

LIBERDADE RELIGIOSA E A TEORIA DA JUSTIÇA EM JOHN RAWLS: REFLEXÕES SOBRE O CAMPO RELIGIOSO

RELIGIOUS LIBERTY AND THE THEORY OF JUSTICE IN JOHN RAWLS: REFLECTIONS ON THE RELIGIOUS FIELD

James Washington Alves dos Santos¹

Resumo: Este artigo tem como fundamento a discussão sobre a liberdade religiosa enquanto direito e de maneira direta precursor de outros direitos como o de liberdade de expressão e a igualdade perante a lei. Em decorrência disso salientamos a diferença entre a liberdade dos antigos em relação a dos modernos e colocamos em pauta a liberdade moderna enquanto direito pessoal e o efeito disso é a disseminação das crenças religiosas em detrimento das possíveis tentativas de monopólio. Assim o justo seria termos uma sociedade que na medida em que busca e liberdade com igualdade, estabeleceria princípios de justiça que estariam em conformidade com uma não discriminação de crenças, num estado laico que defenderia a livre expressão de culto e a princípio estabeleceria um véu de ignorância sobre as disparidades sociais. Buscando então estruturar esta discussão, fizemos uso da pesquisa bibliográfica tentando abordar temas como: liberdade religiosa, teoria da justiça em John Rawls e a relação destes temas com o campo religioso.

Palavras-Chave: Liberdade; Religião; Justiça.

Abstract: This article is based on the discussion of religious freedom as a right and a direct precursor of other rights such as freedom of expression and equality before the law. As a result, we emphasize the difference between the freedom of the ancients in relation to that of the moderns and we put modern freedom as a personal right on the agenda and the effect of this is the dissemination of religious beliefs to the detriment of possible attempts at monopoly. Thus it would be fair to have a society that, insofar as it seeks and liberates with equality, would establish principles of justice that would be in conformity with a non-discrimination of beliefs, in a secular state that would defend the free expression of worship and in principle establish a veil of ignorance about social disparities. In order to structure this discussion, we made use of the bibliographical research trying to approach themes such as: religious freedom, John Rawls' theory of justice and the relation of these themes to the religious field.

Keywords: Freedom; Religion; Justice.

Artigo recebido em 01/10/2017. Aprovado em 09/04/2018.

¹ Doutorando em Ciências Sociais pela UNESP, Araraquara. james.was@hotmail.com



Introdução

Começarei por explicitar que os debates referentes à justiça distributiva referenciada pela teoria de John Rawls (e seus debatedores), elevam a discussão para um nível de abstração que aponta para análises de aspectos mais amplos, sem perderem a ligação com as instituições sociais e suas formas de operação. Dito isto, o desafio que temos é o de ligar este conjunto teórico à análise das instituições religiosas, tentando extrair a relação existente entre liberdade religiosa e o debate sobre justiça distributiva.

Para Rawls (1997, p. 4), “a justiça é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento.” Desta maneira as teorias devem ser rejeitadas por mais bem formuladas que sejam se mentem, assim como as instituições devem ser abolidas se seu resultado final for a injustiça social. Contudo, abre-se aqui uma exceção: haveria espaço para injustiça, ou seja, para o tratamento discriminado de pessoas, caso tenha que se evitar um evento caracterizado como uma forma de injustiça ainda maior. Por este motivo a teoria de Rawls busca não aceitar negociação diante dos conceitos de verdade e justiça.

Seu posicionamento é contrário à teoria utilitarista, que se coloca como uma alternativa que defende a ação útil como a melhor ação, a ação correta. Este termo foi utilizado pela primeira vez por Jeremy Bentham (em carta endereçada para George Wilson em 1781). Depois disso o termo foi usado por Stuart Mill em sua obra *O Utilitarismo*, de 1861, até que surgiu sua variante em 1958 com Anscombe, que usou a expressão: “*consequencialismo*” (MACIEL, 2013). Num primeiro momento (com Bentham e Mill), o termo referia-se respectivamente ao agregado de prazeres, depois de diminuído o sofrimento de todos os indivíduos, aparecendo assim uma espécie de prazer líquido que seria a base para a felicidade (BENTHAM, 1979). Este também incluía os aspectos quantitativos e qualitativos do prazer (MILL, 2000). Após a adoção do termo consequencialismo (com Anscombe), passou a designar a defesa da máxima promoção da felicidade. No mais, cabe lembrar que esta lógica se contrapõe a ideia de justificação de máximas absolutas ou mesmo a definição de uma teleologia (busca de fins últimos) para a qual os arranjos sociais deveriam se direcionar, proposta esta defendida por Rawls.



