

**XXV CONGRESSO DO CONPEDI -
CURITIBA**

FILOSOFIA DO DIREITO I

YNES DA SILVA FÉLIX

OSCAR SARLO

Todos os direitos reservados e protegidos.

Nenhuma parte destes anais poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – CONPEDI

Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UNICAP

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Ingo Wolfgang Sarlet – PUC - RS

Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim – UCAM

Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Maria dos Remédios Fontes Silva – UFRN

Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes – IDP

Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba – UFSC

Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Representante Discente – Doutoranda Vivian de Almeida Gregori Torres – USP

Conselho Fiscal:

Prof. Msc. Caio Augusto Souza Lara – ESDH

Prof. Dr. José Querino Tavares Neto – UFG/PUC PR

Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini Sanches – UNINOVE

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva – UFS (suplente)

Prof. Dr. Fernando Antonio de Carvalho Dantas – UFG (suplente)

Secretarias:

Relações Institucionais – Ministro José Barroso Filho – IDP

Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho – UPF

Educação Jurídica – Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues – IMED/ABEDI

Eventos – Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta – FUMEC

Prof. Dr. Jose Luiz Quadros de Magalhaes – UFMG

Profa. Dra. Monica Herman Salem Caggiano – USP

Prof. Dr. Valter Moura do Carmo – UNIMAR

Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr – UNICURITIBA

Comunicação – Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro – UNOESC

F488

Filosofia do direito I [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UNICURITIBA;

Coordenadores: Oscar Sarlo, Ynes Da Silva Félix – Florianópolis: CONPEDI, 2016.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-367-2

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: CIDADANIA E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: o papel dos atores sociais no Estado Democrático de Direito.

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Congressos. 2. Filosofia do Direito. I. Congresso Nacional do CONPEDI (25. : 2016 : Curitiba, PR).

CDU: 34



XXV CONGRESSO DO CONPEDI - CURITIBA

FILOSOFIA DO DIREITO I

Apresentação

A obra coletiva que ora apresentamos reúne 15 artigos selecionados e defendidos no Grupo de Trabalho intitulado “FILOSOFIA DO DIREITO I”, durante o XXV Congresso do CONPEDI, ocorrido entre 07 e 10 de dezembro de 2016, na cidade de Curitiba-PR, com o tema “Cidadania e Desenvolvimento: O papel dos atores no Estado Democrático de Direito”, evento realizado em parceria com o Centro Universitário Curitiba - UNICURITIBA.

Os trabalhos que compõem esta obra revelam rigor técnico e profundidade, fornecendo ao leitor segura e original fonte de pesquisa. Iniciamos com um debate antigo sobre a moral e o direito, porém agora revisto a partir da proposta parlamentar de conceituar família no artigo “A imposição de uma moral por meio do direito: o que diria Hart sobre o Projeto de Lei nº 6.583/2013?” e seguimos com “A unidade do valor como teoria da interpretação”, “Aparelhos ideológicos de estado: a reforma de governo e a desburocratização”, “As sutilezas do poder: revisitando o conceito de estado de exceção à luz de Giorgio Agamben”, “Crítica multiculturalista ao liberalismo igualitário: contribuição a partir do pensamento de Charles Taylor”, “Direito e interdisciplinaridade: o direito das minorias linguísticas na perspectiva da filosofia da linguagem”, “Direitos humanos (pós-humanos)? Aproximações de fundamentação a partir da filosofia da tecnologia”, “Direitos humanos entre universalismo e multiculturalismo: alternativas fornecidas pela pesquisa racional fundada na tradição”, “Ética, moral e direito: um diálogo com Émile Durkheim”, “Lugar epistemológico da coação no Direito”, “O sentido da existência e o papel do direito no projeto de vida”, “Proatividade interpretativa do Judiciário e teoria crítica”, “Thomas Hobbes: um estudo a partir de Norberto Bobbio”, “Tolerância, razão pública e liberdade de expressão em “o liberalismo político” de John Rawls”, findando com “Um acerto de contas entre o Direito e a Filosofia”.

Conforme podemos constatar, todos os trabalhos apresentam grande relevância para a pesquisa jurídica e mostram preocupação em fazer uma leitura da realidade e do direito fundamentada nos mais notáveis filósofos, perpassando por textos e autores clássicos e chegando aos contemporâneos, com desenvoltura para refletir, questionar e propor alternativas.

Nesse sentido, enxergamos nas diversas análises e ideias debatidas no GT que a presente obra contribuirá definitivamente para a pesquisa científica no direito. Tenhamos todos uma excelente leitura!

Coordenadores:

Oscar Sarlo – Facultad de Derecho/Universidad de la República

Ynes da Silva Félix – Fadir/UFMS

TOLERÂNCIA, RAZÃO PÚBLICA E LIBERDADE DE EXPRESSÃO EM “O LIBERALISMO POLÍTICO” DE JOHN RAWLS.

TOLERANCE, PUBLIC REASON AND FREE SPEECH IN "POLITICAL LIBERALISM" OF JOHN RAWLS.

**Dilson Cavalcanti Batista Neto
Igor Emanuel de Souza Marques**

Resumo

O presente artigo tem como objetivo a discussão da tolerância e como esta deve lidar com razões religiosas e seculares na obra “O Liberalismo Político” de John Rawls. Para tanto, aborda, inicialmente, os motivos que o levou a reformular aspectos de sua teoria nos moldes apresentados em “Uma Teoria da Justiça”. Apresenta, num segundo momento, a ideia de razão pública, seus elementos, e qual tratamento dado pelo autor às razões religiosas e seculares. Por fim, aponta que essas premissas dão sustentação a uma concepção de tolerância plural e respeitosa, e é base da tutela da liberdade de expressão na democracia.

Palavras-chave: Tolerância, Razão pública, Liberdade de expressão

Abstract/Resumen/Résumé

This article aims to discuss tolerance and how it should deal with religious and secular reasons in the book "Political Liberalism" of John Rawls. Therefore, discusses, initially, the reasons that led him to reformulate aspects of his theory along the lines presented in "A Theory of Justice". Presents, in a second moment, the idea of public reason, its elements, and which treatment given by the author to religious and secular reasons. Finally, points out that these assumptions give support to a conception of plural and respectful tolerance, and is the basis of the protection of free speech in democracy.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Tolerance, Public reason, Free speech

1 INTRODUÇÃO

A formulação da Justiça como Equidade esquadrihada em “Uma Teoria da Justiça”¹ de John Rawls (2008) foi um divisor de águas para a filosofia política. Ideias como os dois princípios da justiça², fizeram com que essa obra fosse traduzida para mais de vinte e oito línguas e instigou milhares de artigos em revistas de filosofia, direito, economia, além de diversas obras (POGGE, 2007, p. 178).

