalistas são uma proteção contra a nossa própria irracionalidade, e não devem ser interpretados como autorizações a agressões contra nossas convicções e nosso caráter, mesmo que essas agressões ofereçam a perspectiva de garantir posterior consentimento. De modo mais genérico, os métodos educacionais devem igualmente respeitar essas restrições (RAWLS, 2016, p. 310).

Em suma, fica claro que o filósofo norte-americano não acredita que qualquer outra organização social possa desenvolver as capacidades naturais do indivíduo, sem que tenha que constrangê-lo a viver sob um modo de vida que tolhe sua racionalidade natural. Por isso, defende o aperfeiçoamento da democracia, a qual é um sistema político que permite conciliar a liberdade com a harmonia social, o que só pode ser alcançado por meio de uma educação que faça jus a esse sistema, ou seja, uma educação para a democracia e para a liberdade de consciência. Nas palavras de Rawls (2016, p. 635-636),

nem pode alguém numa sociedade bem-ordenada opor-se às práticas de instrução moral que inculcam um senso de justiça, [...]. Assim, as convicções morais de ninguém resultam de doutrinação coercitiva. A instrução é sempre tão refletida quanto o permite o desenvolvimento do entendimento, assim como requer o dever natural do respeito mútuo. Nenhum desses ideais, princípios e preceitos defendidos na sociedade tira proveitos injustamente da fraqueza humana. O senso de justiça de uma pessoa não é um mecanismo psicológico compulsivo espertamente instalado por aqueles que têm a autoridade para garantir inabalável obediência da pessoa às leis criadas para promover os interesses daqueles. Nem é o processo de educação simplesmente uma sequência causal que pretende provocar como resultado os sentimentos morais apropriados.

Sendo assim, as instituições sociais são permeadas pelos princípios de justiça rawlsianos, de modo que devem incentivar a cooperação entre os membros de uma sociedade liberal, a fim de prepará-los para viver numa sociedade democrática. Nesse sentido, a escola, família, grupos sociais e instituições públicas ou associações de pessoas devem ser, de acordo com Rawls (2011, p. 86), um ambiente liberal, no sentido de fazer com que os indivíduos se vejam como sendo

[...] pessoas livres em três aspectos: primeiro, como pessoas que têm a capacidade moral de formular, revisar e procurar concretizar racionalmente uma concepção do bem; segundo, como pessoas que são fontes auto-autenticadoras de reivindicações válidas; e terceiro, como pessoas capazes de assumir responsabilidade por seus fins. Dispor de liberdade nesses aspectos possibilita aos cidadãos ter autonomia, tanto a autonomia racional quanto a autonomia plena.

Vemos, pois, que em Rawls a aplicação dos princípios de justiça tem um papel político importante: tornar os membros de uma sociedade democrática tão livres e tolerantes quanto possível para que se possa dizer, de fato, que se vive em um regime liberal pleno. Por tudo isso, podemos dizer que, para ele, as instituições públicas, como a escola, por exemplo, têm como função não doutrinar, mas equilibrar os vários elementos do ambiente social e

providenciar que cada um tenha a oportunidade de escapar das limitações do grupo social no qual nasceu, posto que, para podermos chamar uma sociedade de livre realmente, é necessário que haja uma ascensão entre seus membros. Numa sociedade democrática, os indivíduos devem ter a liberdade de escolher sua profissão e de transitar entre os diversos grupos sociais que a compõem, sendo tarefa da educação prover a eles tal liberdade.

Para Rawls, o Estado deve regular as relações de mercado, devendo, pela educação, preparar seus membros para que tenham em mais alta conta os valores do pluralismo razoável. Nas palavras do professor de Harvard, para que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada reconheçam uns aos outros como livres e iguais, “as instituições básicas devem educá-los para essa concepção de si mesmos, assim como expor e estimular publicamente esse ideal de justiça política” (RAWLS, 2003a, p. 79). Para ele, essa tarefa de educação cabe ao que chama função ampla de uma concepção política, em que os indivíduos devem ser educados a valorizar uns aos outros individualmente, e não se ver como parte de um todo culturalmente uniforme. É isso que ele define como pluralismo razoável, o qual é uma característica essencial de uma sociedade liberal democrática. Com tal função, essa concepção faz parte da cultura política pública, de modo que

seus princípios primeiros estão incorporados nas instituições da estrutura básica e a eles se recorre para interpretá-las. Familiarizar-se com a cultura pública e participar dela é uma das maneiras que os cidadãos têm de aprender a se conceberem como livres e iguais, concepção esta que provavelmente jamais formariam se dependessem apenas de suas próprias reflexões, e que tampouco aceitariam ou desejariam realizar (RAWLS, 2003a, p. 79).

Poderíamos ser questionados, agora, se a educação, segundo Rawls a concebe, não seria tão tirânica e impositiva quanto as demais concepções culturais abrangentes que existem mundo afora. A fim de ajudar a esclarecer esse ponto, de acordo com ele, “diversas seitas religiosas se opõem à cultura do mundo moderno e desejam levar sua vida cotidiana afastadas da sua influência” (RAWLS, 2000, p. 317). Daí surge, então, um problema a propósito da educação das crianças dessas seitas, bem como das exigências que o Estado tem o direito de impor nesse campo. Bem, o autor, em *Justiça e democracia*, afirma que o liberalismo político, tal qual ele concebe, não é injusto em relação a certas concepções abrangentes, senão na medida em que, por exemplo, somente as doutrinas individualistas podem sobreviver numa sociedade liberal ou são de tal maneira predominantes que as associações que defendem valores religiosos ou comunitários não podem desenvolver-se nelas; além disso, as condições que acarretam tal resultado são, elas próprias, injustas, dadas as circunstâncias presentes e previsíveis. Isso significa que a concepção liberal de Rawls tolera outras formas de concepção

religiosa do bem, desde que também participem da vida pública de maneira razoável. Do contrário, não há razão para tolerar os intolerantes, posto que eles não buscam a convivência pacífica entre os membros plurais de uma comunidade democrática, mas impor sua concepção de bem aos demais. E como isso se reflete na educação? Rawls (2000, p. 318) responde da seguinte forma:

O liberalismo político tem um objetivo diferente e exigências menores. Ele exigirá simplesmente que a educação das crianças comporte o estudo de seus direitos cívicos e constitucionais, a fim de que elas saibam que a liberdade de consciência existe em sua sociedade e que a apostasia não é um crime aos olhos da lei, tudo isso a fim de garantir que, quando se tornarem adultos, sua adesão a essa seita religiosa não seja baseada na ignorância dos seus direitos básicos ou no medo de castigos por crimes que não existem.

Isso significa que a educação das crianças deve prepará-las para serem membros integrais da sociedade e torná-las autônomas, encorajando suas virtudes políticas, “a fim de que elas desejem respeitar os termos equitativos da cooperação social nas suas relações com o resto da sociedade” (RAWLS, 2000, p. 318). Dessa forma, as crianças e jovens serão reprodutores dos valores democráticos, e não de valores fundamentalistas e opressivos. Portanto, para que o liberalismo político de Rawls comporte ou não um viés arbitrário, em favor de certas doutrinas, depende do pluralismo e, entre outras condições históricas do mundo moderno, da seguinte: “[...] que a efetivação dos seus princípios pelas instituições defina ou não um contexto equitativo que permita a adoção e a concretização de concepções do bem diferentes e mesmo antagônicas” (RAWLS, 2000, p. 317). Como ele deixa claro em *O liberalismo político*, “é crucial aqui que a concepção de cidadãos como pessoas seja vista como uma concepção política, e não como uma concepção que faz parte de uma doutrina abrangente” (RAWLS, 2011, p. 210), ou seja, as pessoas devem ser educadas para ver o mundo mediante um viés político, e não por intermédio de um viés religioso ou ideológico, pois esses pontos de vista turvam a realidade política e apelam para questões de fé e de intolerância quando passam a impor aos demais membros da sociedade as suas concepções de bem.

Para tornar isso claro, vejamos como Rawls considera a questão do merecimento de ocupar cargos públicos. Que sentido tem as pessoas em mente quando falam que alguém merece ocupar um cargo público? O filósofo responde:

Elas querem dizer que as pessoas em vários cargos devem ter as qualificações requisitadas – os juízes devem estar qualificados a julgar – e devem ter uma oportunidade justa de se qualificarem para posições favorecidas? Esse é realmente um valor político. Mas a distribuição em conformidade com o merecimento moral,

quando isso significa o valor moral do caráter, todas as coisas consideradas, e incluindo doutrinas abrangentes não é. Não é um objetivo político e social praticável (RAWLS, 2004, p. 193).

Até aqui, fica claro até onde John Rawls estende os tentáculos de sua concepção política de justiça, a saber, para ele não importa se uma concepção abrangente vê o indivíduo como sendo à imagem e semelhança de Deus ou se o vê como um camarada, desde que essas concepções respeitem o direito desse mesmo indivíduo de buscar suas próprias concepções de bem e o “preparem” para respeitar as escolhas individuais de cada um. Desse modo, gostaríamos de frisar que isso serve para mais uma vez destacar o aspecto não teísta da teoria rawlsiana, pois esta não se importa com o que grupos sociais definem como sendo conceitos fundamentais de ordem interna, o que vale é como a vida pública é vivida e, para isso, os fundamentalismos e dogmas devem ficar apenas nos púlpitos dos prédios privativos, pois, como bem conclui Rawls (2004, p. 192), “seja o que for que possamos pensar da autonomia como um valor puramente moral, dado o pluralismo razoável ela deixa de satisfazer a restrição da reciprocidade, já que muitos cidadãos – por exemplo, os que sustentam certas doutrinas religiosas – podem rejeitá-la”. Assim, a autonomia moral, que é característica de quem tem a liberdade para buscar sua própria concepção de bem, seja ela religiosa ou não, não é um valor político, ao passo que a autonomia política, ou seja, não ter sua vida influenciada por decisões pautadas em concepções abrangentes, é.

5.4 ON MY RELIGION

Até aqui, viemos discutindo o quanto as religiões apresentam desafios especiais às formas liberais de justificar a autoridade política, pois, embora liberais, como John Rawls, geralmente desejem permitir o máximo de liberdade às religiões, eles também desejam justificar a autoridade política pelo consentimento (pelo menos hipotético, no caso de Rawls) daqueles que estão sujeitos a ela e, assim, defender certas ideias mais distintas de liberdade e igualdade. Como bem afirmam Bailey e Gentile (2015, p. 1, tradução nossa), “as religiões não precisam compartilhar dessa preocupação liberal peculiar nem fornecer justificativas que concordem com as liberais – elas podem priorizar a doutrina sobre a razão ou hierarquias não liberais sobre a igualdade, por assim dizer”.