A partir destas considerações o que temos é o desafio de trabalhar com aquilo que Rawls chamou de *princípios de justiça*. Para isso será necessário tomar como pressuposto que a sociedade é um arranjo associativo de pessoas que dispõem de relativa autonomia e que conhecem as regras sociais (normas e valores coletivos) ditos como elementares e as obedecem na maior parte do tempo. Isso também implica num equilíbrio de interesses que perpassa a distribuição de benefícios. Neste tocante as mais variadas instituições têm um importante papel e as religiosas não passariam ao largo disto.

Um dos princípios trabalhados por Rawls dentro do debate sobre justiça é a questão da liberdade. Se for fazer um breve levantamento histórico de como esta se configurou na história brasileira, por exemplo, podemos dizer que foi admitida com restrições a partir da constituição de 1824, que ainda oficializava o catolicismo como religião do Império, mas permitia o culto doméstico ou particular nas casas para os protestantes. Desta forma a liberdade religiosa se mostrou como uma das liberdades que tardiamente foram asseguradas às comunidades protestantes históricas, pelo menos no contexto brasileiro, pois na Europa as lutas por direitos já haviam começado desde a primeira metade do século XV, com Luteranos, Calvinistas e Batistas. Posteriormente a partir da constituição de 1889, os pentecostais nas primeiras décadas do século XX (com a Congregação Cristã do Brasil em 1910 e a Assembleia de Deus em 1911) estavam juridicamente em pé de igualdade com as comunidades católicas no Brasil (SANTOS, 2012). Desta forma, gradativamente através das constituições e das declarações de direitos, a liberdade de crença e de culto foi consagrada na esfera do direito. Com isso as orientações religiosas com suas respectivas práticas possibilitaram uma conjuntura pluralista em termos de religião não só no Brasil com em todo o Ocidente.

Em termos gerais podemos definir a liberdade religiosa como a possibilidade jurídica de exercício dos ritos, dentro de determinado limite, que seria de maneira objetiva o respeito ao exercício de culto das outras denominações e matrizes religiosas. Questionamos a partir disso o que vem a ser a liberdade religiosa dentro de um panorama pluralista (e não rigorosamente sincrético²) e como as práticas religiosas podem ser definidas diante da questão da liberdade de culto e de crença. O nosso objetivo com esta abordagem é mostrar quais princípios devem ser aceitos em uma *sociedade bem ordenada* quanto às práticas

² Entendemos por pluralismo a diversidade de referências religiosas o que não é igual ao sincretismo que postula a mistura de referências culturais.



religiosas e se existem limites a estas referidas práticas. É importante mencionar que o artigo em questão tem como base as teorias estudadas na disciplina sobre Justiça Distributiva e também os debates efetuados em vista da comemoração dos 500 anos da Reforma Protestante (que foi celebrada no dia 31 de outubro de 2017). No entanto se pretende apenas iniciar uma discussão que abrange principalmente a noção de liberdade ligando-a com as teorias de Rawls em contexto social pluralista.

O objetivo principal deste texto é a identificação dos princípios que orientam a coexistência de posições e crenças religiosas. O argumento é que as considerações sobre as práticas religiosas e sua função moral devem ser aqui explicitadas e em seguida conectadas a questão da concorrência por espaço no campo religioso. Disso resulta um desafio que é aplicar princípios de justiça em um contexto que se evidencia a possível concorrência por espaço e importância sociais na esfera da religião.

1. Fundamentos da religião e da liberdade religiosa

Segundo Émile Durkheim (2009), uma *igreja* seria caracterizada pelo agregado de membros de uma comunidade religiosa, não sendo apenas um fato numérico, mas tendo dentro de si principalmente os fundamentos de um comportamento moral (neste sentido é também uma religião). Diante disso, o que ele chama de religião teria enquanto fenômeno social dois elementos fundamentais: as *crenças* (que são representações) e os *ritos* (que expressam por meio de ações a representação desta religião). A questão interessante a ser frisada é que comumente vemos a religião (institucionalizada principalmente), se valer para a justificação de suas representações dos chamados pares de oposição. O mais frequente deles é a dicotomia entre *sagrado* e *profano*. No entanto os pares de oposição estão muitas vezes ligados às práticas de legitimação de uma crença própria em detrimento de outras. Esta classificação (sagrado/profano), por muitas vezes impede, visto as lutas internas e as disputas por espaço no meio religioso que tenhamos uma doutrina abrangente razoável sobre a liberdade religiosa em contexto pluralista.