Com a ampla discussão da proposta rawlsiana de justiça, diversas críticas passaram a ser discutidas pelo próprio Rawls, que as enfrentou e tratou de incorporar em publicações posteriores. Uma das principais objeções foi a de que sua Teoria não poderia ser razoavelmente aceita por pessoas de fé, já que elas precisariam abandonar suas crenças e adotar uma interpretação kantiana e de autonomia moral do ser humano.

Assim, o presente artigo tem como objetivo trabalhar, num primeiro momento, o contexto que o levou a escrever “O Liberalismo Político”³ (RAWLS, 2011), qual seja, formular uma teoria que trate de um conceito de justiça mais alinhado ao campo político e que fosse aceitável pelas pessoas de fé, que se integram a doutrinas abrangentes razoáveis.

Numa segunda parte, aborda o tratamento que se dá às razões religiosas e seculares diante das exigências da ideia de razão pública. Rawls, principalmente após a publicação de “A Ideia de Razão Pública Revisitada”, passa a adotar uma postura mais inclusivista de tais razões no fórum político público, buscando propor uma resposta adequada a tão delicado desafio da democracia. Seu objetivo não é gerar uma tolerância como mera estratégia (*modus vivendi*), como indulgência dos mais fortes para os fracos, mas tendo uma essência respeitosa e equânime.

¹ A partir de agora chamada de TJ.

² Os dois princípios da “Justiça como Equidade” deveriam ser aplicados à estrutura básica da sociedade e preceder, inclusive, aos termos e convenções inscritos na Constituição de qualquer democracia. O primeiro princípio estabelece a prioridade da liberdade: “cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas” (RAWLS, 2008, p. 73). Já o segundo princípio (também conhecido como o “princípio da diferença”) ressalta em que condições pode se ter desigualdades entre cidadãos, mas sem agressão à Justiça: “as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) propiciem o máximo benefício esperado para os menos favorecidos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades” (RAWLS, 2008, p. 100).

³ Daqui em diante chamado de LP.

2 DE “UMA TEORIA DA JUSTIÇA” PARA “O LIBERALISMO POLÍTICO”: A NECESSIDADE DA CONCEPÇÃO POLÍTICA DA JUSTIÇA.

O liberalismo - enquanto teoria política - tem o diferencial em relação a outras doutrinas que é a garantia do maior espaço possível para o florescimento e convivência de visões (ou, como será colocado mais a frente, doutrinas abrangentes) sobre a dignidade da vida, que são divergentes e até concorrentes. Mesmo em TJ, nunca foi o objetivo da concepção de justiça liberal determinar como os indivíduos deveriam viver, e esta não se prestou a fornecer preceitos para ações individuais, mas é destinada ao design da *estrutura básica* da sociedade.⁴

A principal crítica contra TJ foi ao que se chama de estabilidade da Teoria. Ou seja, principalmente na terceira parte da obra, Rawls apresenta pressupostos que poderiam garantir à Teoria uma sustentação tal que fosse coerente em qualquer sociedade democrática, e que geraria uma disposição nos cidadãos em cumprir os termos da *justiça como equidade*.

A estabilidade da sua proposição de Justiça estava alicerçada em três pontos: a) a concepção psicológica do humano; b) que os dois princípios da justiça tivessem a devida publicidade; c) a interpretação kantiana dos princípios da justiça. Destes três elementos, os dois primeiros permaneceram inalterados com a edição de LP. Foi a terceira base, entretanto, o principal ponto de críticas e que levou Rawls a repensar sua teoria.

Em relação ao primeiro elemento de estabilidade, tanto em TJ quanto em LP, entende-se que o conceito mais estável de justiça é aquele baseado numa concepção psicológica profunda. Em TJ, Rawls afirma que “a capacidade de ter um senso de justiça, geradas pelas relações de reciprocidade, parece ser uma das condições da sociabilidade humana”.(RAWLS, 2008, p. 610). Para tanto, demonstra como essa concepção de reciprocidade evolui no desenvolvimento psicológico humano.⁵

O seguinte requisito de estabilidade - que também não foi alvo de profundas modificações - são as *condições de publicidade dos dois princípios da justiça*. Rawls

⁴ Na TJ, Rawls afirma que “para nós, objeto principal da justiça é a estrutura básica da sociedade , ou, mais precisamente, o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social.”. (RAWLS, 2008, p. 08, grifo nosso).

⁵ No LP, esta construção encontra-se resumida esta base de sustentação psicológica da teoria, no §8 da Conferência I.

entende que “quando é de conhecimento público que a estrutura básica da sociedade atende a seus princípios durante longo período de tempo, os que estão sujeitos a esses arranjos institucionais tendem a ter o desejo de agir segundo esses princípios” (RAWLS, 2008, p. 217). As capacidades psicológicas humanas e a cláusula da publicidade levam os cidadãos a apoiar o esquema de cooperação inscrita nos dois princípios da justiça como equidade.

O ponto central da revisão feita é que Rawls, em TJ, entende que esse indivíduo na posição original seria guiado por uma visão filosófica de autonomia que ele chama de *interpretação kantiana* em contraposição a uma leitura utilitarista da justiça (RAWLS, 2008, p. 694). A concepção de autonomia do ser humano seria, portanto, através do *véu de ignorância*⁶, um requisito necessário para a escolha e colaboração com os princípios da Justiça. Concluiu que “o véu da ignorância priva as pessoas que ocupam a posição original do conhecimento que as capacitaria a escolher princípios heterônomos” (RAWLS, 2008, p. 313).