Como demonstramos nas seções anteriores, particularmente em seu segundo livro, *O liberalismo político*, Rawls reconhece que os cidadãos das sociedades liberais inevitavelmente possuem uma pluralidade de visões de mundo religiosas e outras morais. Já em *Uma teoria da justiça*, ele argumenta que os cidadãos podem chegar a um consenso sobre uma concepção

compartilhada de autoridade política por meio de um tipo particular de “respeito mútuo” independente dessas cosmovisões morais (posição original). Ele afirma que essa concepção compartilhada não deve apenas informar a Constituição e as instituições políticas que os cidadãos compartilham, mas também orientar as deliberações públicas e a tomada de decisões dos cidadãos (princípios de justiça). Rawls foi muito criticado por aqueles que defendem que as religiões possuem um papel público importante, mesmo no Ocidente do século XXI, por isso

este apelo a um ‘respeito’ independente é normalmente lido como refletindo a cautela dos liberais em relação às religiões, excluindo-as da vida política ou pública e, portanto, tem sido muito criticado, tanto por aqueles que pensam que as preocupações liberais implicam uma acomodação ou restrição mais ampla das religiões e por aqueles que questionam essas próprias preocupações liberais (BAILEY; GENTILI, 2015, p. 2, tradução nossa).

Ao longo da nossa tese, sustentamos que Rawls tem razões materiais convincentes para querer manter sua teoria da justiça como equidade longe de qualquer influência religiosa que possa vir a corromper o verdadeiro sentido daquilo que defende como sendo liberalismo de liberdade. Como informamos ainda na nossa introdução, não há a intenção de afirmar que Rawls possui ou não uma fé confessional, mas, sim, demonstrar que a sua teoria da justiça possui um cunho ateuista ou, se preferir não teísta, para usar uma expressão do próprio Rawls em sua carta-testamento, conhecida como *On my religion*. É sobre esse texto que trataremos agora, pois, como o título já anuncia, parece prenunciar que o filósofo faz uma defesa de suas crenças religiosas.

Nagel e Cohen (2009), na introdução do livro publicado postumamente, descrevem como foi esse processo de publicação. Segundo eles, quando John Rawls morreu, em 2002, foi encontrado entre seus arquivos um pequeno texto intitulado “Na minha religião”⁴⁶. Aparentemente, ele o havia escrito nos anos 1990, não para publicação, mas talvez para o interesse de sua família e amigos. Nesse texto, o filósofo descreve a história de sua crença religiosa e atitudes em relação à religião e refere-se ao período durante seus últimos dois anos como estudante de graduação em Princeton (1941-1942), quando “tornou-se profundamente preocupado com a teologia e suas doutrinas” (NAGEL; COHEN, 2009, p. 1, tradução nossa) e considerou frequentar um seminário para estudar para o sacerdócio episcopal. Mas ele decidiu se alistar no exército, “como muitos dos meus amigos e colegas de classe estavam fazendo” (NAGEL; COHEN, 2009, p. 1, tradução nossa).

Em junho de 1945, ele havia abandonado suas crenças cristãs ortodoxas. Com uma hesitação característica e uma renúncia ao autoconhecimento, Rawls especula que suas crenças mudaram por causa de suas experiências na guerra e suas reflexões sobre o significado moral do Holocausto. Quando ele retornou a Princeton em 1946, foi para fazer um doutorado em filosofia (NAGEL; COHEN, 2009, p. 1-2, tradução nossa).

Amigos de Rawls sabiam que, antes da guerra, ele considerava o sacerdócio, mas não tinham conhecimento de nenhum escrito sobrevivente que expressasse suas visões religiosas daquele período – e *On my religion* não menciona nenhum. Não muito depois da sua morte, no entanto, o professor Eric Gregory, do Departamento de Religião de Princeton, fez uma surpreendente descoberta de um documento em que Rawls fala abertamente sobre suas concepções religiosas, “Uma breve investigação sobre o significado do pecado e da fé: uma interpretação baseada no conceito de comunidade”⁴⁷. Essa era a tese sênior de Rawls, apresentada ao Departamento de Filosofia em dezembro de 1942, pouco antes da conclusão acelerada de seu bacharelado. Gregory o encontrou enquanto folheava o catálogo de teses de graduados famosos de Princeton, mas, quando encomendou uma cópia e leu, imediatamente reconheceu sua importância e decidiu escrever sobre ela.

Esse texto juvenil de Rawls foi suficiente para causar alguns burburinhos de que a sua teoria da justiça tinha um fundo teológico, inclusive foi algo que passou a ser defendido por outros comentadores. A respeito, Nagel e Cohen (2009) comentam que aqueles que estudaram a obra de Rawls e, ainda mais, aqueles que o conheceram pessoalmente estavam cientes de um temperamento profundamente religioso que influenciou sua vida e seus escritos, quaisquer que fossem suas crenças. Eles veem isso no fato de Rawls fazer afirmações como, por exemplo,

que a filosofia política visa a defesa da fé razoável, em particular a fé razoável na possibilidade de uma democracia constitucional justa; afirma que o reconhecimento desta possibilidade molda nossa atitude ‘para com o mundo como um todo’; ele sugere que se uma sociedade razoavelmente justa não é possível, pode-se questionar apropriadamente se ‘vale a pena para os seres humanos viver na terra’; e ele conclui uma teoria da Justiça, com comentários poderosamente comoventes sobre como a posição original nos permite ver o mundo social e nosso lugar nele *sub specie aeternitatis* (NAGEL; COHEN, 2009, p. 5, tradução nossa).

Segundo eles, “essas e outras reflexões semelhantes expressam uma aspiração a uma visão abrangente do mundo, que é um elemento do que entendemos por temperamento religioso” (NAGEL; COHEN, 2009, p. 5, tradução nossa). Sabemos e tratamos disso ao longo de nossa tese: a religião e a convicção religiosa são temas importantes na filosofia política de

Rawls. Por exemplo, sua defesa do primeiro princípio de justiça – o das liberdades básicas iguais – visa a “generalizar o princípio da tolerância religiosa” (RAWLS, 2011, p. 11). Também abordamos que o secularismo/laicismo de sua teoria da justiça é marcado, justamente, por ser em parte uma resposta ao problema de como a legitimidade política pode ser alcançada apesar do conflito religioso e como, entre cidadãos de diferentes confissões religiosas, a justificação política pode proceder sem referência à convicção religiosa. Para Nagel e Cohen (2009, p. 6, tradução nossa),

essas preocupações estão no cerne do relato de Rawls sobre o liberalismo político, cuja questão fundamental ele afirma da seguinte forma: ‘Como é possível para aqueles que afirmam uma doutrina religiosa que se baseia na autoridade religiosa, por exemplo, a Igreja ou a Bíblia, também ter uma concepção política razoável que apoie um regime democrático justo?’. Por essas razões, as próprias atitudes de Rawls em relação à religião e seu desenvolvimento ao longo do tempo são de extraordinário interesse, tanto pessoalmente quanto para a compreensão de seu pensamento.

Para os comentadores, os textos póstumos de Rawls são relevantes para uma compreensão religiosa de duas maneiras. Primeiramente, eles exibem o profundo envolvimento e conhecimento da religião que formam o pano de fundo das visões posteriores de Rawls sobre a importância de separar religião e política. “Ao contrário de muitos liberais, Rawls não foi produto de uma cultura secular. Embora sua educação episcopal tenha sido, como ele diz, apenas convencionalmente religiosa, tudo mudou durante seus últimos dois anos em Princeton” (NAGEL; COHEN, 2009, p. 6, tradução nossa). Como muitos, Rawls desenvolveu suas convicções religiosas na juventude. Isso é tão patente que ele as expressa de forma vívida na sua tese de graduação, transmitindo um forte senso de existência real do pecado, da fé e da presença divina, tendo como primeiro “pressuposto fundamental” que “há um ser a quem os cristãos chamam de Deus e quem se revelou em Cristo Jesus” (RAWLS, 2009, p. 111, tradução nossa). Ao longo de todo o seu trabalho maduro, há uma ênfase repetida do filósofo na importância das convicções religiosas na vida dos fiéis, descrevendo-as como não negociáveis e vinculativas absolutamente. Para Nagel e Cohen (2009, p. 7, tradução nossa), “a necessidade de uma teoria de justiça para aceitá-las baseou-se seriamente em sua experiência pessoal de fé religiosa”.

Os comentadores acreditam que, em segundo lugar, “as convicções morais e sociais que a tese expressa na forma religiosa estão relacionadas de maneiras complexas e iluminadoras às ideias centrais dos escritos posteriores de Rawls sobre teoria moral e política” (NAGEL; COHEN, 2009, p. 7, tradução nossa). Para eles, suas noções de pecado, fé e comunidade são simultaneamente morais e teológicas e, apesar das diferenças fundamentais,

elas prefiguram a perspectiva moral encontrada em *Uma teoria da justiça*. O primeiro ponto de contato seria: “(1) endosso de uma moralidade definida por relações interpessoais, em vez de pela busca do bem maior” (NAGEL; COHEN, 2009, p. 7, tradução nossa). Sobre ele, questionamos: como é possível afirmar isso, dado o atomismo rawlsiano, de que as decisões de uma comunidade religiosa visam justamente a uma comunhão ou sintonia em torno de um mesmo ponto de crença? Ora, como insistimos nestas páginas, a comunidade em Rawls só é aceitável como fonte de endosso da liberdade individual, por isso ele se opõe ao utilitarismo e à ditadura da maioria. Rawls parte do indivíduo e não da comunidade. O bem maior são o indivíduo e sua liberdade para buscar suas próprias concepções de bem, sejam elas quais forem. Logo, afirmar que as suas convicções religiosas estão impregnadas em sua teoria da justiça é desdizer justamente o que ele prega por toda a sua teoria da justiça.