A fé religiosa passou a existir num campo de escolhas que inclui várias formas de objeção e rejeição; a fé cristã existe em um campo em que há também um amplo leque de outras opções espirituais. Porém a história que nos interessa não é simplesmente uma história de declínio, mas também de uma nova determinação do lugar do sagrado ou do espiritual em novas formas, e para novos modos de existência tanto na relação com Deus quanto fora dela

(TAYLOR, 1998, p. 513)

A questão é que os “*novos modos de existência religiosa*” geram diferenças que se expressam nas representações, mas principalmente na forma de realização dos cultos. “A prática religiosa conhece no exercício de atos de culto um dos seus elementos fundamentais: onde há religião haverá necessariamente culto, sendo o culto um elemento essencial da liberdade religiosa” (ADRAGÃO, 2002, p. 19).

Acompanhada com a questão dos ritos está a ideia de que este pluralismo religioso segue tanto crenças relativas aos “*Deuses*”, seja de cunho monoteísta ou politeísta (judaísmo, cristianismo, islamismo, hinduísmo, budismo), como também religiões mediúnicas, que se caracterizam não por uma divindade, mas pela comunicação entre o mundo dos vivos e dos mortos (espiritismo, umbanda e candomblé). Além disso, poderíamos acrescentar as religiões amazônicas (como o Santo Daime, no Brasil). Diante destas referências que mesclam “*Deuses*”, espíritos, plantas psicotrópicas, mediunidade e filosofias de vida a questão da liberdade religiosa em vista do que é justo é algo fundamental. Não é uma questão aqui de analisarmos o sincretismo, que é a mistura de referências religiosas tão comumente citadas no caso brasileiro, mas preferimos falar de um pluralismo de referências que implica um debate profundo sobre a convivência destas em um determinado espaço.

Podemos então citar um exemplo: um espírita não se preocupa (ao contrário dos cristãos) em determinar que entidade metafísica criou o mundo e qual destino reserva ao mesmo. No entanto, considera a existência de uma energia presente nos seres humanos e seu esforço está em evoluir espiritualmente por meio das reencarnações. Para isto conta com o aprimoramento de sua alma por meio das obras que faz e encontra-se relacionado com os outros. O cristão a seu modo espera conseguir em uma única vida por meio da fé a salvação tão almejada. Lideranças cristãs e espíritas já foram perguntadas sobre a possibilidade de integração do Cristianismo ao Espiritismo no Ocidente, definindo assim a importância de haver uma ligação entre os aspectos religiosos e filosóficos nas crenças. O



resultado disso é que temos um trânsito religioso que permite certo fluxo, mas apenas enquanto espiritismo e cristianismo interagirem em alguns assuntos (por meio das cirurgias espirituais, passes e os ritos de devoção, por exemplo). O que não exclui por parte da maioria dos seguidores de ambos os lados uma recusa em participar de certos ritos do outro, considerando impuro ou impróprio para a sua crença.

No entanto, entre o contato e a repulsa às práticas religiosas está a conquista ao direito da prática do culto. Para Moraes (2003, p. 125):

a conquista constitucional da liberdade religiosa é a verdadeira consagração da maturidade de um povo. Mas para tanto é importante entender dois conceitos chave: liberdade e religião. No que tange a liberdade, a mesma ainda pode ser dividida entre duas categorias, perfeitamente elucidadas por Benjamin Constant: a liberdade dos modernos e a liberdade dos antigos.

(MORAES, 2003, p. 125)

Nossa noção de liberdade (moderna) é não estar sujeito a imposições ditadas pela vontade arbitrária de uma instituição, um indivíduo ou vários indivíduos (o que pode ocorrer em âmbito religioso). Nesta lista também estão os direitos que abrangem a expressão de opinião, de escolha de profissões, de aquisição de bens de consumo duráveis ou não, bem como a possibilidade de ir e vir, elementos que não necessitam de prestação de contas legal a não ser em casos que interessem ou infrinjam a lei. Somado a isso temos ainda a possibilidade de livre associação a fim de suscitar debates, discutir interesses, professar crenças religiosas ou mesmo usar o tempo da maneira que melhor convém. De forma mais abrangente também temos os direitos políticos, sociais e civis que influem sobre a administração do governo, além de pedidos e reivindicações (CONSTANT, 1985).