Este entendimento fez surgir algumas críticas em relação à posição de pessoas de fé na sociedade, já que, geralmente, adotam compreensões de vida de forma heterônoma, através de elementos de revelação ou de autoridades religiosas. Seria necessário que tais pessoas adotassem uma interpretação kantiana em detrimento de suas cosmovisões para que lhes fosse garantido o status de cidadãos razoáveis? Para os críticos, Rawls pretendia fundar sua teoria numa concepção de pessoa dividida⁷. Ou seja, para as questões privadas (inclusive religiosas), o cidadão poderia adotar uma concepção heterônoma de moralidade; mas para as questões de justiça política deveria optar por uma interpretação kantiana e abandonar suas convicções pessoais.

Samuel Freeman (2003, p. 29) ilustra este impasse quando sugere que se imagine um Católico com uma visão liberal que, portanto, aceita os princípios e deveres da *justiça como equidade*, mas que os vê como um direito natural oriundo da lei divina fruto da vontade de Deus. Por isso, tais princípios estariam disponíveis naturalmente para o reconhecimento de seres racionais. Os princípios de justiça propostos por Rawls, para esta pessoa de fé, seriam uma ordenação divina, verdades evidentes através da razão. Vê-se que este poderia concordar com as consequências, por exemplo, dos

⁶ Para o conceito de Véu da ignorância e posição original, ver o Capítulo III da TJ, mais especificamente o § 24.

⁷ Uma das críticas comunitaristas mais contundentes é feita por Michael Sandel. A questão da unidade do ser está, por exemplo, no Capítulo IV da obra *Liberalism and the limits of justice* (SANDEL, 1983).

arranjos institucionais resultantes da adoção do princípio da diferença como colocado em TJ, mas, em contrapartida, negaria a posição rawlsiana sobre a interpretação kantiana.

A estabilidade de uma teoria política liberal que se propõe justa não se dá quando há faticamente a estabilidade social, num contexto de pacificação. Uma estabilidade justa não surge simplesmente da concórdia em regras gerais, mas de fazê-lo pelos motivos corretos e justos. Nesse sentido é que – desde TJ – Rawls procura estabelecer uma teoria que se estabeleça democraticamente fora da metodologia de Hobbes da conformação forçosa dos que se opõem à racionalidade e às consequências do Contrato Social.⁸ A estabilidade de uma concepção de justiça política em Rawls, como aponta Brian Barry (1995, p. 881-882), não é simplesmente uma questão de conformação geral com as regras, mas que estas devam ser aceitas livremente, através de ações dos cidadãos que anseiam contribuir com a sua consecução.

A relação política entre cidadãos tem dois aspectos importantes e que foram essenciais na reformulação na teoria da justiça de Rawls (2003, p.259). Em primeiro lugar, é a ideia de que as pessoas estão imersas em uma estrutura básica social na qual só se ingressa através do nascimento e só se pode sair após a morte. Ou seja, não se pode sair dela por um simples ato voluntário. Em segundo, o poder político é sempre um poder coercitivo amparado pelo aparato estatal para a aplicação de suas leis.

Mas quando se trata de um regime constitucional, o poder político pressupõe o exercício do poder por cidadãos concebidos como iguais enquanto corpo coletivo. E como se deve proceder quando há discordância em relação às razões de decisões públicas? Não há a possibilidade de escapar desse vínculo político, como há no caso dos vínculos associativos, por exemplo. Para que não se responda tal pergunta com o apelo à coerção, nos moldes hobbesianos, é que Rawls passa a repensar sua teoria no sentido de esclarecer o aspecto político da justiça como equidade.

Após as críticas feitas a TJ, Rawls buscou moldar seu conceito de justiça a este aspecto político. Principalmente, na intenção de desvencilhar a sua teoria da exigência que os cidadãos de fé se desprendam de suas crenças, ou seja, buscando desvinculá-la da objeção de ser esta uma *doutrina abrangente* concorrente com as religiões e demais perspectivas filosóficas também abrangentes.

⁸ Para a análise de tal posição do contratualismo hobbesiano, que defende o uso da coerção para adequar os discordantes, *vide* o. Capítulo 3 da obra “A Justiça Igualitária e seus Críticos” de Álvaro de Vita (2007, p. 119-129).

Com este propósito, um dos artigos que publicou foi “Justiça como Equidade: uma concepção política, não metafísica” (lançado em 1985), onde admite, por exemplo, “que a justiça como equidade pretende ser uma concepção política da justiça é algo que eu não disse em Uma Teoria da justiça, ou pelo menos que não enfatizei o bastante” (RAWLS, 1992, p. 27).

Posteriormente, ao escrever LP, Rawls finalmente reconhece que, pela exigência da interpretação kantiana, TJ não apresenta uma concepção "neutra" em relação às doutrinas abrangentes, sendo, portanto, uma teoria incapaz de garantir as bases de sua própria estabilidade por exigir que os cidadãos de fé adotem uma interpretação kantiana. (RAWLS, 2011, p. 582).

A estabilidade, desta forma, seria irrealista, quando contrastada com o que Rawls reconhece como o *fato do pluralismo razoável*. Tal fato se resume em que as sociedades democráticas modernas “não se caracterizam apenas por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, e sim por um pluralismo de doutrinas incompatíveis entre si e que, no entanto, são razoáveis” (RAWLS, 2011, p.XVII). Isso quer dizer que, voltando ao exemplo dado por Samuel Freeman citado acima, pessoas de fé, ateus, agnósticos, podem concordar com os termos do acordo do contrato social, aceitando os mesmos princípios de justiça, mesmo que por motivações divergentes e até conflitantes. Tais pessoas estariam baseadas em *doutrinas abrangentes razoáveis*, pois estas não rejeitam os princípios fundamentais de um regime democrático, buscando impor desarrazoadamente e de forma violenta sua visão sobre as demais.

O fato do pluralismo razoável ainda suscita a ideia de que tal divergência e pluralidade não desaparecerá com o tempo; por isso o próprio Rawls admite que sua teoria ganha em realismo ao levar em consideração tais fatos. Isso se dá porque “uma pluralidade de doutrinas abrangentes que são razoáveis, ainda que incompatíveis entre si é o resultado esperado do exercício da razão humana sob a estrutura de instituições livres de um regime democrático constitucional” (RAWLS, 2011, p. XVII).

