

## O ARGUMENTO RELIGIOSO COMO PROMOÇÃO DA RAZÃO PÚBLICA LIBERAL, ABRANGENTE E INCLUSIVA

### THE RELIGIOUS ARGUMENT AS A PROMOTION OF LIBERAL, COMPREHENSIVE AND INCLUSIVE PUBLIC REASON

Victor Sales Pinheiro<sup>1</sup>  
Leandro da Silva Bertoncello<sup>2</sup>

#### RESUMO

O tema da razão pública é um dos pontos de partida inegociáveis da teoria política liberal contemporânea. Nesse contexto, o maior teórico dessa tradição, John Rawls, desenvolve a ideia de razão pública, passível de ser analisada em três fases: excludente, incluyente e ampla. Essa distinção mostra o caráter potencialmente excludente do liberalismo político que só albergaria doutrinas compreensivas liberais, excluindo quaisquer outras. Já Robert Audi propõe uma teoria da separação entre Igreja e Estado com três princípios centrais (libertário, igualitário e de neutralidade), sendo que o princípio da neutralidade deixa dúvidas sobre a possibilidade da sua aplicação, pois tende a uma postura oficial antirreligiosa. A partir da reflexão sobre essas teorias, este artigo tem como objetivo mostrar que o argumento religioso apresenta as considerações racionais de parte relevante da sociedade, não sendo, portanto, incompatível com a democracia. Chega-se ao resultado de que a religião é um bem humano fundamental na sociedade política, e que o argumento religioso apresenta uma alternativa às concepções morais subjetivas. Ainda, que as ideias excludentes não apontam para a proteção laica da liberdade de consciência e de crença dos cidadãos, mas para a admissão exclusiva de uma postura pública antirreligiosa.

**Palavras-chave:** religião; direito; razão pública; liberalismo; democracia.

#### ABSTRACT

The theme of public reason is one of the non-negotiable starting points of contemporary liberal political theory. In this context, the greatest theoretician of this tradition, John Rawls, develops the idea of public reason, which can be analyzed in three phases: exclusionary, inclusive and broad. This distinction shows the potentially exclusionary character of political liberalism that

<sup>1</sup> Professor da graduação e pós-graduação da Universidade Federal do Pará (UFPA) e do Centro Universitário do Pará (CESUPA). Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO). Graduado em Direito no Centro Universitário do Estado do Pará (CESUPA). Coordenador dos Grupos de Pesquisa (CNPq) “Tradição da Lei Natural” e “Razão Pública, Secularização e Lei Natural”. Universidade Federal do Pará - UFPA e Centro Universitário do Pará - CESUPA - Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1908-9618> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0416222855469529> E-mail: [vvspinho@yaho.com.br](mailto:vvspinho@yaho.com.br)

<sup>2</sup> Doutorando e Mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. Especialista em Direito Civil e Direito Processual Civil pelo Instituto de Desenvolvimento Cultural - IDC. Graduado em Direito pela Universidade de Caxias do Sul - UCS. Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS - Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2100-9859> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3399641740923895> E-mail: [bertoncello1977@gmail.com](mailto:bertoncello1977@gmail.com)

would only house comprehensive liberal doctrines, excluding any others. Robert Audi, on the other hand, proposes a theory of separation between Church and State with three central principles (libertarian, equalitarian and neutrality), and the principle of neutrality leaves doubts about the possibility of its application, as it tends to an official anti-religious stance. From the reflection on these theories, this article aims to show that the religious argument presents the rational considerations of a relevant part of society, and is therefore not incompatible with democracy. The result is that religion is a fundamental human good in political society, and that the religious argument presents an alternative to subjective moral conceptions. Still, that excluding ideas do not point to the secular protection of citizens' freedom of conscience and belief, but to the exclusive admission of an anti-religious public stance.

**Keywords:** religion; law; public reason; liberalism; democracy.

## 1 INTRODUÇÃO

Quando na relatoria da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 54, o ministro Marco Aurélio, do Supremo Tribunal Federal (STF), indeferiu a admissão no processo, na qualidade de “amicus curiae”<sup>1</sup>, de quaisquer entidades de orientação religiosa (MELLO, 2015, p. 141).

Nessa ADPF, tratava-se de analisar uma das questões reconhecidamente de maior importância social já apresentadas ao crivo do Supremo: a possibilidade jurídica do aborto de fetos anencéfalos. No seu voto pela procedência da ação, o ministro Marco Aurélio defendeu que as concepções morais religiosas deveriam ser excluídas da esfera pública:

Se, de um lado, a Constituição, ao consagrar a laicidade, impede que o Estado intervenha em assuntos religiosos, seja como árbitro, seja como censor, seja como defensor, de outro, a garantia do Estado laico obsta que dogmas da fé determinem o conteúdo de atos estatais. Vale dizer: concepções morais religiosas, quer unânimes, quer majoritárias, quer minoritárias, não podem guiar as decisões estatais, devendo ficar circunscritas à esfera privada. A crença religiosa e espiritual – ou a ausência dela, o ateísmo – serve precipuamente para ditar a conduta e a vida privada do indivíduo que a possui ou não a possui. Paixões religiosas de toda ordem hão de ser colocadas à parte na condução do Estado. Não podem a fé e as orientações morais dela decorrentes ser impostas a quem quer que seja e por quem quer que seja. Caso contrário, de uma democracia laica com liberdade religiosa não se tratará, ante a ausência de respeito àqueles que não professem o credo inspirador da decisão oficial ou àqueles que um dia desejem rever a posição até então assumida (BRASIL, 2020).

Ao final, no dia 12 de abril de 2012, o STF julgou procedente a ação, por maioria e nos termos do voto do ministro relator, para declarar que a interrupção da gravidez de feto anencéfalo não configurava crime previsto no Código Penal.

O voto do ministro Marco Aurélio buscou expor a vigente concepção laica de Estado. No entanto, as suas considerações sobre a laicidade avançaram na direção de uma antirreligiosidade.

Do ponto de vista do Estado, o objetivo da administração pública laica está em proteger a liberdade de consciência dos cidadãos; em razão disso, não compete ao Estado nem definir nem impor aos seus cidadãos uma concepção determinada do que seja bom, mas sim respeitá-lhes a liberdade e autonomia em suas decisões e condutas. Porém, transpondo esse princípio da laicidade, o ministro Marco Aurélio propõe que as concepções morais religiosas mantenham-se circunscritas à esfera privada.