Já a liberdade dos antigos abrangia aspectos de soberania, como a possibilidade de fazer alianças com estrangeiros, votar as leis que regem a sociedade, emitir pronunciamentos em determinados julgamentos, examinar procedimentos de gestão e contas e caso necessário trazer infratores a julgamento para condená-los ou absolvê-los. Mas apesar destas possibilidades, os antigos viviam sob a submissão completa a vontade do corpo social (do todo). Não haviam privilégios quanto a liberdade privada e todas as ações privadas estavam sujeitas a vigilância, não havendo concessões, muito menos quando se referia a religião. A possibilidade de escolha de crença religiosa ou de não a termos, que configuramos hoje como um dos mais preciosos direitos, seria uma ofensa para os antigos.



Nas relações patriarcais domésticas a autoridade sempre intervinha, estando os indivíduos vigiados até no interior de seus ambientes familiares. Os costumes eram regulados pela lei e tudo dependia dos costumes e da lei que faziam o papel de elementos auto reguladores (Ibid., 1985).

O poder do indivíduo estava mais centrado em questões públicas do que em âmbito privado, portanto sua soberania se expressava no *espaço público*, enquanto sua submissão se expressava no *espaço privado*. Como parte integrante do corpo social ele poderia interrogar, destituir, condenar, despojar e exilar, mas como sujeito social, poderia ser tirado de sua posição, retirados os seus pertences, banido e condenado pela vontade arbitrária da própria sociedade a qual pertence.

Na antiguidade com os romanos, por exemplo, permanecia em primeiro lugar o sentimento de pertença ao grupo e não o pensamento do indivíduo. Primeiro vinha o *grupo familiar* e depois a *civitas* (a cidade, o coletivo, o social). A liberdade para os romanos estava vinculada a liberdade de ação, por isso que nos até os anos 60 do início da era cristã o governo não se opunha ao cristianismo contanto que este não ferisse os interesses governamentais de Roma. Mantinha-se assim um *status libertatis* ligado a regras coletivas que superava qualquer questão interna ao sujeito, não havendo qualquer esboço de direito subjetivo, que até então não existia (OLIVEIRA, 2010).

Neste sentido a liberdade religiosa foi enquanto direito adquirido, fundamental a formação da personalidade. Porém ao contrário da separação entre a liberdade dos modernos (individualista) e a liberdade dos antigos (ligada às regras sociais consolidadas), temos hoje a tendência a uma *judicialização do direito a liberdade religiosa e de culto* principalmente em áreas públicas. É um direito que tem por base a proteção dada por um “*Estado laico*” em face da liberdade particular. Desta forma a liberdade de profissão de uma crença religiosa é importante como um direito fundamental e alguns ainda a consideram como precursora dos direitos fundamentais:

A defesa da liberdade religiosa postulava a ideia de tolerância religiosa e a proibição do Estado em impor ao foro íntimo do crente uma religião oficial. Porém, tratava-se no caso mais da ideia acerca da tolerância de credos diferentes do que propriamente da concepção da liberdade de religião e crença, da forma como veio a ser proclamado nos modernos documentos constitucionais

(CANOTILHO, 1998, p. 359)



No entanto esta liberdade não é absoluta e só pelo fato de estar em um documento formal não significa que efetivamente seja concretizada. Até mesmo os direitos fundamentais (de liberdade e igualdade) não escapam a estas circunstâncias. No entanto entra uma condição complicadora a esta liberdade: que ela não contrarie a ordem pública e os bons costumes. Neste sentido não podemos confundir a moral religiosa de cada matriz existente com o fato da liberdade religiosa dever enquadrar-se as diretrizes fundamentais da república, previstas no art. 3º da Constituição. Dentre estas, as previstas no inciso IV que afirma como dever “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”. Estende-se também ao art. 5º, quando diz:

Primeiramente, devemos ter em mente que a liberdade de expressão começou a adquirir relevância com o advento da modernidade, ou mais precisamente, com a Reforma Protestante e o conseqüente processo de afirmação de liberdade religiosa. Portanto, pode-se dizer que a liberdade de expressão nasceu com a liberdade religiosa, mas também que, em termos gerais, a liberdade religiosa é também uma forma de liberdade de expressão.