No intuito de tratar desse acordo sobre termos políticos - apesar das divergências em relação às doutrinas abrangentes - é que um dos elementos centrais do LP (lançado somente em 1993) começa a ganhar forma já no citado artigo “Justiça como Equidade: uma concepção política, não metafísica”, que é o conceito de *consenso sobreposto*. Propõe Rawls:

A justiça como equidade é uma concepção política em parte porque tem origem numa certa tradição política. Espero que essa concepção política da justiça possa pelo menos ser amparada pelo que poderemos chamar uma "interface consensual" ("overlapping consensus"), isto é, por um consenso incluindo todas as doutrinas filosóficas e religiosas opostas que podem persistir e atrair adeptos numa sociedade democrática constitucional mais ou menos justa (RAWLS, 1992, p. 28).

O que se pretende é construir um conceito de justiça que seja independente (*freestanding*), porém relacionado com as doutrinas abrangentes que compõem a comunidade, quer sejam religiosas ou filosóficas. Isso se dá porque, numa democracia constitucional, existe um compartilhamento de princípios de reconhecimento recíproco de natureza política, apesar de divergências sobre o próprio conceito de boa vida.

Além de entender que essa divergência entre doutrinas será eterna, como se colocou acima, Rawls aponta outro fato: é que quando a sociedade inteira compartilha uma mesma doutrina abrangente, esta só pode ser mantida por um poder opressivo do poder estatal injusto. Portanto, a participação política dos cidadãos deve ser livre e voluntária (RAWLS, 2011, p. 43). Como resume Roberto Gargarella (2008, p. 230), essa concepção *freestanding* “deve surgir sendo capaz de "manter-se por si só". Isto é, deve mostrar-se como uma concepção independente de qualquer doutrina abrangente particular (o kantismo, o utilitarismo, o cristianismo etc.)”.

Juntamente com tais fatos que cercam a sociedade plural e democrática, está o conceito político de pessoa, que provê a base para o conceito *freestanding* da proposição rawlsiana. O conceito de pessoa (enquanto livre e igual) continua a mesma de TJ, mas o foco deixa de ser as capacidades morais que levam à razão prática, mas posição de cidadão do indivíduo (FREEMAN, 2003, p. 31). Mais do que em TJ, Rawls reitera em LP que tal concepção política de pessoa tem como marca ver que os indivíduos, além de possuírem atributos racionais, devem ser razoáveis. Ou seja, não basta somente verificar a capacidade que as pessoas possuem de inteligentemente atingir aos fins que se propõem (racionalidade); mas que, considerando-se igual aos outros, “se propõe a propor princípios e critérios que possam constituir termos equitativos de cooperação e quando se dispõem, voluntariamente, a submeter-se a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo” (RAWLS, 2011, p. 57).

Como esclarece Samuel Freeman (2003, p.31), o conteúdo da razoabilidade é revelado através do seu uso, não de forma apriorística, quando se atenta ao critério da reciprocidade, isto é, quando pessoas razoáveis desejam cooperar com outras pessoas razoáveis em termos em que estas possam razoavelmente aceitar. Não de forma desprendida de garantias de que os concidadãos façam o mesmo. Tal critério é desejável devido a outro fato importante ligado ao conceito político de pessoa: os *limites da capacidade do juízo (burdens of judgement)*. Rawls afirma que “é pouco realista – ou pior ainda, desperta suspeita e hostilidade mútuas – supor que todas as diferenças se originam somente por ignorância e da perversidade, ou de rivalidades por poder, *status* ou benefício econômico” (RAWLS, 2011, p. 69). Por conta dos limites da capacidade de juízo (*burdens of judgement*), cidadãos razoáveis tendem a reconhecer que são limitados e se esquivam de impor a veracidade das suas crenças em doutrinas abrangentes a outros concidadãos.

Nesse sentido, fanáticos que visam o fim de doutrinas abrangentes (ainda que razoáveis) discordantes e buscam que a totalidade da comunidade sigam seus valores através, inclusive, da coação, são desarrazoados. Rawls acredita que o conjunto de doutrinas razoáveis é o que dá suporte à estrutura institucional através de um consenso sobreposto. Como aponta Thomas Nagel (2003, p. 84), tal consenso não é um “bouquet” de crenças comuns às doutrinas, mas resulta de um compromisso de cada uma delas com uma concepção política *freestanding* que permite que todas elas possam coexistir.

Thomas Pogge (2007, p.35) relata que Rawls se ocupou em cuidar de uma possível crítica: alguém poderia argumentar que a ordem institucional oriunda de um consenso sobreposto pode se dar sem um consenso moral, mas através de um consenso aparente, mas que funcione estavelmente. Ou seja, quando uma maioria simplesmente tolera minorias, e estas aceitam os termos impostos a fim de sobreviverem politicamente. A essa forma de falsa tolerância, Rawls dá o nome de *modus vivendi*.

A primeira resposta de Rawls é que tal *modus vivendi* depende de circunstâncias fortuitas e de um frágil equilíbrio de forças (RAWLS, 2011, p.175). Já o consenso sobreposto resulta de um processo democrático demorado. Este se inicia com a aceitação, ainda que no contexto de um *modus vivendi*, de princípios democráticos em uma Constituição, que com o tempo tendem a modificar as doutrinas abrangentes pelo menos no sentido de elas aceitarem os princípios de uma Constituição liberal. Segundo

Rawls (2011, p. 193), esse “consenso constitucional” não é ainda devidamente amplo e profundo para ser chamado de um consenso sobreposto, aqui fundamentalmente se estabelece certos procedimentos eleitorais democráticos destinados a refrear os enfrentamentos políticos na sociedade; e garante certos direitos e liberdades políticas de forma básica.

Algumas forças, como o debate público entre as doutrinas abrangentes e o papel do controle de constitucionalidade, forçam a expedição de razões públicas por parte das doutrinas fazendo com que se atinjam concepções políticas mais amplas e inclusivas até que possa se construir um consenso mais profundo e amplo.

É nesse contexto de construção de um consenso sobreposto que se insere o presente trabalho. Este percurso é tortuoso e árduo. Mas a contribuição de Rawls, como será tratada, é no sentido de cumprir o ideal liberal trazido no início do presente tópico: garantir um maior espaço possível para o florescimento e convivência de visões abrangentes opostas. Por isso, as razões que baseiam discursos religiosos e seculares num ambiente público, bem como o conceito dessa esfera pública, serão discutidas a seguir.