A concepção de Estado laico abre margem, assim, a uma interpretação de razão pública e a um princípio de neutralidade que desconsideram as reivindicações políticas de parte relevante da população que se orienta por valores religiosos. Essa interpretação pressupõe a cisão do ser humano em duas categorias: a razoabilidade pública com conteúdos de política e direito, e a racionalidade privada na qual residem a ética e a religião. Mas, com isso, o ideal liberal de razão pública esvazia-se de argumentos representativos da sociedade pluralista, e ocasiona a radicalização do discurso político de grupos sociais que defendem pautas morais.

O objetivo deste artigo será analisar o caráter potencialmente excludente do liberalismo político, a partir das teorias de John Rawls e Robert Audi. De início, será apresentada a evolução do pensamento de Rawls, no sentido de uma interpretação mais ampla de razão pública. Após, será delineado o princípio da neutralidade proposto por Audi. Por fim, a exposição das críticas à interpretação excludente da razão pública rawlsiana mostrará suas consequências prejudiciais ao debate público.

## **2 DEMOCRATIZANDO E AMPLIANDO O DEBATE LIBERAL: DA RAZÃO PÚBLICA EXCLUDENTE À RAZÃO PÚBLICA INCLUDENTE E AMPLA**

O objetivo desta seção é demonstrar uma evolução no pensamento de John Rawls, o maior teórico liberal da contemporaneidade, no sentido de democratizar e alargar seu conceito central de razão pública. Para tanto, de forma sintética e nos estritos limites necessários para o fim precípua deste artigo, recapitulam-se algumas noções elementares de sua teoria política liberal, como pluralismo razoável, consenso sobreposto, posição original, véu da ignorância, sublinhando essa transformação conceitual da razão pública excludente à razão pública includente e ampla.

Considerada como um fato, sem ser julgada como sendo um bem ou um mal, a existência de uma sociedade cujos membros possuem cosmovisões distintas sobre temas fundamentais fornece à filosofia política o seguinte problema: de que modo garantir uma unidade entre os membros da sociedade se estes, em tantas e fundamentais questões, divergem radicalmente?

É como resposta a este problema que a noção de razão pública de Rawls deve ser contextualizada. Em termos gerais, esta noção se encontra no interior da teoria defendida por Rawls chamada de liberalismo político, e que pode ser resumida nos seguintes tópicos:

(1) É tomada como princípio a existência de um “razoável pluralismo”, o que quer dizer que se reconhece a existência de uma pluralidade de concepções políticas e morais (que Rawls denomina de “doutrinas abrangentes”), que podem razoavelmente ser defendidas.

(2) Uma vez que os princípios destas concepções são radicalmente distintos e dificilmente são passíveis de serem cedidos por aqueles que partilham destas concepções, é preciso que as decisões sobre fundamentos constitucionais essenciais e noções básicas de justiça sejam realizadas em um nível distinto daquele no qual as doutrinas abrangentes se situam, para que possa existir um consenso entre aqueles que partilham de diversas doutrinas abrangentes;

(3) A alternativa mais razoável para efetivar esta deliberação em um nível superior ao das doutrinas abrangentes é proposta por Rawls como sendo o liberalismo político, uma concepção de justiça estritamente política. Segundo essa alternativa, os cidadãos devem discutir estas matérias de justiça básica e fundamentos constitucionais em termos que sejam passíveis de ser compreendidos por todos os cidadãos e baseados em uma concepção política razoável, passível de ser aceita sem o apelo a convicções morais ou religiosas. Portanto, essa alternativa apresenta dois méritos principais: (a) pode receber a adesão de todos os adeptos de doutrinas abrangentes, por estar em um nível acima delas; e (b) constitui uma justa alternativa às doutrinas abrangentes e garante uma igualdade adequada entre elas, por permitir que nenhuma delas seja privilegiada arbitrariamente;

(4) Assim, mediante a discussão conduzida em termos tais como os propostos pelo liberalismo político, é possível alcançar aquilo que Rawls chama de “consenso sobreposto” (“overlapping consensus”). Somente uma deliberação pública que seja conduzida desta maneira consegue satisfazer o princípio de legitimidade, tornando legítimas as decisões tomadas em deliberação política.

O tema da razão pública é um dos pontos de partida inegociáveis da teoria política contemporânea, para começar a pensar a democracia e a jurisdição. Rawls desenvolve uma ideia de razão pública possível de ser reconstruída em três fases: (1) a fase do livro “Teoria da justiça”

(1971); (2) a fase do livro “Liberalismo político” (1993); e (3) a fase de um artigo importante acrescentado à nossa edição nacional do “Liberalismo político” e que lhe serve como uma espécie de introdução, intitulado “A ideia de razão pública revisitada” (publicado originalmente em 1997 na “Chicago Law Review”).

A divisão assim proposta parte de uma crítica relevante de John Finnis sobre o caráter potencialmente excludente do liberalismo político que só albergaria doutrinas compreensivas liberais, excluindo quaisquer outras doutrinas que não fossem as próprias doutrinas liberais (FINNIS, 2011, p. 256-276), como se o liberalismo político fosse uma doutrina política que só servisse àqueles que têm doutrinas liberais abrangentes.

No entanto, ao examinarem-se os traços constitutivos da obra de Rawls, parece que há uma interpretação errada da sua teoria que vem a ser muito mais o efeito social e político de um certo tipo de liberalismo político que se utiliza de Rawls para excluir doutrinas abrangentes não liberais.

As três fases dessa reconstrução correspondem a três tipos de possíveis razões públicas em Rawls: excludente, includente e ampla. O primeiro tipo é uma razão excludente, que rejeita doutrinas abrangentes morais e religiosas por alegar serem elas marcadas de um irreduzível pluralismo. O representante dessa concepção é Richard Rorty, para quem o argumento religioso é um bloqueador de discussão (RORTY, 1994, p. 1–6). Para ele, não se podem jamais alegar argumentos religiosos numa discussão qualquer porque eles interrompem a discussão, por serem intrinsecamente dogmáticos e injustificáveis, sendo exigidos argumentos não dogmáticos, suscetíveis de serem justificados pela dialética do debate, sobretudo na esfera pública. Todavia, Rawls não pensa assim, embora tenha sido interpretado nesses termos excludentes.