O segundo ponto de contato seria a existência, na teoria de Rawls, de uma “(2) insistência na importância da separação das pessoas, de modo que a comunidade moral ou comunidade de fé seja uma relação entre indivíduos distintos” (NAGEL; COHEN, 2009, p. 7, tradução nossa). Isso contraria diretamente o ponto (1) tratado pelos comentadores. Ademais, se a comunidade moral é assim pautada pela separação das pessoas, ela não é o bem maior, mas o indivíduo o é, pois, se a comunidade constrange seus membros a viver de um modo em que eles não acreditam ou que não aceitam de forma racional e razoável, ela não é justa para Rawls.

Outro aspecto de divergência entre nosso pensamento e o de Nagel e Cohen (2009, p. 7, tradução nossa) está no terceiro ponto de contato, em que afirmam existir, na teoria de Rawls, uma “rejeição do conceito de sociedade como um contrato ou barganha entre indivíduos egoístas”. Defendemos justamente o contrário. Rawls sabe que todos são egoístas, no sentido de que buscam o melhor para si de forma racional. A busca pela concepção de bem individual é uma forma de egoísmo. A diferença é que, dada a razoabilidade, esses mesmos indivíduos não imporão sua visão aos outros. Nisso morre a questão de crença comunitária. Vejamos o que Rawls (2016, p. 144) tem a dizer disso:

A ideia intuitiva da justiça como equidade consiste em pensar os princípios fundamentais de justiça como constituindo, eles mesmo, o objeto do acordo original em uma situação inicial adequadamente definida. Esses princípios são os que pessoas racionais interessadas em promover seus interesses aceitariam nessa situação de igualdade para estabelecer os termos básicos de sua associação. [...]. Para tanto, é preciso demonstrar que, dada as circunstâncias das partes, e seus conhecimentos, suas convicções e seus interesses, um acordo fundamentado nesses princípios é a melhor maneira de cada pessoa garantir seus objetivos, à luz das opções disponíveis.

Ora, Rawls não é tolo e sabe que ninguém pode ter tudo que quer; a simples existência das outras pessoas impede isso. “O que é absolutamente o melhor para qualquer pessoa é que todas as demais a acompanhem na promoção de sua concepção de bem, seja qual for essa concepção” (RAWLS, 2016, p. 144).

Acreditamos que, com essas passagens, deslocamos as afirmações de Nagel e Cohen (2009) sobre Rawls possuir um senso comunitário de fundo religioso que coloca o valor da comunidade acima das concepções pessoais dos indivíduos. Mas os comentadores ainda possuem outros pontos sobre essa ideia insistente de que o pensamento rawlsiano é no fundo inspiradamente religioso, a saber: “(4) condena a desigualdade com base na exclusão e na hierarquia; (5) rejeição da ideia de mérito” (NAGEL; COHEN, 2009, p. 7, tradução nossa). Aqui, para contrastar os comentadores, deixamos apenas o seguinte questionamento: como pode uma doutrina religiosa pregar a igualdade entre as pessoas, se ela já é dividida por dentro em grupos de iluminados (líderes religiosos) e fiéis (rebanho) e por fora em grupos de eleitos e condenados?

A descontinuidade mais conspícua entre a tese de graduação de Rawls e sua obra posterior é a ausência de uma concepção política em contraste com uma concepção puramente moral da sociedade. Ideias sobre direitos, leis, constituições e democracia não desempenham nenhum papel na tese. De forma mais clara, no texto juvenil de Rawls, “não há sugestão de que os conflitos de valor e convicção sejam inevitáveis mesmo entre pessoas razoáveis, nem há qualquer sugestão de que devemos deixar de lado algumas de nossas convicções mais fundamentais para trabalhar os princípios de justiça” (NAGEL; COHEN, 2009, p. 7, tradução nossa). Essas são ideias que desempenham um papel central na justiça como equidade e liberalismo político do maduro Rawls. Logo, é forçoso dizer que o Rawls de *Uma teoria da justiça* e *O liberalismo político* empresta concepções que foram fundamentais em sua graduação. Em vez de ver uma concepção de justiça em parte como uma resposta a desentendimentos que são inevitáveis mesmo sob condições sociais e políticas favoráveis, em *A brief inquiry into the meaning of sin and faith*, diz que “o principal problema da política é elaborar algum esquema de arranjos sociais que possam controlar o pecado humano para tornar possíveis os correlatos naturais de comunidade e personalidade” (RAWLS, 2009, p. 127, tradução nossa). Na teologia, na ética e na política, o problema é “controlar e livrar o mundo do pecado” (RAWLS, 2009, p. 129, tradução nossa), o que é totalmente divergente do que Rawls diz em *Uma teoria da justiça* e demais escritos posteriores.

O último Rawls também se preocupa com o egoísmo – de modo mais geral, com o dano social causado por uma preocupação com a posição relativa. Mas ele pensa que uma

sociedade justa poderia prevenir o dano estabelecendo igualdade nas bases sociais do respeito, especificamente, garantindo liberdades básicas iguais, igualdade justa de oportunidades e, pelo princípio da diferença, tratando a distribuição de habilidades em alguns aspectos como um ativo coletivo. Isso é tão latente que Nagel e Cohen (2009, p. 16, tradução nossa) reconhecem que

tudo isso poderia ser alcançado sem uma conversão fundada na graça ou em uma comunidade de fé. Além disso, na união social da justiça como equidade, os cidadãos aceitam que os conflitos de valor último são inevitáveis e que os conflitos mais intratáveis não são egoístas ou egoístas, mas devido a ideais conflitantes. Na teoria madura de Rawls, os interesses e ideais conflitantes que criam a necessidade de uma concepção especificamente política de justiça não são uma expressão do pecado, mas a consequência da razão humana e do julgamento trabalhando em condições favoráveis.

Essa citação responde à nossa tese de que a teoria de Rawls não apela para Deus nem para as crenças religiosas dos membros da sociedade para se fundamentar. Portanto, é uma teoria ateísta.

Bem, fizemos toda essa explanação só para demonstrar que nada disso coloca em xeque nossa tese, posto que, como bem afirmam os próprios comentaristas, as crenças religiosas rawlsianas foram postas de lado após seu testemunho dos horrores da guerra. No entanto, como bem afirmamos, não nos interessa qual é a crença pessoal do teórico, mas sustentar, como estamos fazendo ao longo destas páginas, que sua teoria da justiça como equidade possui um caráter ateísta, mas que isso não significa que Rawls seja um fanático ateísta como outros teóricos mundo afora, o que será comprovado após fazermos uma apreciação desse que foi seu testamento íntimo.

Nas palavras de Nagel e Cohen (2009, p. 21, tradução nossa),

ao insistir na importância de um terreno de justificação política que seja consistente com esses compromissos finais, mas não dependa deles, Rawls não estava desvalorizando a religião. Pelo contrário. A importância da liberdade e de separar o estado da religião é que eles tornam possível o compromisso de todos os membros de uma sociedade pluralista com instituições políticas comuns e um empreendimento compartilhado de justificação pública, apesar de seus desacordos finais sobre a natureza do mundo, os fins da vida, e o caminho para a salvação. Tal desacordo, ele enfatiza, não é um desastre, mas a consequência natural do exercício da razão em condições livres.

Isso é compreensível e defensável. Todos os ateístas sérios não querem que sejam eliminadas as crenças das pessoas, apenas que elas não sejam impostas às demais. É isso que defendemos que Rawls faz em sua teoria da justiça. Apesar de *On my religion* descrever o primeiro estágio da mudança de sua visão, com seu estudo da história da Inquisição nos

primeiros anos após a guerra, bem como sua rejeição ao cristianismo ortodoxo, que andou de mãos dadas com sua rejeição à longa história de uso do “poder político para estabelecer sua hegemonia e oprimir outras religiões” (RAWLS, 2009, p. 264, tradução nossa), é importante frisar que “ele permaneceu decidido ao longo de sua carreira em mostrar que a tolerância não dependia do ceticismo religioso – que era compatível com a fé no sentido mais amplo e poderia ser abraçada por pessoas de fé” (NAGEL; COHEN, 2009, p. 22, tradução nossa). Continuam Nagel e Cohen (2009, p. 22, tradução nossa) afirmando que,

ao desenvolver uma forma especificamente política de liberalismo, Rawls responde à reclamação de que uma perspectiva política liberal é simplesmente o departamento político de uma filosofia de vida amplamente liberal – secular, cética, que rejeita a ideia de uma ordem moral antecedente à vontade humana – e portanto, hostil aos cidadãos de fé.

Obviamente, Rawls discorda dessa hostilidade; afinal, ele acredita que existem caminhos diferentes, nenhum preferido, que os cidadãos podem tomar para endossar princípios políticos comuns – com o que concordamos totalmente –, mas o que os comentadores esquecem são os limites razoáveis que Rawls impõe aos grupos religiosos. Ademais, justificar um regime democrático com base nos “ditames divinos” ou mundanos não muda o fato de que, para que um regime democrático realmente funcione, é necessário que se afaste qualquer princípio que não possa ser reconhecido pelos demais, como os dogmas religiosos. Vejamos o que o próprio mestre fala:

Ao endossar um regime democrático constitucional, uma doutrina religiosa pode sustentar que tais são os limites que Deus determina à nossa liberdade; uma doutrina não religiosa se expressará de outra maneira. Mas em cada caso essas doutrinas formulam de maneiras diferentes o modo como a liberdade de consciência e o princípio de tolerância podem ser coerentes com a justiça igual para todos os cidadãos de uma sociedade democrática razoável (RAWLS, 2011, p. 547).

A expressão “sociedade democrática razoável”, no fim da citação, não está aí à toa e todo aquele que insiste em afirmar que o Rawls maduro traz consigo as ambições de unidade eclesial do pensador juvenil não leva essa expressão, tão presente em todos os textos rawlsianos, em consideração. Outra coisa que aprendemos com essa passagem é que, para responder como o liberalismo político de Rawls é possível, é necessário que entendamos, como ele bem afirma, que, na história da religião e da filosofia,

há muitas maneiras razoáveis segundo as quais o domínio mais vasto de valores pode ser concebido, de modo que seja congruente, ou dê apoio, ou pelo menos não entre em conflito com os valores que são apropriados ao domínio especial do político, tal como especificado por uma concepção política de justiça (RAWLS, 2011, p. 165).

Essa concepção, como já dissemos exaustivamente, é política e não metafísica e, mesmo com a confusão feita por aqueles que defendem uma concepção teológica de justiça na teoria de Rawls, a teoria da justiça como equidade é não teísta, pois defende o direito de todos terem crenças pessoais (liberdade de consciência), sejam elas religiosas ou seculares, mas não que essas concepções pessoais sejam impostas aos demais membros da sociedade na forma de leis. Não se esperaria menos de um teórico Liberal, com “L” maiúsculo.