Vale ressaltar que a relação entre liberdade democrática e liberdade de expressão tem entre si um estrito relacionamento, assumindo assim um caráter complementar, na medida em que quanto maior o nível de expressão e participação, maior a liberdade de democrática. Existem, no entanto, embates no meio religioso quanto ao não reconhecimento da liberdade de expressão e legitimidade do discurso das religiões africanas e mediúnicas por parte de outros segmentos, bem como problemas acarretados nas ocasiões em que festas de diferentes matrizes se cruzam em ambientes públicos, ambas comemorando na mesma data questões relativas aos seus credos. Deste modo para Taylor (1998), os Estados democráticos liberais estão obrigados a ajudar os grupos que se encontram em desvantagem com o objetivo de preservar a sua cultura contra as interferências e as políticas de assimilação de culturas majoritárias ou de massa. As Instituições públicas devem reconhecer e tratar como iguais os membros dos grupos minoritários, considerar e respeitar de fato as particularidades culturais, pelo menos dos segmentos sociais que somente alcançaram uma compreensão de si mesmos a partir da vitalidade de sua cultura.



Desde a Constituição Imperial de 1824 o direito de expressão tem buscado o seu espaço, sendo este efetivado por meio da Constituição Federal de 1988. Neste sentido, a Constituição de 1988 continua em sintonia com a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, de 1948. De acordo com o art. 19 deste último, temos então a seguinte afirmação: “todos têm direito à liberdade de opinião e de expressão, o que implica o direito de não ser inquietado pelas suas opiniões e o de procurar, receber e difundir, sem fronteiras, informações e ideias por qualquer meio”.

Por sua vez o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos de 1966, confirmado pelo Brasil 1992, coloca em seu art. 19 que: “Ninguém poderá ser constrangido por causa de suas opiniões; toda pessoa terá direito à liberdade de expressão; esse direito inclui a liberdade de buscar, receber e disseminar informações e ideias de qualquer natureza (inclusive religiosas — *acréscimo nosso*)”.

Já a Convenção Americana de Direitos Humanos de 1969 ou Pacto de São José (Costa Rica), art. 19, define que:

Toda pessoa tem o direito à liberdade de pensamento e expressão. Esse direito inclui a liberdade de procurar, receber e difundir informações e ideias de qualquer natureza, sem considerações de fronteiras, verbalmente ou por escrito, ou em forma impressa ou artística, ou por qualquer meio de sua escolha [...].

Isso não significa que tenhamos cada vez mais o campo aberto para o respeito às opiniões e as crenças religiosas, pelo contrário, os casos de intolerância ameaçam o que diz os documentos formais e desafiam a razoabilidade de uma convivência justa e pacífica entre os diferentes (seja entre as matrizes cristãs católica e evangélica, seja entre estas e outras referências). Além disso, convém lembrar que as rupturas internas (principalmente entre protestantes) é fato corrente, delas surgiram pelo menos dois grandes segmentos no meio protestante, a saber, os pentecostais (a partir de 1910) e os Neopentecostais (a partir de 1980).

Agora propomos o debate da liberdade religiosa trazendo para a discussão as teorias de John Rawls e de um de seus debatedores, Michael Sandel, acrescentamos agora com mais ênfase os chamados princípios de justiça num escopo das doutrinas abrangentes razoáveis. Tentaremos assim o apoio desta para realizar observações pontuais sobre o campo religioso sabendo de antemão do nível de abstração da teoria e sem forçarmos sua aplicabilidade.



2. A teoria da justiça em Rawls e a liberdade religiosa

A liberdade religiosa já era algo comentado em documentos e obras que datam dos séculos XVI e XVII em decorrência da Reforma Protestante que a partir de 1517, proporcionou a quebra do monopólio católico e a descentralização do cristianismo gerando assim uma série gradativa de novas interpretações e formas de expressão, levando sem dúvida a proliferação de reflexões críticas e concepções concorrentes.