O segundo tipo é uma razão pública includente, que figura no livro “Liberalismo político” sobretudo. Por fim, o terceiro tipo é uma razão pública ampla, constante do texto “A ideia de razão pública revisitada” e da introdução da segunda edição de “Liberalismo político”.

Em “Uma teoria da justiça”, já está presente em desenvolvimento o conceito que será fundamental na segunda fase, na fase madura, quando então Rawls o reputará definitivo, que é o conceito de razão pública. Ou seja, Rawls desenvolve esse conceito desde a década de 1960, e ele já é prefigurado na noção de “posição original”, consoante o conceito de “véu da ignorância”, que postulam a igualdade e a reciprocidade como critérios para se conceber, racionalmente, os princípios de justiça de uma sociedade decente.

Em “Uma teoria da justiça”, Rawls não se refere à razão pública, mas trata do ideal de publicidade que, junto com o ideal de razoabilidade, é constitutivo do pensamento

contratualista. A ideia básica é a de que a coerção só pode ser exercida mediante o consenso dos subordinados, e que os subordinados precisam saber os termos em que são governados e aceitá-los porque esses termos são razoáveis, porque poderiam ter sido feitos por eles mesmos, quando agindo de forma desinteressada e equânime, isto é, não egoística.

Assim, uma sociedade bem ordenada e estável é aquela cujas instituições são marcadas por uma estrutura global que os cidadãos em geral aceitam por ser uma estrutura razoável e porque eles tiveram acesso aos seus fundamentos, que são públicos. Pela sua condição de publicidade, segundo Rawls (2015, p. 16), os princípios da justiça são o resultado de um acordo no qual todo cidadão conhece os princípios seguidos pelos demais.

Em “O liberalismo político”, Rawls reconhece que a sua concepção liberal da primeira fase era uma concepção abrangente, moral e metafísica, e que agora ele precisa conceber uma teoria estritamente política que valha também para os não liberais, já que uma teoria liberal é aquela que parte do pressuposto fático de um pluralismo razoável no qual constam, na sociedade, pessoas que não são liberais ou, sobretudo, que não abraçam aquela teoria moral abrangente do liberalismo que não é só político mas também moral.

Rawls menciona autores como Kant e Mill, por exemplo, autores do liberalismo abrangente, moral e metafísico. A teoria moral que desponta, nesta fase de amadurecimento do pensamento de Rawls, o construtivismo kantiano, alicerça a sua teoria política. Surge, portanto, a questão complexa de uma justificação kantiana da política independentemente da justificação kantiana da moral, que essa segunda fase do Rawls, uma teoria política e não metafísica, apresenta (RAWLS, 2000, p. 45-140).

O teórico americano precisa distinguir, claramente, a razoabilidade pública da racionalidade privada. Esta é uma forma de distinguir política e direito de ética e religião, mas sempre associando essas duas categorias entre si. A razoabilidade pública é a capacidade reflexiva que nós temos de pensar os termos justos e equitativos de uma relação social marcada pela igualdade ou “fairness” (equidade, equanimidade). Isso não se confunde, porém, com a nossa capacidade moral de estabelecer fins e os respectivos meios para a sua consecução na nossa vida privada.

Surge, então, uma distinção clara em Rawls entre a razoabilidade (que é pública), e a racionalidade (que é irredutivelmente privada e que Rawls considera ser filosoficamente relativa). Portanto, o relativismo filosófico no campo da moral para Rawls é irredutível e incomensurável — é o campo da própria racionalidade moral.

No texto “A ideia de razão pública revisitada”, Rawls utiliza-se do conceito de “proviso”. O que significa isso? Significa a aceitação clara de argumentos morais e religiosos

que são privados, não públicos, no debate público se, e somente se, eles forem acompanhados ou assistidos por razões de ordem pública, por mais incipientes e precárias que sejam.

A partir disso, é possível argumentar na esfera pública com base numa religião revelada se o argumento for complementado com razões públicas, uma vez que esse complemento seja solicitado pelos interlocutores. Com isso, Rawls articula a razão moral e religiosa privada com a razão pública, numa dimensão fronteira e dialética, que não deve ser considerada ambígua ou contraditória.

Ou seja, os limites desarrazoado/razoado e privado/público foram unidos pela ideia de razão pública democrática que inclui todas as razões, inclusive as privadas ou religiosas. Esse gesto inclusivo consome o ideal democrático do liberalismo, pois implica não excluir, de antemão, nenhuma razão do debate público, abrindo-se potencialmente para que todas as razões morais possam demonstrar a sua razoabilidade pública, mediante o expediente do “proviso”.

### 3 BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DO SECULARISMO

O debate sobre a razão pública excluir ou incluir argumentos morais e religiosos remete às guerras de religião que marcam o início da modernidade política liberal. Nesse contexto, precisamos remontar a certos fatos históricos, no intuito de explicitar em que medida o liberalismo político pode se trair, a si mesmo, se adotar uma concepção excludente de razão pública. Ou seja, as divergências morais e religiosas de uma sociedade não são resolvidas pelo silenciamento de uma ou outra concepção moral e religiosa da sociedade, a partir de uma suposta neutralidade do Estado laico. Ao contrário, é preciso democratizar o debate, abrangendo as razões públicas num debate que respeite o direito humano fundamental à liberdade religiosa e à participação política.

Um dos eventos principais para a separação entre Igreja e Estado foi a grande reforma promovida pelo Papa São Gregório VII, no século XI. Desde Carlos Magno, no século IX, era amplíssima a ingerência do poder estatal nas atividades religiosas. O rei era considerado uma pessoa santa e com direito a decidir sobre a organização da Igreja, a ponto de nomear e depor bispos. O imperador Henrique IV chegou a “depor” o mesmo Papa São Gregório VII que, por sua vez, combateu o autoritarismo imperial e declarou que a pessoa do rei era um simples fiel sem nenhuma função religiosa na hierarquia eclesiástica.

Com isso, reduziu a intromissão estatal que explorava a estrutura e a autoridade da Igreja para veicular interesses políticos seculares. A produção política e jurídica da Igreja evoluiu ainda para a compilação do direito canônico, entre os séculos XII e XIII, que ofereceu um

sistema de normas baseadas na lei natural, semelhante aos existentes hoje no direito positivo das nações democráticas e aos atuais sistemas internacionais de proteção dos direitos humanos.