Passemos, assim, para a conclusão a que Rawls chega sobre sua concepção de fé. Em *On my religion*, a primeira frase do professor de Harvard é: “Minha religião interessa apenas a mim” (RAWLS, 2009, p. 261, tradução nossa). Isso é mais revelador do que toda a construção que fizemos até aqui, pois demonstra como a consciência pessoal tem um caráter provativo “sagrado”, por assim dizer. Dizer que a religião de alguém interessa só a ele é mais do que dizer que a pessoa tem um direito de fé, mas afastar a sua concepção de bem de qualquer interferência externa e proteger essa concepção de modo que ela seja objeto de inspiração da sua vida, e não objeto de opressão da vida dos demais. Portanto, apelar para um teor teológico na teoria de Rawls é desvirtuar toda a sua teoria para torná-la uma teologia política.

O testemunho de Rawls sobre a construção de sua concepção religiosa é deveras interessante e esclarecedor. Vejamos o que ele diz:

Nasci em uma família convencionalmente religiosa. Minha mãe era episcopal, meu pai era metodista do Sul, mas meus pais frequentavam a mesma Igreja Episcopal em Baltimore. Nunca tive a sensação de que nenhum dos dois tinha outra religião além da convencional. Eu também fui apenas convencionalmente religioso até meus últimos dois anos em Princeton (RAWLS, 2009, p. 261, tradução nossa).

Podemos perceber que Rawls foi vítima do caráter geográfico que assola todos os seres humanos; dada a loteria natural da vida, ele não pôde escolher onde nascer nem em que acreditar, uma vez que foi vítima das circunstâncias. Tendo crescido um pouco mais e depois de muitos anos inserido em uma cultura protestante, é natural que ele ficasse profundamente preocupado com a teologia e suas doutrinas, como, por exemplo, “as diferentes maneiras de conceber a Trindade e como tal concepção aparentemente sombria poderia expressar formas distintas de cristianismo. Até pensei em ir para o seminário, [...]” (RAWLS, 2009, p. 261, tradução nossa).

Mas algo mudou em Rawls. Ele decidiu esperar até que a guerra acabasse, pois não conseguia se convencer de que seus motivos eram sinceros e, de qualquer maneira, sentia que deveria servir nas forças armadas, como tantos de seus amigos e colegas de classe estavam fazendo. “Esse período durou durante a maior parte da guerra, mas tudo mudou no último ano

ou depois da guerra. E, desde então, não me considero mais ortodoxo, como disse, o que o expressa de forma bastante vaga, pois minhas opiniões nem sempre permaneceram as mesmas” (RAWLS, 2009, p. 261, tradução nossa). É bem óbvio que, uma vez que tenham testemunhado os horrores de uma guerra, pessoas com um mínimo de consciência humana revejam suas concepções de bem e reflitam sobre seu lugar no mundo e o sentido da sua existência.

Muitas vezes me pergunto por que minhas crenças religiosas mudaram, principalmente durante a guerra. Comecei como um crente cristão episcopal ortodoxo e abandonei-o inteiramente em junho de 1945. Não professo entender por que minhas crenças mudaram, ou acredito que seja possível compreender plenamente tais mudanças. Podemos registrar o que aconteceu, contar histórias e fazer suposições, mas devem ser entendidas como tal. Pode haver algo neles, mas provavelmente não (RAWLS, 2009, p. 261, tradução nossa).

Talvez aqui tenha nascido a defesa da liberdade básica para que todos possam mudar suas concepções de bem. Rawls afirma que três incidentes que poderiam ser decisivos para o abandono de sua ortodoxia cristã se destacam em sua memória: Kilei Ridge; a morte de Deacon⁴⁸; ouvir e pensar sobre o Holocausto. Sobre o primeiro, relata que ocorreu em meados de dezembro de 1944:

A luta da Companhia F do 128º Regimento de Infantaria da 32ª Divisão para tomar a crista que dava para a cidade de Limon em Leyte acabou, e a companhia simplesmente se manteve firme. Um dia, um pastor luterano apareceu e durante seu culto deu um breve sermão no qual ele disse que Deus mirou nossas balas nos japoneses enquanto Deus nos protegia das deles. Não sei por que isso me deixou com tanta raiva, mas certamente deixou. Repreendi o pastor (que era um primeiro-tenente) por dizer que o que presumi que ele sabia perfeitamente bem – luterano que era – eram simplesmente falsidades sobre a providência divina. Que razão ele poderia ter, a não ser tentar confortar as tropas? A doutrina cristã não deveria ser usada para isso, embora eu soubesse perfeitamente que era (RAWLS, 2009, p. 262, tradução nossa).

Vemos aqui que Rawls aprendeu a duras modos como a religião é usada como desculpa para cometer atrocidade e justificá-la também. Ele teve um posicionamento crítico, mas quantos outros ali não estavam se deixando levar pelas palavras daquele pastor? “Se Deus está conosco, quem estará contra nós?”, uma máxima que pode ser usada para justificar qualquer ação injusta. Logo, aqui se tem um posicionamento contrário ao uso da religião como justificadora de uma ação pública justa. Em *Deus não é grande*, o polêmico Christopher Hitchens (2016) afirma que sempre houve aqueles que protestaram em nome da religião e

48 Deacon é traduzido como diácono. Como esse nome pode adquirir o sentido de sobrenome de alguém ou de um posto eclesial, não traduziremos aqui para evitar confusões sobre se estamos falando de um amigo de Rawls (o que é mais provável) ou de um soldado que ocupava as funções de capelão da tropa também. Enfim, podem também ser as duas coisas.

tentaram se opor à maré crescente de fanatismo e ao culto da morte. Podemos pensar num punhado de padres, bispos, rabinos e imãs que puseram a humanidade na frente da sua própria seita ou credo. Mas esse é um cumprimento ao humanismo, não à religião. Se tocarmos nesse ponto, essas crises de consciência também levariam tanto Hitchens quanto Rawls, bem como muitos outros ateístas, a protestar em nome dos católicos que sofriam discriminação na Irlanda, dos muçulmanos bósnios que enfrentavam extermínio nos Bálcãs cristãos, de afegãos e iraquianos xiitas que eram levados ao fio da espada por jihadistas sunitas, e vice-versa, e inumeráveis outros casos similares. Portanto, adotar essa postura deveria ser dever elementar de um ser humano com respeito próprio, mas a relutância geral das autoridades clericais em emitir uma condenação sem ambiguidades, seja do Vaticano, no caso da Croácia, seja das lideranças sauditas e iranianas, no caso de suas respectivas seitas, é uniformemente repugnante, do mesmo modo que Rawls repudiou as palavras do seu tenente e de cada “rebanho” que dispõe-se converter a um comportamento atávico sob a menor provocação.

O segundo incidente que fez Rawls repensar suas concepções de fé foi a morte do seu amigo Deacon, que ocorreu em maio de 1945, no alto da trilha de Villa Verde, em Luzon. Como ele relata emocionado, seu amigo

Deacon era um homem esplêndido; nos tornamos amigos e dividimos uma tenda no Regimento. Um dia, o primeiro sargento veio até nós em busca de dois voluntários, um para ir com o coronel até onde ele pudesse ver as posições japonesas, o outro para doar o sangue muito necessário para um soldado ferido no pequeno hospital de campanha próximo. Ambos concordamos, e o resultado dependia de quem tinha o tipo de sangue certo. Já que Deacon não tinha, ele foi com o Coronel. Devem ter sido avistados pelos japoneses, porque logo 150 projéteis de morteiro estavam indo em sua direção. Eles pularam em uma trincheira e foram mortos imediatamente quando um projétil de morteiro também atingiu ele (RAWLS, 2009, p. 262, tradução nossa).

Rawls relata que ficou bastante desolado e não conseguia tirar o incidente da sua mente, afirmando não saber o porquê de tê-lo afetado tanto, além do fato de gostar de Deacon, uma vez que a morte era uma ocorrência comum.

Já aquilo que descreve como sendo o terceiro incidente que o levou a reconsiderar sua concepção de fé, segundo ele, foi realmente mais do que um incidente, pois durou um longo período. Em abril de 1945, ele estava em Asingan, onde seu regimento estava descansando da linha e recebendo substituições. A tropa foi levada para ver os filmes do Exército exibidos à noite, além de receber notícias do serviço de informações do Exército. Foi ali que Rawls ouviu pela primeira vez sobre o Holocausto, “quando foram divulgados os primeiros relatos de tropas americanas chegando aos campos de concentração. É claro que muito se sabia muito

antes disso, mas não era um conhecimento aberto aos soldados em campo” (RAWLS, 2009, p. 263, tradução nossa).

Esses incidentes, especialmente o terceiro, afetaram o jovem Rawls da mesma forma, ou seja, o fizeram questionar a sua fé e a concepção de um Deus universalmente bom e justo, tão característico da construção mitológica cristã. Como o próprio teórico testemunha,

isso assumiu a forma de questionar se a oração era possível. Como eu poderia orar e pedir a Deus que me ajudasse, ou minha família, ou meu país, ou qualquer outra coisa querida que me importasse, quando Deus não salvaria milhões de judeus de Hitler? Quando Lincoln interpreta a Guerra Civil como a punição de Deus pelo pecado da escravidão, merecido igualmente pelo Norte e pelo Sul, Deus é visto agindo com justiça. Mas o Holocausto não pode ser interpretado dessa forma, e todas as tentativas de fazê-lo, sobre as quais li são horríveis e malignas. Para interpretar a história como expressão da vontade de Deus, a vontade de Deus deve estar de acordo com as ideias mais básicas de justiça como as conhecemos. Pois o que mais pode ser a justiça mais básica? Assim, logo passei a rejeitar a ideia da supremacia da vontade divina como também hedionda e má (RAWLS, 2009, p. 263, tradução nossa).

Nasce aqui o Rawls, se não ateu, agnóstico ou mesmo filosófico, pois reconhece que ideia de Deus como um ser infalível, bom e justo para todos não passa disso mesmo, de uma ideia, de uma concepção. O Deus de Rawls deixa de ser o Deus da religião e passa a ser o Deus da filosofia, como ele bem relata:

Os meses e anos seguintes levaram a uma rejeição crescente de muitas das principais doutrinas do Cristianismo, e isso se tornou cada vez mais estranho para mim. Minhas dificuldades sempre foram morais, pois meu fideísmo se manteve firme contra todas as preocupações sobre a existência de Deus. As chamadas provas da existência de Deus em St. Thomas e outros não provaram nada de significado religioso em qualquer caso. Isso parecia claro. No entanto, as ideias de direito e justiça expressas nas doutrinas cristãs são um assunto diferente (RAWLS, 2009, p. 263, tradução nossa).