3 TRATAMENTO DAS RAZÕES RELIGIOSAS E SECULARES NO LIBERALISMO POLÍTICO: BASES FILOSÓFICAS DA TOLERÂNCIA LIBERAL E DA LIBERDADE DE EXPRESSÃO.

Para que haja um ambiente tolerante num nível de justiça adequado, é que Rawls procura desenvolver sua ideia de *razão pública*. Esta está relacionada ao tipo de razões nas quais os cidadãos fundamentam seus argumentos políticos dentro de processos de construção de normas (coercitivas). Nesse sentido, como garantir que um parlamentar religioso não imponha sua visão desarrazoadamente sobre os demais cidadãos? Por outro lado, é proibido que agentes públicos possuam formação baseada numa doutrina abrangente religiosa? O liberalismo seria uma forma velada de secularismo que impõe que religiosos abandonem suas convicções se quiserem participar do fórum público?

O presente tópico visa buscar em Rawls algumas respostas para os pressupostos destes questionamentos. Porém, o maior intuito aqui é demonstrar que o tratamento dado às razões religiosas e seculares é equânime e aponta para um

fortalecimento de um consenso político sobreposto e, conseqüentemente, para uma ideia justa de tolerância.

Rawls (2011, p. 524) aponta que as razões públicas possuem alguns aspectos que a caracterizam: 1) elas se dão dentro de discussões sobre questões políticas fundamentais⁹; 2) não é destinada de igual maneira a todos. Dependendo se autoridade pública ou um cidadão comum, as exigências das razões públicas são diferenciadas; 3) o conteúdo de tais razões não se resumem a uma doutrina abrangente, mas por uma família de concepções políticas razoáveis de justiça; 4) as razões públicas se dão em discussões sobre questões fundamentais que originam normas coercitivas que devem ser aprovadas dentro de um processo democrático estruturado por um Direito legítimo; 5) os cidadãos devem, através do critério da publicidade, verificar “que os princípios derivados das tais concepções de justiça satisfazem o critério da reciprocidade”. Sendo assim, razões religiosas e seculares podem se dar livremente, sem eclusas morais inclusive, dentro de esferas não públicas. Mas se se quer ingressar no campo das razões públicas, é preciso que – para se atender o critério da reciprocidade – estejam imbuídas de preocupações dadas pela teoria liberal.

As razões tornam-se públicas quando estão inseridas nos contextos acima traçados, bem como são proferidas em discursos que sustentam valores políticos (RAWLS, 2011, p.538). Tais valores emanam da forma como pessoas razoáveis, que observam o critério da reciprocidade; enxergam os seus concidadãos como livres e iguais; e seus argumentos visam constituir consenso político que assegure, reflexivamente, seu próprio *status* de cidadão.

Um dos pontos básicos para a compreensão da proposta rawlsiana de razões públicas é a diferenciação entre o *fórum político público* e a *cultura de fundo*. Como colocado acima, a ideia de razão pública seria uma exigência somente do fórum público, não dos discursos inseridos na cultura de fundo. Esclarece Rawls que tal fórum pode ser dividido em três partes e que caberia (apesar de não o fazer precisamente) apontar mais detalhes de como seria o uso de razões públicas dentro de cada esfera. São elas: “o

⁹ Para Rawls, questões políticas fundamentais são aquelas que envolvem os seguintes assuntos: “os princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político: as prerrogativas do Legislativo, do Executivo e do Judiciário; o alcance da regra da maioria; os direitos e as liberdades fundamentais e iguais da cidadania que as maiores legislativas estão obrigados a respeitar, tais como o direito ao voto e de participação na política, a liberdade de consciência, de pensamento e de associação, assim como as garantias do Estado de direito”. (RAWLS, 2011, p. 268) Não se inclui aqui, p. ex., a discussão sobre princípios que regulam as desigualdades sociais e econômicas.

discurso dos juizes em suas decisões, em especial o dos juizes de um tribunal supremo; o discurso das autoridades públicas, sobretudo o dos chefes do Poder Executivo e dos legisladores; e, por fim, o discurso de candidatos a cargos públicos e de seus chefes de campanha” (RAWLS, 2011, p. 525).

Mas esse nível de debates (do fórum público) não se dá num contexto asséptico, neutro, mas imerso numa cultura de fundo. Rawls entende que esta envolve “a cultura de igrejas e associações de todos os tipos e de instituições de ensino de todos os níveis, em especial as universidades, as escolas profissionais, as sociedades científicas e outras” (RAWLS, 2011, p. 526). Entre o fórum político público e a cultura de fundo, há uma cultura política não pública que são representados pelos meios de comunicação (jornais, revistas, televisão, rádio etc). Elas ampliam valores e argumentos das doutrinas abrangentes que compõem a sociedade.

Nesse sentido, Paul Weithman (2006, p. 185) aponta que não houve tempo para Rawls trabalhar as implicações de tal separação do espaço público e cultura de fundo mais detidamente. Dá o exemplo que Rawls coloca no artigo “A ideia de Razão Pública Revistada” (que hoje está inserida no LP, nesta versão citada no presente trabalho) sobre as razões de Martin Luther King Jr. Apesar de elas se darem numa cultura de fundo, tiveram uma abrangência e divulgação incomuns (inclusive através da mídia). Weithman entende que Rawls deveria ter indicado que casos assim, apesar de se dar numa cultura de fundo, têm conotações e potencial do fórum político público.

Apesar das possíveis complicações da referida divisão, a ideia de *dever de civilidade* colocada por Rawls, de certa forma, busca atingir tais casos de enorme repercussão. Tal dever é destinado a todos os cidadãos que, de forma ideal, devem “conceber-se como se fossem legisladores e perguntar a si mesmos quais leis, sustentadas por quais razões, que satisfazem o critério de reciprocidade, eles pensariam se mais razoável aprovar” (RAWLS, 2011, p. 527).

Esse dever de civilidade não é jurídico, sob pena de se gerar incompatibilidades com a própria liberdade de expressão, mas um dever moral. Desta forma, “os cidadãos cumprem seu dever de civilidade e sustentam a ideia de razão pública fazendo o que podem para que as autoridades mantenham-se fiéis a ela” (RAWLS, 2011, p. 527-528). Nesse mesmo sentido, Kent Greenawalt (1988, p. 228) reconhece que as atividades políticas dos religiosos são saudáveis numa democracia liberal, mas suas razões necessitam de algum tipo de restrição interna a fim de prevenir

conexões desarrazoadas entre política e religião. Repita-se: as constrações aos discursos são de origem interna, morais, não de forma, com requisitos externos, jurídicos.