Mediante critérios baseados na razão e na consciência, o direito canônico substituiu progressivamente as práticas decisórias costumeiras originadas das invasões bárbaras, como as vinganças de sangue e os ordálios de fogo e de água (WOODS JR., 2008, p. 179-182). Assim, podem-se localizar os inícios da distinção entre Igreja e Estado e da proteção dos direitos humanos em face do arbítrio estatal já na ação política da Igreja de limitação do poder do Estado, muito antes das revoluções liberais do século XVIII.

Atualmente, a distinção entre “era secular”, “processo de secularização” e “secularismo” importa para distinguir, de forma preliminar, três modelos básicos de relação entre Estado e religião (OLLERO, 2013):

(1) um Estado confessional, que professa uma religião oficial de maneira pública, sem necessariamente torná-la obrigatória aos cidadãos, como é o caso da Inglaterra Anglicana;

(2) um Estado aconfessional, não-confessional ou laico, que não confessa nenhuma religião, garantindo, assim, a liberdade religiosa dos cidadãos; e

(3) um Estado anticonfessional, laicista ou ateu, que considera a religião um mal a ser combatido, visando a libertar a sociedade da influência religiosa com medidas ativas de desclericalização, de redução ou neutralização da religião no âmbito político e social, como no caso da dos Estados oriundos das Revoluções Francesa e Comunista. Esses Estados promovem ativamente a laicização, removendo, por exemplo, todos os símbolos religiosos da esfera pública.

Por isso, numerosos autores distinguem laicidade de laicismo, sendo a primeira uma postura política de respeito e tolerância à crença religiosa, mesmo em sua dimensão pública e social, ao passo que a segunda seria uma postura hostil à religião, que visa a neutralizá-la ativamente, reduzindo-a a uma âmbito meramente privado e insignificante do ponto de vista público e político (SANTAMARÍA, 2013).

#### 4 NEUTRALIDADE COMO EXCLUSÃO EM AUDI

Robert Audi propõe uma teoria da separação Igreja-Estado e do equilíbrio adequado entre as considerações políticas e religiosas, e desenvolve uma metaética das razões seculares pelas quais os cidadãos com diferentes visões de mundo são motivados a apoiar propostas de leis e políticas públicas coercitivas nas democracias liberais.

No livro “Religious commitment and public reason”, Audi (2000) defende que não haja interferências mútuas entre os poderes governamentais e as organizações religiosas. Sua teoria refere três princípios centrais à mencionada separação que devem ser observados pelo Estado numa versão mais propriamente liberal de organização política, na qual a liberdade religiosa é um componente necessário para uma sociedade livre (AUDI, 2000, p. 32).

(1) Em primeiro lugar, o “princípio libertário” exige que o Estado permita a prática de qualquer religião, embora dentro de certos limites. Expressa uma tolerância que não aprova nenhuma religião em particular mas reconhece a liberdade que os cidadãos têm de seguir qualquer orientação religiosa; ainda, reconhece o dever negativo do Estado no sentido de não interferir nessa liberdade.

(2) Pelo segundo princípio, o “princípio igualitário”, o Estado não deve dar preferência a uma religião em detrimento de outra. Trata-se do cumprimento de uma imparcialidade que não apenas rejeita o estabelecimento de uma religião oficial pelo Estado, mas que também impede eventuais privilégios concedidos a membros de uma instituição religiosa.

(3) Em terceiro lugar, o “princípio da neutralidade” expressa que o Estado não deve nem favorecer nem prejudicar instituições ou pessoas apenas pelo fato de serem religiosas. Esse princípio ostenta uma dupla dimensão que requer neutralidade não só perante as diversas religiões, mas também entre o religioso e o não religioso.

Ao explicar o critério do princípio da neutralidade, Audi enfatiza que o Estado não deve ter preferências por práticas religiosas. Deve, em vez disso, garantir a proteção dos indivíduos não religiosos e abster-se de imposições antidemocráticas sobre eles. O seu objetivo é manter igual nível de direitos e de exercício desses direitos tanto para as pessoas e associações religiosas quanto para as que não o sejam. A falta de neutralidade estaria no favorecimento, pelo Estado, de concepções religiosas, situação que provocaria alguns problemas.

(i) Num Estado que não se vinculasse ao princípio da neutralidade, um grupo religioso majoritário teria mais facilidade em dominar politicamente, fazendo prevalecer os seus interesses em especial nas ações governamentais conexas às considerações da fé. (ii) A polarização do governo também pode resultar das discordâncias religiosas quanto à disputa por benefícios legais e políticos pelas diversas instituições confessionais. (iii) Outro possível problema estaria na propensão de o Estado influenciar as ações de igrejas e outros grupos religiosos desejosos de receber favorecimento oficial. Uma possibilidade apresentada de quebra de neutralidade seria a de o governo oferecer dedução de impostos para pessoas cujos filhos frequentem escolas particulares confessionais e não conceder o mesmo tratamento àquelas cujos filhos frequentem escolas particulares desvinculadas de orientação religiosa.

Por sua vez, ainda na linha da cogitação de Audi, as igrejas também não devem interferir no governo. Entende ele que o papel adequado para as igrejas numa política democrática consiste em seguir o “princípio da neutralidade política eclesiástica”: as igrejas comprometidas com a cidadania e em conformidade à sociedade liberal devem abster-se de apoiar leis e políticas públicas que cerceiem a conduta humana em matérias religiosas ou de outras liberdades básicas (AUDI, 2000, p. 46).

A preocupação com a neutralidade alcança também os cidadãos comuns que, mesmo não sendo oficiais do governo, sejam politicamente ativos e orientados por convicções religiosas. O autor identifica aqui o crescimento do “fundamentalismo religioso”. Essa tendência seria nociva à democracia por afetar o equilíbrio entre as considerações religiosas e seculares.

Em livro mais recente, “Democratic authority and the separation of church and state” (2011), Audi esclarece que o princípio da neutralidade não implica indiferença do Estado para com a religião, nem impede que em algumas circunstâncias as organizações religiosas venham a se beneficiar de ações governamentais. Aqui é mencionado o exemplo do ensino da biologia evolucionária nas escolas públicas, que pode ser obrigatório ainda que os pais de alguns alunos requeiram, com base no direito à liberdade de consciência e de crença, que seus filhos estudem somente o chamado criacionismo. Embora não caiba ao Estado patrocinar hostilidade contra a religião, isso também não significa deixar de ensinar uma teoria científica amplamente aceita mesmo que contrarie os ensinamentos religiosos. Do mesmo modo, a neutralidade não implica a recusa da inclusão de doutrinas religiosas no currículo escolar, ou que seja ensinado sobre religião do ponto de vista histórico ou sociológico (AUDI, 2011, p. 48-50).