Até mesmo Rawls reconhece a importância do papel secular da Igreja como instituição promotora de um bem-estar social em que o poder público falha, porém ele continua afirmando que passou a pensar que muitas concepções doutrinárias do cristianismo eram moralmente erradas, em alguns casos até repugnantes. Aqui temos relato duro de como passou a ver as doutrinas de sua religião:

Entre elas estavam as doutrinas do pecado original, do céu e do inferno, da salvação pela fé verdadeira e baseada na aceitação da autoridade sacerdotal. A menos que alguém fizesse uma exceção para si mesmo e presumisse que seria salvo, comecei a sentir a doutrina da predestinação como aterrorizante, uma vez que a refletisse e compreendesse o que significava. A dupla predestinação, expressa em sua forma rigorosa por Santo Agostinho e Calvino, parecia especialmente aterrorizante, embora eu tivesse que admitir que também estava presente em São Tomás e Lutero, na verdade apenas uma consequência da própria predestinação. Todas essas doutrinas tornaram-se impossíveis de levar a sério, não no sentido de que as

evidências para elas eram fracas ou duvidosas. Em vez disso, eles representam Deus como um monstro movido exclusivamente pelo próprio poder e glória de Deus. Como se fantoches miseráveis e distorcidos como os humanos eram descritos pudessem glorificar qualquer coisa! Também passei a pensar que poucas pessoas realmente aceitam essas doutrinas ou mesmo as entendem. Para eles, a religião é puramente convencional e dá-lhes conforto e consolo em tempos difíceis (RAWLS, 2009, p. 264, tradução nossa).

O posicionamento de Rawls lembra muito o de John Stuart Mill (2009), em sua *Autobiography*, quando afirma que a aversão de seu pai à religião, no sentido geralmente ligado ao termo, era do mesmo tipo que a de Lucrécio: ele a encarava com os sentimentos devidos não a um mero delírio mental, mas a um grande mal moral. Olhava para ela como a maior inimiga da moralidade: primeiro, por estabelecer excelências fictícias – crença em credos, sentimentos devocionais e cerimônias, não relacionados com o bem da espécie humana –, e fazer com que estas fossem aceitas como substitutas da virtude genuína, mas, acima de tudo, viciando o padrão da moral, fazendo com que ela consistisse em realizar a vontade de um ser, a quem esbanja prodigamente todas as frases de adulação, mas a quem descreve, em sóbria verdade, como eminentemente odioso. Vejamos o que Rawls (2009, p. 264, tradução nossa) diz disso:

Nos primeiros anos após a guerra, tive muito interesse na história da Inquisição e em como ela se desenvolveu. Eu li vários livros sobre isso, incluindo partes da história de Henry Lea da Inquisição na Idade Média, e a revisão de Lord Acton sobre isso e as próprias opiniões de Acton sobre a corrupção do poder dos sacerdotes, tanto quanto o poder político. Passei a sentir que a grande maldição do Cristianismo era perseguir dissidentes como hereges desde os primeiros dias de Irineu e Tertuliano.

Rawls chega à mesma conclusão que Rougier (1995) e afirma que a perseguição de pessoas com crenças diferentes foi algo inventado pelo cristianismo. Isso parecia ser algo novo, conclui ele:

A religião grega e romana era uma religião cívica e servia para incutir lealdade à polis ou ao imperador, especialmente em tempos de guerra e crise. Eles insistiram nisso, mas, além disso, a sociedade civil poderia ser amplamente livre e muitas religiões diferentes floresceram na polis e no Império (RAWLS, 2009, p. 264, tradução nossa).

Por sua vez, a história da Igreja inclui seus longos laços históricos com o Estado e seu uso de poder político para estabelecer sua hegemonia e oprimir outras religiões. Por ser uma religião de salvação eterna que requer uma fé verdadeira, a Igreja se via como tendo uma justificativa para sua repressão à heresia. Assim, Rawls passa a pensar na negação da liberdade religiosa e da liberdade de consciência como um grande mal, o que, para ele,

tornava as reivindicações dos papas à infalibilidade impossíveis de aceitar e dignas de serem questionadas.

É verdade que a Igreja afirma ser infalível apenas em questões de fé e moral; a doutrina não é que o Papa como homem seja infalível, mas que Deus fará com que o homem que é o Papa não fale falsamente. No entanto, se a liberdade de religião e a liberdade de consciência não são questões de fé e moral, o que são? Essas liberdades e liberdades tornaram-se pontos fixos de minhas opiniões morais e políticas. Eventualmente, eles também se tornaram elementos políticos básicos de minha visão da democracia constitucional, realizada nas instituições pela separação da Igreja e do Estado (RAWLS, 2009, p. 265, tradução nossa).

Por fim, Rawls conclui que, à medida que o cristianismo é levado a sério, se chega a pensar que essa religião possui efeitos deletérios sobre o caráter de alguém. Ele passa a ver o cristianismo como uma religião solitária, em que “cada um é salvo ou condenado individualmente, e naturalmente nos concentramos em nossa própria salvação a ponto de nada mais parecer importar” (RAWLS, 2009, p. 265, tradução nossa). Na verdade, embora seja impossível não nos preocuparmos conosco, pelo menos até certo ponto, a alma individual e a salvação dificilmente são importantes para o quadro mais amplo da vida civilizada e, muitas vezes, temos de reconhecer isso. Portanto, Rawls se vê em um dilema ético, que se torna bem pertinente para pensarmos se aquilo que acreditamos ser mais importante é a vida pública ou a salvação pessoal. O filósofo se questiona:

Quão importante é ser salvo em comparação com arriscar minha vida para assassinar Hitler, se eu tivesse a chance? Não é importante de forma alguma. Certamente, deve-se arriscar e pode-se fazê-lo, embora, como disse Kant, ninguém tenha certeza de que ele o faria. Menciono este caso de assassinato de Hitler: pensei muito sobre aqueles tempos e me perguntei se teria tido a coragem e a coragem de fazê-lo. Certamente, esses atos não são fáceis. Pareceu-me uma falha grave na resistência alemã que eles se preocupassem tanto com os escrúpulos contra o assassinato, ou contra matar como tal, ou contra-atacar o chefe de Estado (RAWLS, 2009, p. 265, tradução nossa).

Rawls (2009, p. 265-266, tradução nossa) conclui que Stauffenberg estava certo: “Essas preocupações eram tão superadas pelo enorme mal que Hitler perpetuou que é difícil dar crédito ao seu raciocínio e pensar que eles não foram movidos por outras preocupações que não queriam mencionar”. Afinal, por que não depor um líder nitidamente insano e genocida? Quantas mortes de concidadãos devem bastar para que um povo possa ver em que armadilha se meteu? Quais são os reais motivos que fazem um povo ser tão insensível à dor de seu próprio vizinho? Essas são questões retóricas que certamente Rawls faria nos dias de hoje se presenciasse as atitudes de governantes de nações diante da crise sanitária em que nos encontramos.

Mas algo fez Rawls mudar de opinião quanto às atrocidades cometidas em nome de Deus ou da fé. Ele relembra que, dos muitos textos que leu sobre religião, poucos o impressionaram tanto quanto os pontos de vista de Bodin (1975) expressos em seu *Colloquium of the seven about secrets of the sublime*. Três coisas sobre Bodin impressionaram Rawls, sendo a primeira que ele foi, durante toda a sua vida, um católico crente.

Ele pediu um enterro católico e fora um dos principais membros do *The Politiques*. Ele não era alguém que, como Spinoza, chegou à tolerância depois de rejeitar ou mudar sua fé religiosa. Para ele, a tolerância é um aspecto e consequência da harmonia da natureza expressa na criação de Deus. Embora ele reconhecesse a importância política da tolerância e sustentasse que o Estado deveria sempre defendê-la, sua crença na tolerância era religiosa e não apenas política (RAWLS, 2009, p. 266, tradução nossa).

Outra característica do pensamento de Bodin que causou boa impressão em Rawls foi achar errado atacar a religião de uma pessoa, especialmente se não se tentasse ao mesmo tempo apresentar uma melhor para colocar em seu lugar. De certo modo, Rawls entende que, embora a discussão amigável e simpática de nossas crenças seja aceita como uma parte importante da vida religiosa, a discussão e a controvérsia não o são. Assim, ele indaga-se: em vista da harmonia e multiplicidade das religiões, para que serviriam o argumento e a controvérsia? Encontra uma boa conclusão em Bodin:

No final do Colóquio, os sete palestrantes concordam em abandonar suas tentativas de refutar as opiniões religiosas uns dos outros e, em vez disso, encorajar uns aos outros a descrever suas visões religiosas para que todos possam aprender o que os outros pensam e serem capazes de entender quais são suas crenças em sua melhor luz (RAWLS, 2009, p. 266, tradução nossa).

Será que nisso nasce a inspiração para o laicismo rawlsiano? Bem, essa é uma questão que ainda não sabemos. Voltando às impressões deixadas pelo texto de Bodin no pensamento de Rawls, podemos dizer que, finalmente, Bodin certamente reconhece alguns limites sobre quais religiões são admissíveis. Como bem afirma Rawls (2009, p. 266-267, tradução nossa),

ele não discute esses limites tão claramente quanto poderia, mas um deles obviamente é uma afirmação da tolerância como parte de uma doutrina religiosa e distinta das ideias políticas. E a partir daí podemos dar os passos do liberalismo político e dizer que as religiões dos sete são razoáveis, e aceitam a ideia da razão pública e sua ideia do domínio da política. Parte do significado disso é que a religião de uma pessoa muitas vezes não é melhor ou pior do que ela como pessoa, e a ideia do razoável, ou alguma ideia análoga, deve sempre ser pressuposta.