A relação entre razão pública e razão religiosa ganha mais robustez quando Rawls publica, em 1997, a já citada “A Ideia de Razão Pública Revisitada”. Neste escrito, Rawls apresenta uma mudança importante na primeira versão do LP, qual seja a relação entre as doutrinas abrangentes e a razão pública. Nesse contexto, é que Rawls se refere à ideia da *cláusula* (*proviso* na versão em inglês), como forma de trazer uma visão mais inclusiva da razão pública, com uma maior abertura às razões religiosas e seculares no fórum político.

Rawls coloca que razões religiosas e seculares (aquelas que não se enxergam como não religiosas) são irrenunciáveis pelos cidadãos e que podem compor as razões públicas e fórum políticos públicos. Mas, neste caso, deve-se entender que, apesar do conteúdo eminentemente religioso ou secular, tal razão deve ser proposta através de uma *concepção política*.

Ao ingressar no fórum público, as razões religiosas e seculares precisam atender a já citada *cláusula*, que exige que elas se revistam de uma *concepção política*. Rawls define tal concepção como:

Primeiro, seus princípios aplicam-se às instituições políticas e sociais básicas (a estrutura básica da sociedade). Segundo, podem ser formuladas de maneira independente de doutrinas abrangentes de qualquer tipo (embora possam, naturalmente, ser sustentadas por um consenso sobreposto razoável de tais doutrinas). Finalmente, podem ser elaboradas a partir de ideias fundamentais, vistas como implícitas na cultura política pública de um regime constitucional, tais como as concepções dos cidadãos como pessoas livres e iguais e da sociedade como um sistema equitativo de cooperação (RAWLS, 2011, p. 537).

As razões religiosas ou seculares, ao serem inseridas no contexto de um fórum público político, devem ter como alvo, primeiramente, contribuir para a melhoria estrutura básica; em segundo lugar, devem ser propostas de uma forma que abrangam outras doutrinas (ou seja, sejam compreensíveis por outras doutrinas), de forma que possa se “descolar” da doutrina da qual surja para fins politicamente almejados; e, terceiro, que leve em conta as ideias fundamentais de uma cultura política pública consolidada, como a concepção de pessoas livres e iguais.

A título de exemplo, imagine-se um caso no qual se discute sobre a possibilidade de ensino de conteúdo religioso em escolas públicas. Argumentos que

desrespeitariam a *cláusula* seriam aqueles descompromissados com uma concepção política. Nesse sentido, se um deputado religioso argumenta que, caso o Estado não ofereça ensino religioso, haverá uma situação de pecado e ofensa à vontade de Deus; ou se, por outro lado, um deputado neoteísta entenda que, já que Deus não existe, a religião é um conjunto de pessoas que sofrem delírios coletivos e não pode ser ensinada uma disciplina que tenha tal conteúdo nas escolas públicas, haverá, em ambos os casos, uma clara ofensa à *cláusula*.

Também tratando sobre a questão do ensino religioso ou da abolição da escravatura, Rawls entende que “é prudente, então, que todos os lados introduzam suas doutrinas abrangentes, religiosas ou seculares, a fim de abrir caminho para que expliquem uns aos outros como realmente suas visões realmente apoiam esses valores políticos básicos” (RAWLS, 2011, p. 551). Ou seja, falando do caso hipotético trazido, tanto o deputado religioso quanto o neoteísta, podem partir de suas visões particulares para um argumento no qual proponham uma razão que demonstre qual seria a escolha que melhor concretize o valor da cidadania, da tolerância, por exemplo.

Uma observação importante é que existe um debate que decorre desta construção do argumento da *cláusula*. Luiz Bernardo Araújo (2011, p. 92) resume alguns dos principais argumentos trazidos pelos autores que, após Rawls, discutem o tema. Tal debate se dá entre uma perspectiva mais restritiva (impõem maiores barreiras à razão religiosa ou secular no fórum público) e outra mais inclusivista (aos que procuram uma maior inserção da razão religiosa e secular). Um exemplo da versão restritiva seria Robert Audi (2000), e um autor da linha inclusivista seria Paul Weithman (2006). O presente trabalho não visa ingressar especificamente em tal controvérsia, mas se detém em apontar os méritos da construção rawlsiana.

E tal mérito está no inclusivismo adotado por Rawls quando afirma, por exemplo, que a exigência da *cláusula* “permite introduzir na discussão política, em qualquer tempo, nossa doutrina abrangente, religiosa ou não religiosa, com tanto que, no devido tempo, ofereçamos razões adequadamente públicas para apoiar os princípios e as políticas que se acredita que nossa doutrina abrangente sustente” (RAWLS, 2011, p. 537).

Desta forma, Rawls responde aos críticos que o acusam de pregar um secularismo velado, que seria concorrente das religiões. Ele busca distribuir a onerosidade da participação no fórum político público para todos os cidadãos, quer

pertençam a uma doutrina abrangente religiosa ou secular. Tal preocupação fica clara quando, ao tratar sobre as razões seculares, Rawls afirma que:

Uma característica central do liberalismo político é que ele trata todos esses argumentos da mesma maneira como trata os argumentos religiosos e, portanto, essas doutrinas filosóficas seculares não proveem razões públicas. Argumentos e conceitos seculares desse tipo pertencem à filosofia primeira e à doutrina moral e estão fora do domínio político (RAWLS, 2011, p. 543).

Desta forma, rompe com a ideia de que as doutrinas religiosas não podem exercer nenhum papel relevante na esfera pública. Por outro lado, entende que uma democracia constitucional liberal exige das doutrinas um comprometimento político, ou seja, não devem ser postas num sentido egoísta, violento e despreocupado. Em entrevista dada por Rawls, este reforça o caráter inclusivista de sua concepção de razão pública ao dizer que “as pessoas podem utilizar argumentos da Bíblia, se quiserem. Mas eu quero que elas vejam que também deveriam ofertar argumentos com os quais todos os cidadãos razoáveis poderiam concordar” (RAWLS, 1999, p. 619).