Após, o autor diz não acreditar que as razões adequadas necessitem ser partilhadas por todos, mas apenas que sejam acessíveis a adultos racionais, com base em fatos aos quais eles tenham acesso por meio da sua capacidade racional natural. Caso esse requisito seja atendido, é de esperar que as pessoas tendam à concordância com leis ou políticas públicas coercitivas. Assim, defende que o princípio da razão secular não descarta a importância das razões religiosas, mas requer que elas não sejam as únicas motivações para a conduta coercitiva (AUDI, 2011, p. 70-72).

Audi responde às críticas dos que o acusam de expor uma visão exclusivista. Defende-se dizendo que as razões religiosas não devem ser excluídas, mas acompanhadas de argumentos seculares, tal como interpretamos a razão pública inclusiva e com “proviso” em Rawls. Com efeito, em “Religious commitment and public reason”, consta a ideia de que as razões seculares devem ter um peso maior nas decisões sociopolíticas, em especial quando se tratar de medidas

coercitivas, pois os cidadãos não seriam ressentidos por coerções cujos motivos compreendessem e as quais praticariam autonomamente caso informados dos seus critérios racionais. Entende o autor, por outro lado, que se uma pessoa for coagida a agir, mesmo que essa ação seja sua obrigação, se as motivações consistirem num conhecimento esotérico que só pessoas iniciadas possam compreender, como uma revelação, haverá ressentimento e a coerção produzirá alienação (AUDI, 2000, p. 67).

A principal crítica vem de Nicholas Wolterstorff (2012, p. 11-40), que a inicia questionando a obstinação dos teóricos exclusivistas com a necessidade de razões serem apresentadas publicamente para a defesa de reivindicações políticas. Ou seja, pergunta ele por que os cidadãos não poderiam manifestar suas propostas unicamente a partir das suas persuasões íntimas sem ter de certificar-se de que as razões para apoiá-las seriam aceitas por todos os demais cidadãos racionais. O foco aqui é o chamado “argumento do respeito”, ou seja, a consideração pela liberdade e igualdade dos demais cidadãos.

Outra linha de argumentação exclusivista é a que se centra na coercitividade: Wolterstorff discute igualmente o porquê de as razões para uma coerção legislativa deverem necessariamente ser disponibilizadas aos cidadãos. Para ele, razão não implica consenso, e pessoas racionais e informadas tenderão a discordar sobre questões complexas como a legislação coercitiva. As doutrinas compreensivas, de qualquer modo, influenciam o juízo que as pessoas fazem sobre o que venha a ser racional e, portanto, moldam os juízos sobre as razões morais seculares (esquema de Audi) e sobre as concepções de justiça (esquema de Rawls). A expectativa de racionalidade dos cidadãos resultaria, assim, frustrada devido à falta de fundamento para que as doutrinas compreensivas nas quais eles acreditam sejam postas de lado com vistas a um imaginado consenso sobre a moralidade secular baseado na “razão humana comum”.

Dentre os princípios arrolados por Audi para a separação de Igreja e Estado, o princípio da neutralidade parece não apontar para o caminho prometido de que a liberdade de religião seja um valor central a ser efetivamente preservado nas democracias liberais. A sua explicação deixa dúvidas sobre a possibilidade mesma de aplicação desse princípio.

O raciocínio de Audi, apesar de mencionar a neutralidade entre o religioso e o não religioso, parte da hipótese de o Estado mostrar indevida preferência por instituições religiosas enquanto tais, o que ofenderia a liberdade de os cidadãos rejeitarem visões religiosas, quando então o princípio em tela funcionaria como proteção contra o tratamento favorável ao religioso em detrimento do não religioso. Mas a situação contrária não é aventada.

Ou seja, parece que o eventual favorecimento estatal do não religioso em detrimento do religioso, e a consequente discriminação e rejeição dos valores e reivindicações dos cidadãos e instituições religiosas, não seria um problema para a liberdade de consciência e de crença numa democracia liberal. Mas se, na razão pública, houver duas posições antagônicas, uma religiosa e outra secular, e o Estado não puder manifestar preferência pela posição religiosa mas sim pela secular, haverá de fato uma postura oficial antirreligiosa. Não serão, neste caso, alcançados os mesmos direitos aos cidadãos religiosos e aos não religiosos.

Outra dificuldade está na exigência de que as igrejas se abstenham de apoiar ou combater conteúdos morais em matérias de leis ou políticas públicas, que possam afetar liberdades básicas. A pretensa neutralidade eclesiástica degenera na exclusão da razão pública de bens humanos fundamentais que são caracteristicamente defendidos por organizações religiosas, como a vida e a família.

Se não for também das igrejas, a preocupação com as questões morais será pauta apenas da grande mídia, de movimentos políticos mais bem organizados e ativos, da propaganda e da cultura comercial, todos estes com pouco ou nenhum comprometimento para com o bem comum da sociedade, e sim para com interesses parciais e secundários.

Não há, portanto, neutralidade em impedir as propostas e críticas apresentadas pelas igrejas ou exigir que se limitem a bases teológicas, se as organizações seculares e antirreligiosas podem defender politicamente as suas ideias sem o ônus de provar a racionalidade e sociabilidade delas.

Já a atividade política dos cidadãos orientados por suas convicções religiosas é chamada por Audi de “fundamentalismo religioso” e tida como nociva à democracia. Porém, a palavra “fundamentalismo”, na definição do Dicionário Oxford, significa “a prática de seguir muito estritamente regras básicas e ensinamentos de uma religião”; não tem o sentido pejorativo associado ao fanatismo.

De qualquer modo, Audi (2000, p. 82) recomenda que, pela preservação do governo democrático e da liberdade religiosa, os cidadãos conscienciosos separem as considerações religiosas em campos de conduta puramente pessoal, e as políticas em campos de leis que afetem todos os cidadãos. Cabe aqui novamente a crítica quanto à fragmentação do agente moral dirigida a Rawls, apresentada acima.