Em especial no séc. XVII, na Inglaterra, vemos Hobbes e Locke colocarem em discussão temas que entraram no debate sobre o Estado moderno como: contrato social, soberania, elaboração de constituições, defesa da igualdade e da liberdade de todos os indivíduos (inserindo aí a liberdade de religião e de expressão) (SILVEIRA, 2007). Inclusive nomes como o de Roger Williams (1603-1684), John Milton (1608-1674) e John Locke (1632-1704) estão ligados ao debate da liberdade de crença religiosa e de expressão. O último a ser citado, John Locke, era filho de um advogado que apoiou Cromwell e desenvolveu uma das vertentes da teoria do contrato social defendendo uma ordem estatal baseada no Parlamento e que poderia defender os direitos naturais dos indivíduos (igualdade, liberdade e propriedade), consolidando, na teoria política, uma ampla tolerância (FROSI, 2014).

Teoria essa, que serviu como base, ao lado de outras referências como Kant, Hobbes e Rousseau, para a teoria contratualista contemporânea de John Rawls. É incontestável que uma sociedade que acolhe em seu seio uma variedade significativa de culturas distintas produzirá, também, um maior número de formas de ver a vida e isso faz com que as culturas divirjam entre si. E, nessa linha de pensamento, adverte-se que nenhuma cultura ou tradição específica pode presumir ser a única certa, relativizando as outras realidades culturais para estabelecer seu próprio império de valores.

(FROSI, 2014, p. 12)

Cabe lembrar que a própria Inglaterra desde 1533 havia rompido com Roma e entrava diretamente nos territórios de crença protestante (neste caso com o Anglicanismo, que logo contou de formalizar sua versão da Bíblia, a King James de 1611). Abriu-se com isso um espaço para se pensar o fundamento dos direitos numa sociedade multicultural. Ponto que não deve ser tomado a partir de uma concepção predominante. Desta forma o papel do Estado passa a ser o de garantir a liberdade e a autonomia dos indivíduos (princípio de raiz liberal), que agora dirigiriam suas vidas conforme suas escolhas.



A teoria da justiça como equidade (a respeito da igualdade de direitos), proposta por Rawls em *Uma teoria da Justiça* (1971) procura deduzir (em termos abstratos), o que seria uma neutralidade racionalmente aceita por indivíduos livres a partir de uma posição original e hipotética e sob um véu de ignorância. Nesta obra Rawls tenta superar o utilitarismo, cuja base de pensamento está a ideia de que uma sociedade justa deve perseguir o maior nível de bem-estar possível para um maior número de pessoas (ou seja, o primado do bem sobre o que é justo). Esta posição é criticada por Rawls na medida em que se o bem é atingido, suprimindo o direito de minorias, não se poderia falar em justiça. No Brasil segundo o censo do IGBE (2010), em termos religiosos temos 76% de católicos, 13% de evangélicos, 7% de não religiosos e 3% de demais religiões. Neste último segmento incluímos crenças como o espiritismo e as religiões afro descendentes. Isso implica em falarmos de minorias religiosas que lutam por espaço em uma sociedade majoritariamente cristã (se somados os segmentos católico e protestante, 89%). Por este motivo se for tomado como bem a ampliação e manutenção da doutrinação cristã a todo custo como a melhor forma, estaríamos suprimindo a justiça e a liberdade de crença em razão de uma negação da pluralidade e de uma escolha propositiva por uma filiação religiosa como a mais importante, o que não seria algo abrangente e nem razoável.

Pode-se salientar, porém, que, uma vez que os princípios de justiça são considerados decorrentes de um pacto original em uma situação de igualdade, não há como saber se o princípio da utilidade seria reconhecido. A princípio, seria pouco provável que pessoas que se considerassem iguais, com direito a fazer suas exigências umas as outras, aceitassem um princípio que talvez exija perspectivas de vidas inferiores para alguns simplesmente em troca de uma soma maior de vantagens desfrutadas por outros. Como todos querem proteger seus próprios interesses e suas capacidades de promover a própria concepção de bem, ninguém tem motivo para aceitar uma perda duradoura para si mesmo a fim de gerar um saldo líquido maior de satisfação. Na ausência de impulsos benevolentes fortes e duradouros, um homem racional não aceitaria uma estrutura básica só porque eleva ao máximo a soma algébrica de vantagens, fossem quais fossem as consequências permanentes dessa estrutura sobre seus próprios direitos e interesses fundamentais. Assim, parece que o princípio da utilidade é incompatível com a concepção de cooperação social entre iguais para se obterem vantagens mútuas. Parece incompatível com a ideia de reciprocidade implícita a ideia de sociedade bem ordenada