E para reforçar que a *cláusula* faz exigências internas - que estão mais relacionadas com a boa-fé daquele que oferta a razão pública, e de maneira mais suave com o conteúdo da razão - é que Rawls aponta que

Não há restrições ou exigências sobre como as próprias doutrinas religiosas ou seculares devem expressar-se. Não se requer, por exemplo, que estas doutrinas sejam logicamente corretas de acordo com determinados padrões, abertas à avaliação racional ou demonstráveis por meio de evidências (RAWLS, 2011, p. 549-550).

Nesse sentido, não há a exigência de uma determinada forma, p. ex., de adoção de uma oralidade, que se despoje de termos de sua doutrina, desde que se atente para as exigências morais da publicidade da razão.

Para os fins do presente artigo, importa, ainda, levantar algumas exigências que a razão pública faz às razões religiosas e seculares que são fundamentais para o fortalecimento da tolerância liberal e para a tutela da liberdade de expressão.

Por mais que, como já exposto, a ideia de razão pública não espera que ninguém negue sua convicção religiosa, filosófica ou moral, o liberalismo exige algo das próprias doutrinas. Rawls (2011, p. XXXVI) salienta que a doutrina liberal teve sua

origem histórica na Reforma Protestante e nos seus desdobramentos. Portanto, é uma questão de coerência histórica que as doutrinas (seus representantes e adeptos) renunciem *para sempre* a expectativa de mudar a Constituição com o objetivo de se estabelecer hegemonicamente, criando um contexto que assegure sua sobreposição institucional sobre as demais doutrinas.

Outra exigência, que tem o mesmo espírito do *dever de civilidade*, é destinada para a dinâmica entre os que proferem razões públicas e os seus receptores. Rawls entende que em tal atividade não se deve ver “as pessoas como socialmente situadas ou enraizadas de alguma outra maneira, isto é, como estando nesta ou naquela classe social ou neste ou naquele estrato de propriedade ou renda, ou como tendo esta ou aquela doutrina abrangente” (RAWLS, 2011, p. 572). Ou seja, deve-se eliminar as razões que gerem atitudes *ad hominem* no fórum público político, evitando que se rejeitem argumentos pelo simples fato da pessoa que está a dar suas razões seja adepta de determinada doutrina ou esteja inserida em certa condição social.

Tais exigências têm um motivo crucial para as próprias doutrinas: a aceitação de uma democracia constitucional garante sua própria existência. Rawls aponta que “a não ser endossando uma democracia constitucional razoável, não há nenhuma outra maneira equitativa de assegurar a liberdade de seus seguidores que seja compatível com as liberdades iguais de outros cidadãos livres e iguais razoáveis” (RAWLS, 2011, p. 547). Fora desse parâmetro, não condições de se proteger a liberdade de expressão e o que resta é apelar ao modelo hobessiano, já comentado, no qual a coerção faz com que os descontentes se adequem ao modelo político.

Alasdair MacIntyre (1988, p. 345) critica as tentativas liberais (como a de Rawls) no sentido de proporem um valor de tolerância neutro. Nesse sentido, o liberalismo (e a tolerância liberal, por sua vez) seria mais uma das tradições que - como outras tradições - possuem padrões próprios de justificação racional e possuem textos “autoritativos”. Considera, portanto, que a pretensa neutralidade, base da tolerância liberal, é ilusória.¹⁰

¹⁰ Sobre a crítica da neutralidade liberal, diz MacIntyre (1988, p. 346): “From the fact that liberalism does not provide a neutral tradition-independent ground from which a verdict may be passed upon the rival claims of conflicting traditions in respect of practical rationality and of justice, but turns out itself to be just one more such tradition with its own highly contestable conceptions of practical rationality and of justice, it does not of course follow that there is no such neutral ground.”

Sobre esta objeção, Álvaro de Vita ressalta que o liberalismo concebe a neutralidade em duas perspectivas: uma de *resultados* e outra de *justificação* (VITA, 2007, p. 291). O liberalismo não exige nenhuma neutralidade de resultados, ou seja, que o resultado da deliberação pública seja de tal nível que não se identifique com o conteúdo de uma doutrina abrangente presente na cultura de fundo, ou que não traga alguma limitação para outra doutrina qualquer. Se essa fosse a intenção do liberalismo, “um Estado liberal só poderia ser neutro nesse sentido se excluísse do alcance das decisões coletivas boa parte das questões controversas que dão sentido à existência de procedimentos equitativos de tomada de decisões políticas” (VITA, 2007, p. 291). Esclarece que a neutralidade liberal é de segunda ordem, ou seja, não é aquela que depende dos resultados de deliberações no fórum político público, num nível legislativo, mas se aplica para as justificações relacionadas com os pressupostos de fundamentos constitucionais.

Como forma de esclarecimento, Álvaro de Vita propõem o seguinte exemplo de neutralidade de segunda ordem:

As liberdades de consciência e de expressão, por exemplo, são candidatas fortes a valores neutros nesse sentido. Elas não são valores neutros se por isso se entender que todas as pessoas, de todas as culturas e tradições morais, as reconhecerão como tais. Mas são neutras no único sentido que importa ao ideal liberal de legitimidade política: se divergimos sobre qual é a religião verdadeira, e sobre os ideais morais e políticos que julgamos importante exprimir a outros, essas duas formas de liberdade (entre outros valores também qualificados como neutros) se constituem na única base possível para um acordo razoável sobre os princípios que devem reger nossa vida em conjunto (VITA, 2007, p. 291-292).

Resumindo, a norma da neutralidade liberal não exige uma justificação dos resultados da deliberação política que contenha elementos que contemplem a todas as doutrinas. Até porque, na prática, existe o que Rawls chama de doutrinas não razoáveis que negam, por exemplo, a liberdade de expressão para doutrinas rivais. Se os resultados tivessem que ser neutros, as pretensões intolerantes de tais doutrinas deveriam ser normatizadas juridicamente, por exemplo. Voltando ao exemplo, Álvaro de Vita coloca que o que neutralidade liberal requer “é que seja possível justificar a validade do princípio em questão, no caso o de tolerância religiosa, de forma que não pressuponha a superioridade intrínseca de nenhuma concepção religiosa específica” (VITA, 2007, p. 292).