O respeito à personalidade humana é central para a democracia, e o ressentimento causado pela divisão do conteúdo de consciência do indivíduo, além de ferir a dignidade humana, priva a sociedade política da apreciação de razões capazes de promover os direitos humanos, ainda que em sentido diverso do pretendido pelos ideólogos do liberalismo político.

O argumento religioso representa as considerações racionais de parte relevante da sociedade e pode obter, se não o consenso, a aprovação, pela maioria dos cidadãos, das suas consequências sociopolíticas. A democracia não é incompatível, portanto, com a divulgação e defesa de argumentos políticos religiosos nas mesmas condições admitidas às demais correntes políticas.

As posturas que negam a religião como bem humano fundamental costumam localizar a origem da consciência religiosa em algum aspecto irracional da mente humana, como o medo, o luto, a fantasia e a recusa da realidade. Pensadores antirreligiosos contemporâneos, ao negar a realidade objetiva da revelação cristã e estudar a religião como um mero produto da mente humana, tendem a reduzir a religião aos aspectos psicológicos que influenciam os juízos morais das pessoas crentes.

Segundo Moschella (2017, p. 123-146), a religião, para autores liberais como Dworkin, Leiter, Eisgruber e Sager, Schwartzman, Barry, Leiter, Nussbaum, Galston e Bou-Habib, é, em geral, subjetiva — relativa à avaliação e apreciação dos indivíduos e, se a religião tiver alguma dimensão objetiva, será um valor equiparável a qualquer outra crença moral e filosófica.

Os pensadores liberais defendem que o direito não deve proteger especificamente a religião, pressupondo, implícita ou explicitamente, que o valor superior que deve ser protegido pelo Estado, como princípio de justiça, é a autonomia individual, a liberdade de escolha e a busca dos próprios valores e compromissos, sejam eles quais forem, na medida em que não acarretem dano significativo e não consensual a outros. Ora, é essa premissa metaética do subjetivismo e relativismo religioso que subjaz à configuração liberal excludente.

Surge a questão de compreender a natureza racional da adesão de alguém a uma certa religião, a influência dessa adesão na visão de mundo e nas ideias da pessoa religiosa e como esse adepto de uma religião pode elaborar e expressar suas reivindicações com razoabilidade, visando ao florescimento humano e como base para as pretensões públicas de natureza política, legislativa e judicial. É possível concluir que a religião decorre da própria natureza humana racional, de uma capacidade inerente ao homem que envolve um senso de dever e de aperfeiçoamento pessoal e social.

## **5 RADICALIZAÇÃO E POLARIZAÇÃO POLÍTICA COMO CONSEQUÊNCIA DA RAZÃO PÚBLICA EXCLUDENTE**

Nesta sessão, analisamos uma das consequências políticas mais salientes da adoção de uma razão pública excludente. Por isso, primeiro apresentamos quatro críticas a essa concepção,

para, em seguida, postularmos uma hipótese da causa da radicação e polarização, de que resultam uma neutralização da dimensão dialética e política da razão pública.

É possível delimitar quatro críticas possíveis à interpretação excludente da razão pública rawlsiana. (1) A primeira, quanto à integridade do agente moral e político. Deve-se perguntar se é de fato possível cindir ou fragmentar a personalidade do agente moral quando ele está na arena pública; se não é melhor usar, como Habermas, a expressão do uso público da razão que é sempre moral, ainda que apresentada com finalidade política. A pessoa é a mesma, o agente moral é o mesmo e a sua razão é a mesma. É claro que ele vai abstrair certas características exclusivamente idiossincráticas e particulares quando se colocar na esfera pública. Mas isso não configura outra razão, nem uma outra personalidade. Isto é, a pessoa não se transforma por agir como cidadã, mas age sempre com um fundo moral e político, ao mesmo tempo. Isso porque a personalidade da pessoa humana se caracteriza por uma unidade, em que razoabilidade pública e racionalidade privada são fronteiriças. Por isso, John Finnis (2011, p. 125), que se destacou por evidenciar essa cisão no interior da teoria de Rawls, esclarece que um dos requisitos da razoabilidade prática é o bem comum, que é ao mesmo tempo moral e político.

(2) A segunda crítica diz respeito à justiça ou equanimidade na exclusão de argumentos compreensivos (morais e religiosos). Questiona-se: a concepção excludente é de fato justa? Ela é de fato “fair”, equânime, ou ela exclui argumentos compreensivos, morais e religiosos? Essa crítica é formulada por uma gama considerável de teorias políticas, dos mais variados espectros filosóficos, como democratas radicais, feministas, republicanos, liberais, teóricos da lei natural, todos considerando-se excluídos pela concepção de que as suas teorias políticas não teriam valor de razão pública e que, portanto, deveriam ser excluídas, tanto quanto os argumentos religiosos em geral.

Então quer dizer que a maior parte da sociedade está excluída do debate público. Mas isso é democrático? O princípio majoritário não valeria também neste caso específico de exclusão geral? Aqui, a teoria liberal evidencia uma fragilidade e um potencial antidemocrático.

Essa crítica foi tratada, de modo pioneiro, por Habermas, o qual reconheceu o ônus que foi imposto aos cidadãos religiosos, em proveito dos cidadãos seculares, de ter que traduzir as suas razões na esfera pública, porque a linguagem “standard” da sociedade política em geral é a linguagem secular.

Nesse contexto, a linguagem religiosa precisaria ser traduzida, e não o contrário, o que implicaria uma desigualdade enorme entre cidadãos religiosos e seculares. Os religiosos alegam que movimentos democráticos como os abolicionistas e os de defesa dos direitos civis nos Estados Unidos valeram-se de argumentos de inspiração claramente religiosa. Martin Luther

King Jr. escreveu a famosa “Carta da Prisão em Birmingham”, com base na teoria da lei natural de Santo Tomás de Aquino, segundo a qual uma lei humana justa é a que está em harmonia com a lei moral ou lei de Deus e que eleva a personalidade humana, argumentos com os quais combateu a segregação racial.

Ninguém cerceou esse discurso simplesmente por ser de teor religioso, quando foi apresentado na forma de razão pública, conduzindo ao reconhecimento dos direitos civis, de forma semelhante ao que havia ocorrido na abolição da escravidão. Hoje essas ideias de Martin Luther King Jr. são patrimônio da razão pública norte-americana e ocidental em geral.