(RAWLS, 1997, p. 17)



Rawls tenta solucionar o problema do conflito entre duas vertentes ligadas ao pensamento democrático: o liberalismo associado ao pensamento de Locke (no qual se ligaria a concepção de liberdade moderna, conectada aos interesses privados de liberdade e propriedade) e a noção de democracia de Rousseau (que atribui importância à igualdade de liberdades políticas a os valores da vida pública). Considerando estes dois modelos, a noção de justiça como equidade em Rawls se sustenta na ideia de uma sociedade bem ordenada e de uma pessoa moral (FROSI, 2014).

Uma sociedade bem ordenada, para Rawls, possui dois traços essenciais: 1) esta sociedade é regida por uma concepção pública da justiça, onde cada um aceita e sabe que os demais também aceitam os mesmos princípios de justiça. A estrutura básica da sociedade, ou seja, suas instituições, respeitam esses princípios; 2) seus membros são pessoas: a) morais, no sentido de que todos possuem e reconhecem nos demais um senso de justiça; b) iguais, na medida em que se consideram uns aos outros como detentores de um direito igual e c) livres, na medida em que pensam ter o direito de intervir na elaboração de suas instituições comuns em nome de seus próprios objetivos fundamentais e de seus interesses superiores. Contudo, não possuem a condição de livres para perseguir fins particulares que podem ter em um dado momento

(FROSI, 2014, p. 13)

Esta concepção de justiça como equidade se diz apropriada a um modelo de sociedade democrática em que os cidadãos adotariam uma postura de igualdade nos aspectos da liberdade, moralidade e igualdade (sob a égide do chamado véu de ignorância). Essa seria a situação da posição original de cada indivíduo. Estas circunstâncias em nada se assemelham a um contexto de concorrência religiosa que separa e seleciona as crenças com base em seus aspectos doutrinários, poder político institucional e número de adeptos. Não havendo equidade em relação às circunstâncias um acordo não poderia ser atingido visto que os princípios de justiça a serem levados em conta, dependem respectivamente da observância irrestrita dos princípios de igualdade e de liberdade.

Pelo já referido véu de ignorância, os indivíduos não conheceriam seu lugar próprio na sociedade, nem reconheceriam seu status social, tampouco reclamariam para si porcentagem maior na distribuição de bens devida a existência de talentos e de dons naturais. Neste sentido não conheceriam a concepção do bem e em detrimento ao que é justo e disposições pessoais específicas. O véu da ignorância resulta que as pessoas sejam consideradas unicamente como pessoas morais, sem benefícios ou prejuízos dados pelas



situações e contingências sociais, nem mesmo pela distribuição desigual das aptidões naturais ou pelos percursos de sua história de vida (RAWLS, 1997).

Rawls coloca então a existência de dois princípios de justiça:

- a) No primeiro elenca as liberdades básicas expandindo-as a todos os cidadãos, como liberdade de religião e expressão (princípio esse que sobrepõe às ideias de utilidade e bem-estar geral);
- b) no segundo princípio, para que haja distribuição igualitária de riquezas, é permitido que as disparidades sociais e econômicas beneficiem os membros menos favorecidos da sociedade na tentativa de equilibrar as diferenças.

No entanto, na opinião de Michael Sandel (2005; 2009), é possível questionar o fato de os participantes desse hipotético “contrato social”, realmente aprovariam e executariam tais princípios nas circunstâncias apresentadas por Rawls. Aliás, não há expoente concreto a ser comparado em termos de justiça e nenhuma forma constitucional. Além disso, nada garante que a cooperação social produza afetivamente frutos justos.