Thomas Nagel (2003, p. 75) aponta que o projeto de Rawls em LP é encontrar uma justificação para a liberdade de expressão e tolerância liberal que transcenda as exigências de autonomia e individualismo que outras correntes liberais adotam. Tornando mais claro, Rawls pretende que o LP seja compatível com ortodoxias religiosas. Desta forma, exigir uma neutralidade de segunda ordem, de cunho constitucional, é uma forma de *respeito* para com doutrinas que não creem, por exemplo, na autonomia humana - conceito kantiano que, num primeiro momento, mais agrada o próprio Rawls - como forma de justificar as instituições sob as quais todos devem viver. Garantir um *status* constitucional de igual cidadania para membros de doutrinas abrangentes eleva a tolerância a um nível de respeito, deixando de ser um mero insulto de uma maioria liberal-kantiana em relação aos dominados religiosos e seculares.¹¹

A tolerância não pode ser identificada como concretizada, finalizada, quando se tem um determinado sistema de regras jurídicas, códigos, mas quando se percebe o que Thomas Scanlon (2003, p. 189) chama de um *espírito de acomodação*. Este se mostra, primeiramente, num nível constitucional já trabalhado até aqui. Ainda que os resultados do fórum público político desprivilegie alguma doutrina, Scanlon aponta que a tolerância requer que lhes seja garantida, por exemplo, o direito ao voto, que ocupem cargos públicos, que sejam alvo de benefícios dos bens públicos abertos a todos como a saúde, educação e segurança. Além disso tudo, que lhes seja garantida a liberdade de expressão de suas razões.

Mas este espírito também deve estar num nível interno, relacionado a atitudes dos indivíduos para com seus concidadãos. Scanlon chama isso de *teste de papel tornassol*, e afirma que, na ânsia de promover sua visão de bem, não se deve exigir que o outro concidadão se abstenha de algo, antes de perguntar a si mesmo se não há outra forma de agir que demonstre mais respeito ao grupo discordante (SCANLON, 2003, p. 200). Isso faz com que se evite o uso do sistema penal, p. ex., como forma de restringir a liberdade de expressão de grupos rivais. Já que Rawls adota, como já apontado, uma visão mais inclusivista da razão pública, a abertura das vias de comunicação entre os grupos é o ponto essencial de uma democracia liberal tolerante.

¹¹ Para uma visão que trabalha a diferença entre a tolerância como insulto e como respeito, *vide* a obra. “Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics” de Rainer Forst (2014, p. 144-147).

Captando esse espírito de acomodação em Rawls, Daniel Dombrowski (2001, p. 117) sintetiza que pessoas religiosas deveriam ser encorajadas em aceitar a *cláusula* quando tratem de suas razões publicamente. Por outro lado, os liberais (no sentido de doutrina abrangente liberal) deveriam tolerar (no sentido de respeito) as razões razoáveis religiosas, ou seja, aquelas que fortaleçam a ideia de razão pública. Esta concepção de respeito mútuo faz florescer um ideal de tolerância e de liberdade de expressão que vai além de um *modus vivendi*, de um engodo, mas trata-se da única via de sobrevivência da equidade num contexto aonde o pluralismo é um fato social que nunca terá fim.

4 CONCLUSÕES

O LP tem o mérito de ter contribuído para o vislumbre de um modelo de tolerância mais abrangente. Sem as reformulações que foram apontadas na primeira parte do presente artigo, Rawls não conseguiria responder o desafio de como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis. Este é o anseio de qualquer democracia que precisa cultivar a tolerância e tutelar a liberdade de expressão.

A contribuição de Rawls para a tolerância liberal e liberdade de expressão está na sua tentativa de colocar uma forma de liberalismo que atraia a aceitação não somente de pessoas com visão individualista secular, dos céticos em relação à religião, mas dos cidadãos de fé, daqueles que historicamente já demonstraram ter condições de contribuir para o aprimoramento das instituições. Afasta-se dos propósitos das também existentes doutrinas não razoáveis (quer religiosas ou seculares) no seu intento de impor suas visões a todos os concidadãos sem a garantia, p. ex., da liberdade de expressão das doutrinas divergentes. Já que o desacordo razoável é característica *eterna* de uma cultura política democrática, as exigências do LP tornam-se garantias de que tal desacordo não gere um totalitarismo violento.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz Bernardo. John Rawls e a Razão Inclusiva da Razão Pública. *In Revista Dissertatio*. Vol. 34. p. 91-105. Pelotas: UFPel, 2011.

AUDI, Robert. **Religious Commitment and Secular Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BARRY, Brian. John Rawls and The Search for Stability. *In Ethics*. Vol. 105. N° 4. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

DOMBROWSKI, Daniel A. **Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism**. Albany: State University of New York, 2001.

FORST, Rainer. **Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics**. CRONIN, Ciaran (Trad.). Cambridge: Polity Press, 2014.

FREEMAN, Samuel. John Rawls – An Overview. *In* FREEMAN, Samuel (Ed.). **Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política**. Alonso Freire (trad.). São Paulo: Wmf Martins Fontes. 2008.

GREENAWALT, Kent. **Religious Convictions and Political Choice**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

NAGEL, Thomas. Rawls and Liberalism. *In* FREEMAN, Samuel (Ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

POGGE, Thomas. **John Rawls. His life and Theory of Justice**. Michelle Kosch (trad.). Oxford: Oxford University Press, 2007.

RAWLS, John. **Collected Papers**. FREEMAN, Samuel. (Ed.). Cambridge: Havard University Press, 1999.

_____. Justiça como Equidade: uma concepção política, não metafísica. *In Revista Lua Nova*. n° 25. p. 25-59. São Paulo: CEDEC, 1992.

_____. **Justiça como Equidade: Uma Reformulação**. KELLY, Erin (Org.). BERLINER, Claudia (Trad.). VITA, Álvaro de. (Rev. Trad). São Paulo: Matins Fontes, 2003.

_____. **O Liberalismo Político**. Álvaro de Vita (Trad.). São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2011.

_____. **Uma Teoria da Justiça**. Jussara Simões (trad.). Álvaro de Vita (Rev. da trad). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SANDEL, Michael. **Liberalism and the limits of justice.** Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

SCANLON, T. M. **The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

VITA, Álvaro de. **A Justiça Igualitária e Seus Críticos.** São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2007.

WEITHMAN, Paul J. **Religion and the Obligations of Citizenship.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.