Essa citação é muito reveladora, principalmente ao afirmar que, para darmos passos rumo ao liberalismo político e dizer que as religiões dos sete são razoáveis, elas devem

aceitara ideia da razão pública e sua ideia do domínio da política. Vejamos bem o que Rawls destaca nessa citação como sendo preponderante: a razão pública e sua ideia do domínio da política, ou seja, seu fator decisionista é o domínio da política, e não das crenças pessoais. Logo, deve existir um limite razoável para que as religiões sejam aceitas na sociedade: o limite do respeito à liberdade individual, pois, como a citação deixa claro, a religião de uma pessoa muitas vezes não é melhor ou pior do que ela como pessoa e a ideia do razoável, ou alguma ideia análoga, deve sempre ser pressuposta. Assim, quando um político se elege sob a bandeira de um grupo religioso, ele deve ter em mente que não pode agir como se o Estado fosse o altar de sua igreja ou fazer políticas pautadas na sua concepção de fé etc.

E quanto ao ateísmo? Será que Rawls segue o que Bodin prescreve? Bem, o ateísmo é a única visão que Bodin não pode aceitar. Ele entende isso não apenas como a visão de que Deus não existe, mas também como uma rejeição dos princípios de direito e justiça. “Negar a existência de Deus, ele pensa, é rejeitar esses princípios. Pois ele acredita que as pessoas honrarão o direito e a justiça somente quando acreditarem em Deus e temerem os castigos divinos” (RAWLS, 2009, p. 267). Bodin tem a mesma opinião de Voltaire, de que a negação de Deus leva a um mundo social hediondo, no qual ninguém reconhece quaisquer limites ao interesse próprio, além do que a tática e a estratégia podem sugerir, ou seja, apelam para a instância do castigo pós-vida, cuja existência não há como provar, mas há como aterrorizar as mentes humanas pelo medo do castigo futuro.

Essa convergência entre Bodin e Voltaire nos é reveladora, pois mostra que o papel da religião no Ocidente não é outro senão colocar medo nas pessoas para que elas não venham a cometer algo que possa ser socialmente reprovável. Quanto a isso, não é necessária a promessa de uma vida eterna que seja castigada ou recompensada, como pregam os cristãos. Basta que o castigo ou a vingança divina recaia por sobre aqueles que são caros ao suposto pecador. Isso faria com que o sentimento de culpa fosse inflacionado, de modo que ver alguém que amamos sofrendo poderia ser tomado como castigo por algo de errado que fizemos. Quanto a isso, Voltaire (2018, p. 96) expõe que

as leis de Moisés, é verdade, não falavam de nenhuma vida futura, não ameaçavam com castigos depois da morte, não ensinavam aos primeiros judeus a imortalidade da alma; mas os judeus, longe de serem ateus, longe de acreditarem poder subtrair-se à vingança divina, eram os mais religiosos de todos os homens. Não somente acreditavam na existência de um Deus eterno, como o acreditavam constantemente presente no meio deles; tremiam diante da hipótese de serem castigados em si mesmos, em suas mulheres, em seus filhos, em sua posteridade, até a quarta geração; e esse freio era poderosíssimo.

Mas nos voltemos uma vez mais aos questionamentos às suposições de Bodin refletidos por Rawls. Ele próprio reconhece que Bodin era fruto de sua época e que um teísmo não voluntarista (em oposição ao ateísmo) não precisa envolver tais consequências e seria compatível com uma falsa fé em Deus. Por isso, tem uma solução socrática para essa aporia da intolerância contra os ateus. Afirma Rawls (2009, p. 267, tradução nossa):

Se dissermos que a vontade de Deus é a fonte de todo o ser e dos valores morais e políticos, então a negação da existência de Deus acarreta a negação desses valores também. Mas se dissermos que a base e o conteúdo desses valores são a razão de Deus, ou que é conhecida pela razão de Deus, então a vontade de Deus serve apenas como um papel subordinado de sancionar as intenções divinas agora vistas como baseadas na razão. Neste caso, a negação da existência de Deus leva apenas à negação das sanções divinas, mas não à negação dos valores.

Essa é uma saída elegante para convencer os crentes de que as leis públicas são boas porque Deus as reconhece como boas, mas elas não descendem de Deus, senão da razão, que é comungada tanto por Ele quanto pelos humanos. Ora, não precisa ser nenhum gênio para perceber que Rawls quer, com isso, que todos os crentes de uma sociedade reconheçam que as leis públicas são reflexos da vontade de Deus e que os ateus, como usuários da razão “pura”, encontrem um ambiente comum de concordância pública, daí a ideia de razão pública. O mais interessante disso tudo – que talvez Rawls não tenha se dado conta – é que ele responde à aporia de Sócrates com Eutífron, a saber, se os valores são bons porque Deus os quer bons ou se os valores são bons independentemente da vontade de Deus, uma vez que Ele apenas os reconhece como bons. Nesse sentido, na teoria da justiça de Rawls, os valores são independentes da existência e da vontade de Deus, tal qual Sócrates defende. Temos, pois, que Rawls é tão ateu quanto Sócrates.

Vejamos essa proximidade pelo modo como Rawls justifica que crentes e não crentes podem partilhar os mesmos valores públicos, apelando para uma concepção divina que não é cristã, mas filosófica:

Precisamos considerar como a relação entre a razão de Deus e os valores morais e políticos pode ser concebida. Talvez possamos dizer o seguinte: a razão de Deus e a nossa razão são em alguns aspectos semelhantes e em alguns aspectos diferentes. A razão de Deus é diferente porque seus poderes ultrapassam em muito os nossos: ela compreende todas as informações possíveis e pode ver todas as inferências possíveis; [...]. No entanto, a razão de Deus, creio eu, é a mesma que a nossa no sentido de que reconhece as mesmas inferências como válidas e os mesmos fatos como verdadeiros que reconhecemos como válidos e verdadeiros. Além disso, podemos supor que a razão de Deus é consistente com a nossa: na medida em que podemos compreender um caso, a ideia de razoabilidade de Deus e a nossa produzem o mesmo julgamento (RAWLS, 2009, p. 267-269, tradução nossa).

Aqui, é preciso deixar claro que, mesmo que tais afirmações levem alguns a acreditar que Rawls poderia ter um fundo teórico religioso, tal leitura não passa de uma discussão do “sexo dos anjos”, pois, como bem afirmamos, não importa e nunca importou qual é a crença pessoal de Rawls. Ademais, não é esse posicionamento que ele possui em sua teoria da justiça como equidade, tendo expressado repetidas vezes que sua teoria não é metafísica. Portanto, atrelar sua filosofia a uma teologia política por causa do que ele fala aqui é reduzir todo seu projeto filosófico ao argumento do Deus das lacunas, que diz que as coisas devem ser assim porque Deus quer. Por isso, ele mesmo questiona Bondin, do seguinte modo:

Agora, se negarmos a existência de Deus, negamos a existência de uma razão com poderes divinos, mas negamos a integridade do conteúdo da razão? Há uma grande divisão nesse ponto. De minha parte, não vejo como é possível que o conteúdo e a validade da razão sejam afetados pela existência ou não de Deus, pensando em Deus como um ser com vontade. Não podemos negar a validade dessas inferências ou a verdade dos fatos reconhecidos como verdadeiros. Se fizermos isso, enfraqueceremos nosso raciocínio sobre qualquer coisa e poderemos também balbuciar ao acaso (RAWLS, 2009, p. 269, tradução nossa).

Rawls reconhece que a existência de Deus não é fundamental para validar aquilo que a razão por si só é capaz de alcançar. Logo, a sua concepção teórica, tal qual defendemos, não necessita de Deus para validá-la. Não só ela, mas a existência de Deus deve ser escanteada de todo assunto que envolva o domínio da razão, diríamos, pois o filósofo é bem claro quando afirma não ver como é possível que os conteúdos e a validade da razão sejam afetados pela existência ou não de Deus. Ademais, Rawls diz que não podemos negar a validade dessas inferências ou a verdade dos fatos do mundo físico reconhecidos como verdadeiros, sob o risco de enfraquecermos nosso raciocínio sobre qualquer coisa e podermos também balbuciar ao acaso intuições e emoções, bem como sentimentos deletérios de fé. “Portanto, o ser de Deus, por maiores que sejam os poderes divinos, não determina os cânones essenciais da razão. Além disso, o conteúdo dos julgamentos da razão prática depende de fatos sociais sobre como os seres humanos se relacionam na sociedade e uns com os outros” (RAWLS, 2009, p. 268, tradução nossa). Não dá para ser mais revelador do que isso, ou seja, para Rawls, os fatos sociais sobre como os seres humanos se relacionam na sociedade e uns com os outros não dependem da vontade de Deus. Logo, por exemplo, dizer que uma criança de 11 anos, vítima de estupro, deve continuar com sua gravidez violentamente indesejada nada tem a ver com a vontade de Deus, seja qual for a crença dos indivíduos.

Até aqui, concordamos inteiramente com Rawls, mas existe um aspecto de seu raciocínio nesse texto que, em nossa opinião, é escorregadio: sua insistência em afirmar que “a razão prática divina também se conectará a esses fatos, assim como a nossa; e isso é

verdade mesmo que esses fatos sejam, eles próprios, o resultado da criação de Deus” (RAWLS, 2009, p. 268, tradução nossa). E por que afirmamos que esse aspecto é problemático? Porque, ao tentar justificar para algumas pessoas e grupos que situações de justiça são oriundas da vontade de Deus – o que não é caso de Rawls, como ficou bem claro no parágrafo anterior –, abre a possibilidade de que as políticas sejam justificadas e desculpadas por aqueles que desejam ludibriar pessoas inocentemente bem-intencionadas. Ao defender esse posicionamento de que a vontade de Deus se faz no mundo público, isso faz com que toda atrocidade seja justificada, de modo que não haveria responsabilidades, pois todo malfeitor poderia dizer que agiu “assim ou assado” porque Deus quis. Nesse sentido, acreditamos que o comedimento de Rawls destrói tudo que Kant se esforçou para construir.

Acreditamos que Rawls precisava ter deixado bem claro, em seus textos em vida, para as comunidades religiosas e para os fiéis de todos os matizes, que os valores sociais são comungados por Deus por serem valores justos, e não o contrário. Dizer que os valores justos são fruto da vontade de um deus qualquer é dar munição para o fanatismo e para a intolerância religiosa, tal qual ele faz nesta passagem de *On my religion*:

Dados esses fatos como eles são inegavelmente em nosso mundo social, os julgamentos básicos de razoabilidade devem ser os mesmos, sejam feitos pela razão de Deus ou pela nossa. Este conteúdo invariável de razoabilidade – sem o qual nosso pensamento entra em colapso – não permite o contrário, por mais piedoso que possa parecer atribuir tudo à vontade divina (RAWLS, 2009, p. 268, tradução nossa).