(3) A terceira crítica é quanto à dogmatização consubstanciada na absolutização antidemocrática da Jurisprudência Constitucional e na imobilização do debate público como sistema epistemologicamente fechado. A consequência da razão excludente é exatamente a dogmatização, como se deu na decisão do caso *Roe v. Wade* de 1973, a grande decisão favorável ao “direito de escolha” com base no direito à privacidade, pela suprema corte americana.

Essa dogmatização se verifica também em outras decisões da Suprema Corte. Atualmente, nos meios jurídicos acadêmicos e profissionais do Brasil, o conhecimento sobre os temas relevantes relacionados ao direito e à justiça define-se restritamente pelas decisões do STF, numa lógica binária: “Se o STF decidiu, está decidido; se não decidiu ainda, não nos cabe, a nós, discutir a matéria, mas sim esperar pela decisão do STF”.

Com isso, esses ambientes privilegiados esvaziam-se das discussões sobre questões polêmicas que deveriam enfrentar como desafios intelectuais de uma sociedade altamente fragmentada e complexa, cujo pluralismo invade até as filosofias e teorias. Há, então, uma dogmatização do STF.

Outro resultado da razão excludente é a imobilização do debate público, como num sistema epistemologicamente fechado de uma teoria jurídica que tem os seus pressupostos, que tem os seus agentes protagonistas, mas que é fechada numa única possibilidade que, uma vez decidida, imobiliza o debate. Quanto tempo essa imobilização dura, não se sabe. Talvez, até a próxima decisão do STF.

(4) Por fim, a quarta e última crítica possível: a de uma indeterminação radical. A razão pública não nos fornece critérios suficientes para determinar, em casos difíceis sobretudo o que é ou não razão. Aqui, encontra-se num nível metateórico. Não se trata de debater nenhum caso. Se o debate começasse, a primeira coisa que precisaria ser questionada seria a própria possibilidade de o caso em questão ser debatido. Trata-se, portanto, da exclusão “a priori” de certos argumentos, à revelia de sua verdade.

Ou seja, não se investiga a verdade da concepção, mas sim a sua politicidade, a sua publicidade ou a sua razoabilidade. As divergências em torno do âmbito que a razão humana comum abrange torna claro que o princípio de legitimidade na teoria de Rawls, longe de ser um princípio estritamente político, pressupõe certa filosofia da razão prática.

O problema que aí se encontra, e que demonstra certa arbitrariedade na exclusão de Rawls das doutrinas abrangentes, é que o autor não fornece os critérios pelos quais julga que uma tese seja aceitável em termos de razão comum e que, portanto, deva ser aceita na deliberação pública. Tampouco fornece os critérios pelos quais ele julga que uma tese seja inaceitável em termos de razão comum, e portanto deva ser rejeitada no debate público. Isto gera o problema de que certas posições serão excluídas do debate público sem que os critérios dessa exclusão possam ser apreciados.

Qual é o resultado, então, dessa interpretação excludente da razão pública? Certos grupos se sentem excluídos, impotentes e incapazes de participar da razão pública. Foram isolados supostamente ou se sentem isolados e, com isso, se enclausuram em nichos herméticos. Com base em estudos sociológicos, Robert Talisse (2005) considera que os movimentos ideológicos silenciados do debate público, quando finalmente vêm à tona para participar dele, não se apresentam pacificamente, mas com ressentimento e hostilidade, porque tinham sido excluídos. Essa exclusão os impediu de aprender com o debate e com o contraditório que a razão pública exige.

Como ficaram isolados, numa sociedade altamente fragmentada e sem mediação de razões públicas includentes, esses grupos agudizam a diferença radical entre eles, semeando rancor, raiva, ódio, ressentimento e hostilidade. Ou seja, não cultivam nenhuma razão que possa ser pública, mas multiplicam os preconceitos e caricaturas recíprocas, que aguçam a sua incompatibilidade política.

Em momentos em que se são convocados para um debate público, como numa eleição majoritária, a violência desses grupos se vulcaniza, ainda que se revista de formas supostamente políticas e institucionais, com argumentos aparentemente legítimos, mas que são, no fundo, marcados pela radicalização e polarização que o isolamento lhes causou.

Acreditamos que Talisse tem razão ao relacionar a radicalização do discurso político com o isolamento que o liberalismo excludente ocasionou para grupos sociais que defendem pautas morais. O que aconteceu com o ideal liberal de razão pública? Por ser restrito e excludente, essa interpretação esvaziou e neutralizou a esfera pública de todo conteúdo moral que a tornava participativa por todos os grupos que compõem a sociedade pluralista.

Assim, resta uma esfera particular radicalizada, polarizada, que, quando se volta ao debate público, já não procede em termos de razão pública. Procede em termos de clichês, “slogans”, xingamentos e propaganda. Isso quando se mantém na limitação institucional, quando não parte, outras vezes, para a violência física ou simbólica, propondo a eliminação do grupo que a ameaça, real ou ficticiamente.

Isso gera uma instabilidade radical, uma instabilidade em que os agentes e atores desconfiam da razão pública. Quem confia na razão pública hoje em dia? Quem é que não desconfia radicalmente de toda proposta político-ideológica? Quase todo o mundo. Confiar na razão pública parece ingenuidade, no contexto relativista que nega, a priori, o equacionamento dialético e político das razões morais.

## 6 CONCLUSÃO

A afirmação do direito à liberdade religiosa, assim como dos demais direitos de liberdades individuais, da igualdade política diante do pluralismo religioso e moral e da separação do Estado e Religião, são todos fenômenos decisivos do constitucionalismo liberal moderno, cuja complexidade e tensão ainda nos concerne.

Ora, o modelo do Estado laico, aquele que não confessa oficialmente nenhuma fé religiosa, permite que os cidadãos escolham ou recusem, por si mesmos, a religião. Porém, não raro surgem conflitos entre cidadãos e grupos sociais por motivos religiosos, que são judicializados e que desafiam os princípios políticos da laicidade do Estado e da proteção à liberdade de pensamento e de crença.