Por fim, Rawls (2009, p. 269, tradução nossa) concorda com Bodin só até o ponto em que considera que o ateísmo (como Bodin e Voltaire o entendem) um desastre, “mas o não-teísmo não precisa ser temido, politicamente falando. O não-teísmo é compatível com a fé religiosa; e até o ateísmo deve ser tolerado, pois o que é punível na religião não são as crenças, mas as ações”. Ao passo que, na vida pública, são as ações que valem, se estendermos essas concepções religiosas para a vida pública, viveremos o inferno na Terra, certamente.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No itinerário que percorremos, demonstramos como o ateísmo (não-teísmo) é uma concepção filosófica muito trabalhada e bem mais profunda do que comumente se costuma pensar. Nossa narrativa se iniciou na Antiguidade Clássica, justamente para demonstrar que o questionar do mundo pôs em xeque toda a concepção mitológica que existia no mundo clássico. Tal questionamento dos mitos gerou não apenas problemas teórico-filosóficos, mas, antes de tudo, políticos. Isso serviu para demonstrarmos que as relações entre religião e Estado já eram, na Antiguidade, fonte de querelas entre o livre pensamento e a manutenção da ordem social vigente, de modo que o mínimo questionamento sobre as origens e fundamentos dos mitos em que se sustentavam os primeiros povos do Ocidente era motivo de ostracismos, execuções e expulsões. Ora, uma atitude tão “agressiva” quanto questionar os fundamentos mitológicos de um povo não poderia ser encarada de outra forma senão com dureza. É por isso que a figura do ateu ou do ímpio, desde a Antiguidade, é tão achincalhada.

Nosso texto deve muito aos grandes nomes do período moderno e se fez mister voltarmos para suas contribuições para a sociedade atual. Afinal, não fossem as sementes plantadas por esses ícones do pensamento liberal, não poderíamos hoje falar de uma sociedade moderna nos termos de uma separação entre Igreja e Estado. Essa busca de um fundamento mais consistente, que deu aos povos do Ocidente uma origem mais palpável do que a simples “origem divina dos reis”, foi o motor que conduziu o pensamento dos principais influenciadores do pensamento de John Rawls. Estamos falando dos quatro ícones do contratualismo: Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. Nosso roteiro estaria incompleto se não reconhecêssemos, mesmo que de forma branda, a influência que o liberalismo desses mestres possuiu e possui, não só na filosofia de Rawls, mas na filosofia contemporânea em geral. Afinal, não dá para debater filosofia política moderna sem partir desses pensadores, seja para concordar, seja para discordar.

Além disso, voltamo-nos para a teoria da justiça de Rawls. Embora tenhamos tratado dos seus conceitos fundamentais, buscamos dar um novo ponto de vista ao focar nossas atenções na defesa que o filósofo faz dos ideários da Revolução Francesa de liberdade, igualdade e fraternidade e como ele tenta incorporar esses ideais em sua teoria da justiça como equidade. Outro ponto que enfatizamos foi seu racionalismo objetivo, que, por meio das construções de recursos heurísticos, busca se distanciar do subjetivismo intuicionista das relações emotivistas pessoais para a construção de modelos racionais de compreensão universal por parte dos membros de uma sociedade.

Na sequência, nos voltamos aos mecanismos que Rawls usou para esvaziar qualquer influência religiosa dos fundamentos da sociedade democrática ao modo como ele a concebe, a saber, com cidadãos livres e iguais, posto que são racionais (enquanto focados em seguir suas próprias concepções de bem) e razoáveis (no sentido de que buscarão cooperar entre si desde que todos estejam dispostos a fazer o mesmo). Nesse sentido, nossa tese defendeu que, para que tal sociedade se tornasse possível, era preciso que Rawls esvaziasse esse sujeito de toda influência heterônoma (*a la* Kant) que colocasse em xeque as liberdades básicas e aquilo que ele chama bens primários. Ora, em Rawls temos o fechamento da doutrina dos mestres do contratualismo; de Thomas Hobbes, ele toma emprestado a não necessidade de fundamento religioso para a construção de uma concepção política de sociedade; de Locke, as concepções de liberdade individual e tolerância; de Rousseau, a ideia de que o Estado deve ser o principal garantidor das liberdades dos indivíduos e não seu ceifador; e finalmente, em relação a Kant, dá um passo além, para mostrar que, se a ação moralmente correta não precisa da fundamentação da vontade divina, uma sociedade justa também não precisa desse aval para se fundamentar.

Em nossa última seção, trabalhamos com algumas objeções feitas à teoria da justiça de Rawls, bem como aos limites que os princípios de justiça poderiam ultrapassar, mas, primeiramente, tratamos do esvaziamento metafísico que a teoria de Rawls possui, dado o uso que faz da filosofia do como se, e do recurso heurístico como ferramenta de justificação racional exclusivamente humana. Por fim, abordamos uma divergência de suma importância: se o pluralismo razoável de Rawls é mais coerente do que a pluralidade religiosa do mundo vigente, tendo como pano de fundo uma sociedade liberal e democrática, obviamente. Encerramos com o célebre testamento de Rawls, *On my religion*, em que chega à conclusão de que, no que diz respeito às questões políticas, devem ser respeitados todos os pontos de vista, religiosos e ateus, desde que sejam razoáveis; para isso, um não teísmo é necessário.

Em conclusão, gostaríamos de afirmar que é facilmente possível, para muitas pessoas, viver em sociedade **como se** Deus existisse, mas o contrário também é. O que não é possível, porém, é que, uma vez que as pessoas e os grupos possam adotar concepções diferentes de visão de mundo, um grupo se sinta tentado a coagir outro por não estar disposto a abrir mão de uma suposta benesse futura, a qual justificaria todas as suas ações no mundo do agora. Em nome dessas benesses, os grupos dos crentes e não crentes em Deus estão dispostos (como sempre estiveram ao longo da história) a cometer várias injustiças em nome do bem comum. No entanto, a teoria da justiça de Rawls está preocupada com o aqui e o agora; ela não se preocupa com um suposto paraíso futuro nem concorda que, em nome de tal concepção de

bem, se admita que as pessoas percam suas liberdades e sejam tratadas de forma desigual e injusta no mundo do agora. É por tudo isso que a existência de Deus, mesmo sendo construto ficcional, não faz parte dos elementos constitutivos da teoria da justiça como equidade, pois ela apela para o emotivismo da fé e rechaça a racionalidade unificadora dos seres humanos, algo que é muito caro para Rawls e seu kantismo. Portanto, se uma teoria que trata de justiça social se pretenda realmente universal e reconhecível como válida para diferentes grupos e culturas, seja em um cenário político plural, seja em uma sociedade dos povos, Deus deve estar morto, assim como seu fundamento.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- ARISTÓTELES. **Política**. Edição Bilingue. Trad. Antônio Campelo Amara e Carlos Gomes. Vega Universidade Ciências Sociais e Políticas: Vega Ltda. 1998
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.
- AUDARD, C. John Rawls e o conceito do político. *In*: RAWLS, J. **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.
- AUDARD, C. A prioridade do justo e as concepções do bem. *In*: RAWLS, J. **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.
- AUDARD, C. **Cidadania e democracia deliberativa**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.
- BAGGINI, J. **Ateísmo**: uma breve introdução. Porto Alegre: L&PM, 2016.
- BAILEY, T.; GENTILE, V. (Org.). **Rawls and religion**. New York: Columbia University Press, 2015.
- BASLEZ, M. F. **Les persecutions dans l'Antiquité**: victimes, héros, martyrs. Paris: Fayard, 2007.
- BLUM, V. L. **O estatuto das entidades metapsicológicas à luz da teoria kantiana das ideias**. 1994. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.
- BODIN, J. **Colloquium of the seven about secrets of the sublime**. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- CANOTILHO, J. J. **Direito constitucional e teoria da Constituição**. 7. ed. Coimbra: Almedina, 2004.
- CASTELO BRANCO, P. V. B. **Secularização inacabada**: política e direito em Carl Schmitt. Curitiba: Appris, 2011.
- CHAPOLA, R. Doria autoriza lei que cria dia para orar pelos políticos. **Veja São Paulo**, Cidades, 31 jul. 2019. Disponível em: <https://vejasp.abril.com.br/cidades/doria-lei-orar-politicos/>. Acesso em: 24 out. 2019.
- COHEN, J. For a democratic society. *In*: FREMANN, S. R. **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 86-138.
- COMTE-SPONVILLE, A. **O espírito do ateísmo**: introdução a uma espiritualidade sem Deus. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes. 2016.

- CONSTANT, B. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Trad. Loura Silveira. 1985. Disponível em: http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf. Acesso em Março de 2019.
- D'ALEMBERT, J. R. **Discours préliminaire l'Encyclopédie**. Paris: Vrin, 2000.
- DANIELS, N. **Justice and justification: reflective equilibrium in theory and practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DAWKINS, R. **Deus, um delírio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DESCARTES, R. Carta de Descartes a Mersenne: Amsterdam, 15 de abril de 1630. **Modernos & Contemporâneos**, Campinas, v. 1, n. 2, p. 211-214, jul./dez. 2017.
- DIP, A. **Em nome de quem?: a bancada evangélica e seu projeto de poder**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2018.
- DOMBROWSKI, D. A. **Rawls and religion: the case for political liberalism**. New York: Suny Press, 2001.
- DUARTE, M. D. Introdução. *In*: O TRATADO dos três impostores: Moisés, Jesus, Maomé e o espírito de Spinoza. Rio de Janeiro: Veja, 2004. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/184100140/Tratado-dos-Tres-Impostores-Moises-Jesus-Maome-e-O-Espirito-de-Spinoza-Jean-Maximilian-Lucas>. Acesso em: 30 out. 2019.
- DWORKIN, R. **Uma questão de princípios**. [S.l.: s.n.], 2000.
- DWORKIN, R. **Levando os direitos a sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- EBERLE, C. J. **Religious conviction in liberal politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- FALABRETTI, E. S. Sociedade civil: o lugar e as faces do conflito. **Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 26, p. 27-38, jan./jun. 2008.
- FERNANDES, M. A. Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. **Princípios**, Natal, v. 21, n. 36, p. 121-152, jul./dez. 2014.
- FREEMAN, S. John Rawls: an overview. *In*: FREEMAN, S. **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003a. p. 1-61.
- FREEMAN, S. Congruence and the good of justice. *In*: FREEMAN, S. **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003b.
- FREEMAN, S. **Justice and the social contract: essays on Rawlsian political philosophy**. [S.l.: s.n.], 2007.
- GALEANO, E. H. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre: L&PM, 2012.