A orientação do ser humano para o bem envolve o reconhecimento de aspectos básicos do bem-estar, que Finnis denomina bens humanos fundamentais. Esses bens e os requisitos de razoabilidade prática são admitidos pela Nova Teoria da Lei Natural a fim de que se justifique a sua valorização pelo indivíduo e pela sociedade e a sua proteção por instituições políticas e jurídicas. São bens humanos fundamentais: vida, conhecimento, amizade, lazer, experiência estética, razoabilidade prática e religião. Eles explicam os motivos das ações dos indivíduos, e essas ações merecem ser praticadas enquanto se dirijam ao alcance desses bens.

Os bens humanos fundamentais possuem valor objetivo, algo que é correto ainda que as pessoas o desprezem e sintam-se adequadas com esse desprezo. Além disso, cada pessoa pode buscar diferentemente entre os bens fundamentais disponíveis e dedicar-se a cada um deles com diferentes intensidades. Mas a proteção desses bens pela sociedade é garantidora do bem comum, pois eles propiciam a realização humana. Se todos eles são necessários para o

florescimento humano, a religião é um bem a ser protegido pela sociedade, ainda que nem todos sejam religiosos, analogamente com a ideia de que o conhecimento deve ser protegido ainda que nem todos busquem o conhecimento.

Assim, para os autores da Nova Teoria da Lei Natural, a religião é um bem humano fundamental, uma vez que, para a pessoa religiosa, que aceita a realidade de um princípio divino, os atos da sua vida como um todo são ordenados ao motivo da religião. Inclusive a sua vida em sociedade e as suas preocupações para com o bem comum.

Na sociedade laica, ainda que não haja expectativa de que os membros do Estado compartilhem convicções e práticas religiosas, o reconhecimento da religião como um bem humano equivale a manter espaços sociais para que os cidadãos possam buscar as verdades em matéria de religião e viver de acordo com elas.

Mas isso não ocorrerá se o debate político for conduzido como se um resultado — seja de crença seja de descrença — desta busca for determinado de antemão. A correção de um resultado há de ser avaliada pelos indivíduos, pelas famílias, associações voluntárias e organizações religiosas e não pelo Estado.

A interdependência entre a razão e a revelação implica que os argumentos religiosos, baseados como são na razão natural e nos direitos humanos, não são plenamente sustentáveis caso se exclua da razão pública a verdade revelada. Importa, assim, rejeitar a proposta liberal de que a religião deva restringir-se à intimidade de cada pessoa, pois as verdades da fé constituem bases próprias para a atuação do fiel não apenas na sua vida íntima, mas no desempenho de seus papéis públicos e na assunção de responsabilidades perante o meio social no qual vive.

Isso não equivale a impor uma religião aos outros nem exigir que o Estado siga uma inspiração religiosa, mas reconhecer a razoabilidade do argumento religioso e apreciar as suas considerações, em especial quando estão em jogo temas caros à realização humana como o direito à vida, a proteção à família e a educação dos filhos.

A religião, assim, incide como um bem humano fundamental na sociedade política, e o argumento religioso enriquece os debates da razão pública na medida em que, dentre outros aspectos, apresenta uma alternativa às concepções morais subjetivas que reduzem a noção de bem e de mal a sentimentos passageiros e parciais, e em que identifica o bem comum como um princípio de ação moral absoluta no contexto social.

Ora, as ideias excludentes não apontam para a proteção laica da liberdade de consciência e de crença dos cidadãos, mas para a admissão exclusiva de uma postura pública antirreligiosa. Não há direito à liberdade quando o cidadão que identifica a verdade num ensinamento religioso

vê-se constrangido a ocultar a sua crença no ambiente público; não há fundamento razoável para pôr de lado “paixões religiosas” enquanto outras espécies de paixões podem ser reconhecidas como admissíveis apenas por não serem baseadas na religião.

## NOTA

1. O “amicus curiae” é alguém que, sem ser parte no processo, nele se manifesta oferecendo à corte informações de importância para a matéria em julgamento. A expressão vem do latim e significa “amigo da corte”. De acordo com a Lei n.º 9.882/1999, o relator do processo, se entender necessário, poderá permitir a audiência de “pessoas com experiência e autoridade na matéria”.

## REFERÊNCIAS

AUDI, Robert. **Democratic authority and the separation of church and state**. Oxford: Oxford University, 2011.

AUDI, Robert. **Religious commitment and secular reason**. Cambridge: Cambridge University, 2000.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 54. Voto do ministro Marco Aurélio (relator). Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/adpf54.pdf>>. Acesso em: 17 fev. 2020.

FINNIS, John. **Natural law and natural rights**. 2. ed. Oxford: Oxford University, 2011.

\_\_\_\_\_. Public reason and moral debate. In: **Reason in action**. Collected Essays. V. 1. Oxford: Oxford University, 2011.

LARMORE, Charles. Public reason. In: FREEMAN, Samuel (ed.). **The Cambridge companion to John Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 368-393.

MELLO, Patrícia Perrone Campos. **Nos bastidores do STF**. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 141.

MOSCHELLA, Melissa. Beyond equal liberty: religion as a distinct human good and the implications for religious freedom. **Journal of Law and Religion**, New York, v. 32, n. 1, p. 123-146, 2017.

OLLERO, Andrés. **Religión, racionalidad y política**. Granada: Editorial Comares, 2013.

---

RAWLS, John. **A theory of justice**: original edition. Reprint. Cambridge (MA): Belknap, 2015, p. 16.

\_\_\_\_\_. **Justiça e democracia**. Tradução por Irene A. Patemot. Seleção, apresentação e glossário por Catherine Audard. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Political liberalism**. New York: Columbia University, 1996.

RORTY, Richard. Religion as conversation-stopper. **Common Knowledge**, Durham (NC), v. 3, n. 1, p. 1–6, 1994.

SANTAMARÍA, F. **A religião sob suspeita**: laicismo e laicidade. São Paulo: Quadrante, 2013.

TALISSE, Robert. Dilemmas of public reason: pluralism, polarization, and instability. In: BROOKS, Thom (Ed.); FREYENHAGEN, Fabian (Ed.). **The legacy of John Rawls**. New York: Continuum Books, 2005.

WOLTERSTORFF, Nicholas. The paradoxical role of coercion in the theory of political liberalism. In: **Understanding liberal democracy**: essays in political philosophy. Oxford: Oxford University, 2012.

WOODS JR., Thomas E. **Como a Igreja Católica construiu a civilização ocidental**. São Paulo: Quadrante, 2008.

**Trabalho recebido em 31 de março de 2020**

**Aceito em 20 de março de 2021**