GONDIM, E. John Rawls: a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos – pressupostos da justificação coerentista. **Discusiones Filosóficas**, [s.l.], v. 11, n. 17, p. 151-165, 2010a.

GONDIM, E. **John Rawls**: construtivismo político e justificação coerentista. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010b.

GONDIM, E.; RODRIGUES, O. M. Posição original: um recurso procedimental justo. **Prisma Jurídico**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 449-465, 2010.

GUILLARME, B. **Rawls et l'Égalité démocratique**. Paris: PUF, 1999.

GUTMANN, A. Rawls on the relationship. *In*: FREEMAN, S. **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

HARE, R. M. **Freedom and reason**. New York: Oxford University Press, 1963.

HARE, R. M. Could Kant have been a utilitarian. **Utilitas**, [s.l.], v. 5, n. 1, p. 1-16, May 1993.

HARE, R. M. **Moral Thinking**: Its Levels, Methods and Point. New York: Oxford University Press, 1982

HARE, R. M. **Sorting out ethics**. New York: Oxford University Press, 2000.

HEIDEGGER, M. **Cartas sobre o humanismo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HITCHENS, C. **Deus não é grande**: como a religião envenena tudo. 2. ed. São Paulo: Globo Livros, 2016.

HOBBS, T. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HÖFFE, O. **Justiça política**: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HÖFFE, O. **O que é justiça?** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2005-2013 : Bento XVI). **Discurso do Santo Padre Bento XVI para o encontro na Universidade de Roma “La sapienza”**. Vaticano: [s.n], 2008.

JONKERS, P. A reasonable faith? Pope Benedict's response to Rawls. *In*: BAILEY, T.; GENTILE, V. (Org.). **Rawls and religion**. New York: Columbia University Press, 2015.

KANT, I. Resposta à pergunta: o que é esclarecimento? *In*: KANT, I. **Textos seletos**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

KANT, I. **A religião nos limites da simples razão**. Lisboa: Edições 70, 1992.

- KANT, I. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- KANT, I. **Crítica da razão prática**. Petrópolis: Vozes, 2016.
- KYMLICKA, W. **Filosofia política contemporânea: uma introdução**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LAKATOS, I. **Metodologia de los programas de investigación científica**. Madrid: Alianza, 1993.
- LOCKE, J. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MAFFETONE, S.; VECA, S. **A ideia de justiça de Platão a Rawls**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MAGNOLI, D. **Uma gota de sangue: história do pensamento racial**. São Paulo: Contexto, 2009.
- MAIA, G.; GÓES, B. Bolsonaro diz que indicará ministro ‘terrivelmente evangélico’ para o STF. **O Globo**, Brasil, 10 jul. 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/bolsonaro-diz-que-indicara-ministro-terrivelmente-evangelico-para-stf-23796386>. Acesso em: 24 out. 2019.
- MENDES, S. S. **A teoria da justiça como equidade de John Rawls em desconstrução**. Rio de Janeiro: [s.n.], 2006.
- MILL, J. S. **Utilitarismo**. Porto: Porto, 2005.
- MILL, J. S. **Autobiography**. [S.l.]: The Floating Press, 2009.
- MINOIS, G. **História do ateísmo: os descrentes no mundo ocidental, das origens aos nossos dias**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- MONOD, J. C. **Sécularisation et laïcité**. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
- MOREIRA, M. A.; MASSONI, N. T. **Epistemologias do século XX**. Porto Alegre: UFRGS, 2005.
- NAGEL, E. **La estructura das ciencias**. Buenos Aires: Paidós Ibérica, 2006.
- NAGEL, T. Rawls and liberalism. In: FREEMAN, S. **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 62-85.
- NAGEL, T. **Visão a partir de lugar nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NAGEL, T.; COHEN, J. Introdução. *In*: RAWLS, J. **A brief inquiry into the meaning of sin and faith with 'On my religion'**. [S.l.: s.n.], 2009.

NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

O'NEILL, O. **Em direção à justiça e à virtude: uma exposição construtiva do raciocínio prático**. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

OLIVEIRA, C. O utilitarismo em John Stuart Mill. **Dissertatio**, Pelotas, v. 41, p. 11-29, 2015.

OLIVEIRA, N. **Rawls**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

OZ, A. **Contra o fanatismo**. Lisboa: Asa, 2007.

OZ, A. **Mais de uma luz: fanatismo, fé e convivência no século XXI**. São Paulo: Cia das Letras, 2017.

PASCAL, B. Grandeza do homem. *In*: PASCAL, B. **Pensamentos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.

PASCAL, B. Razões de algumas opiniões do povo. *In*: PASCAL, B. **Pensamentos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.

PASCAL, B. Pensamentos diversos. *In*: PASCAL, B. **Pensamentos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979c.

PETERSON, E. **El monoteísmo como problema político**. Madrid: Trotta, 1999.

PLATÃO. **Eutifro, Apologia de Sócrates, Críton**. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1983.

PLATÃO. **Protágoras**. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.

PLATÃO. **Teeteto**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Guibenkian, 2010.

POPPER, K. **Em busca de um mundo melhor**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

QUONG, J. On the idea of public reason. *In*: Q. J. **A companion to Rawls**. [S.l.]: John Wiley, 2014. p. 265-280.

RATZINGER, J. **Truth and tolerance: Christian belief and world religions**. San Francisco: Ignatius, 2004.

RATZINGER, J. That which holds the world together: the pre-political moral foundations of a free state. *In*: HABERMAS, J.; RATZINGER, J. **The dialectics of secularization: on reason and religion**. San Francisco: Ignatius, 2006. p. 53-80.

RAWLS, J. Justice as fairness: political not metaphysical. *In*: RAWLS, J. **Collected papers**. London: Harvard University Press, 1999a.

RAWLS, J. The law of peoples. *In*: RAWLS, J. **Collected papers**. London: Harvard University Press, 1999b. p. 529-564.

RAWLS, J. **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, J. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003a.

RAWLS, J. A Kantian conception of equality. *In*: OLIVEIRA, N. **Rawls**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003b.

RAWLS, J. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RAWLS, J. **História da filosofia moral**. [S.l.: s.n.], 2005.

RAWLS, J. **A brief inquiry into the meaning of sin and faith with 'On my religion'**. [S.l.: s.n.], 2009.

RAWLS, J. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAWLS, J. **Conferências sobre a história da filosofia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RAWLS, J. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

ROUANET, L. P. **Rawls e o enigma da justiça**. São Paulo: Unimarco, 2002.

ROUGIER, L. **Conflito entre o cristianismo primitivo e a civilização antiga**. Lisboa: Vega, 1995. (Coleção Religião Aberta).

ROUSSEAU, J. J. **O contrato social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RUSSELL, B. **No que acredito**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SÁ, A. F. O conceito do político de Carl Schmitt. *In*: SCHMITT, C. **O conceito do político**. Lisboa: Edições 70, 2015.

SÁ, A. F. Teologia política entre império e estado: um percurso entre Carl Schmitt, Erik Peterson e Giorgio Agamben. **Revista Portuguesa de Filosofia**, [s.l.], v. 75, 3, p. 1459-1488, 2019.

SANDEL, M. J. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

SANTOS, J. T. Introdução. *In*: PLATÃO. **Eutifro, Apologia de Sócrates, Críton**. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda. 1983.

SARLET, I. W. As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível. **Revista Brasileira de Direito Constitucional**, [s.l.], n. 9, p. 361-388, jan./jun. 2007.

SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo**. Paris: Les Éditions Nagel, 1970.

SARTRE, J. P. **O ser e o nada**: ensaio de onotologia fenomenológica. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

SCANLON, T. M. Rawls on justification. *In*: FREEMAN, S. **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 139-167.

SCHEFFLER, S. Rawls and utilitarianism. *In*: FREEMAN, S. **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 434-435.

SCHMIDT, T. M. Religious pluralism and democratic society: political liberalism and reasonables of religious beliefs. **Philosophy and Social Criticism**, [s.l.], v. 25, n. 4, p. 43-56, 1999.

SCHMITT, C. **Political theology**: four chapters on the concept of Sovereignty. Chicago: University Of Chicago, 2006.

SCHMITT, C. **O conceito do político**. Lisboa: Edições 70, 2015.

SIDGWICK, H. **The methods of ethics**. [S.l.: s.n.], 1962. v. 4.

SILVEIRA, D. C. Posição original e equilíbrio reflexivo em John Rawls: o problema da justificação. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 32, n. 1, p.139-157, 2009.

STOUT, J. **Democracy and tradition**. Princeton: Princeton University Press, 2004.

TALISSE, R. B. Religion and liberalism: was Rawls right after all? *In*: BAILEY, T.; GENTILE, V. (Org.). **Rawls and religion**. New York: Columbia University Press, 2015.

TAYLOR, C. **A era secular**. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

TRAMONTINA, R.; MOZETIC, V. A concepção de desobediência civil em John Rawls. **Unesco International Legal Seminar**, [s.l.], v. 1, n. 1, p. 123-132, 2012.

VAIHINGER, H. **A filosofia do como se**: sistemas das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista. Chapecó: Argos, 2011.

VAYSSE, J. M. **Vocabulário de Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**: (321-394). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VITA, A. A tarefa prática da filosofia política em John Rawls. **Lua Nova**, São Paulo, n. 25, p. 5-24, 1992.

VITA, A. Apresentação. *In*: RAWLS, J. **Uma teoria da justiça**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

VITORINO, T. “Estado é laico, mas ele é cristão”, diz Bolsonaro na Marcha para Jesus. **Exame**, Brasil, 20 jun. 2019. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/o-estado-e-laico-mas-ele-e-cristao-diz-bolsonaro-na-marcha-para-jesus/>. Acesso em: 24 out. 2019.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

VOLTAIRE. **Dicionário filosófico**. São Paulo: Lafonte, 2018.

WALZER, M. **Das obrigações políticas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

WEBER, T. **Ética e filosofia do direito: autonomia e dignidade da pessoa humana**. Petrópolis: Vozes, 2013.

WEITHMAN, P. **Religion and the obligations of citizenship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.