A ideia de fundar uma justiça numa premissa de direito natural como a invocada por Locke coloca aos objetivos de Rawls uma dificuldade adicional, na medida em que surge o arripio dos pressupostos centrais do projeto deontológico (de que as escolhas são moralmente necessárias - *acrécimo nosso*). Como vimos, uma aspiração central do liberalismo deontológico é conseguir produzir um conjunto de princípios reguladores que não pressupõem qualquer concepção particular do bem, nem dependem de qualquer teoria particular das motivações humanas. Interligadas a esse objetivo, encontramos as perspectivas de que as concepções do bem são diversas, de que não existe um objetivo humano individual que seja dominante sobre todos os demais, de que o homem é um ser que elege os seus fins, em vez de estes lhe serem dados e de que a sociedade bem ordenada é, por isso, aquela em que as pessoas se encontram livres para perseguirem os seus próprios fins, sejam eles quais forem, desde que em termos justos

(SANDEL, 2005, p. 160)

Em vista do exposto, Sandel chega a concordar que na teoria da justiça de Rawls o véu de ignorância garante a equidade do poder numa dada “posição original”. No entanto a operação de fazer com que as pessoas ignorem sua posição original na sociedade, levando em conta o desprezo pelas forças e fraquezas, valores e objetivos, o véu de ignorância garante que ninguém obtenha vantagens, sob um custo por demais hipotético socialmente,



ainda que involuntariamente. Isso em termos de dons naturais, status e estruturação de uma predominância de crenças não é algo fácil de ser ignorado.

Em *O Liberalismo Político*, Rawls coloca que a permanência do sistema (religioso, por exemplo, depende da existência de consenso social acerca de dadas questões). Isso distingue o sistema de uma simples aceitação habitual criando assim o que ele denomina de consenso sobreposto. Este consenso sobreposto asseguraria para as práticas religiosas e sociais como um todo a convivência entre as diferentes religiões. Antes de ser pactuada a tolerância religiosa, protestantes e católicos se confrontavam com armas na mão. A suposição era que, para sobreviver, um dos grupos deveria destruir o outro. A aceitação mútua decorreu do estabelecimento de determinado consenso em torno de valores comuns. A tolerância religiosa é um ótimo exemplo do que se deve entender pelo consenso sobreposto de Rawls

(FROSI, 2014)

O consenso neste sentido deve estabelecer as seguintes questões para sua efetivação:

- a) Igualdade política;
- b) igualdade de oportunidades;
- c) respeito mútuo e garantia de reciprocidade econômica.

Em *Uma teoria da Justiça*, Rawls direciona sua análise para a concepção Kantiana de pessoa, argumentando que não basta analisarmos a soma de nossos desejos, como o faria um utilitarista e muito menos a felicidade como a realização dos propósitos pessoais. No entanto, somos seres com relativa liberdade, ligados a laços morais antecedentes e capazes de escolher certas trajetórias. E é por causa desta liberdade, que somos capazes de escolher nossas razões, algo necessário para uma construção de direitos numa sociedade que seja neutra em seus princípios e finalidades (SANDEL, 1998).

Em razão disso, a laicidade do Estado deve ser a tônica (não havendo favorecimento de nenhuma religião específica). Não se concebe aqui a vinculação de sanções a nenhuma afiliação religiosa. A proteção ao direito de culto deve ser garantida, do mesmo modo que a apostasia a fé não seria penalizada, como ofensa jurídica, assim como não seria o fato de não se ter nenhuma crença religiosa. Desta maneira o Estado estaria defendendo a liberdade religiosa e moral (RAWLS,1997).



Igrejas e as universidades seriam então consideradas como associações ligadas a estrutura básica da sociedade e devem adaptar-se às exigências desta mesma estrutura, com vistas a ajudarem no estabelecimento de uma vida justa. Desta forma, as igrejas (como comunidades morais), estariam sujeitas a limites, no intuito de manter iguais todas as liberdades básicas (incluindo o livre pensamento) e a igualdade das oportunidades. Rejeita-se, portanto, a ideia de um Estado confessional. Visto que as associações religiosas podem se organizar (e se organizam) livremente conforme o desejo de seus membros tendo atividades e dinâmicas internas próprias, sob a condição de que seus membros tenham optado pela livre associação e estes pressupostos.

Segundo Rawls, a liberdade de consciência é limitada (conduzida) pelo interesse geral pela equidade e a ordem pública. Essa mesma limitação é decorrente de sua raiz contratualista. Isso não significa que os interesses gerais sejam superiores aos interesses religiosos, nem implica a possibilidade do governo em suprimir as manifestações religiosas, quando em conflito com o Estado. A teoria da justiça se preocupa com os aspectos da igualdade de oportunidades e a melhoria da situação daqueles mais desfavorecidos, observando um quadro que complexifica a relação entre o que é justo e o que é bom.

Defendendo uma postura racional e razoável, encontra como limites a ponderação diante de valores discordantes, caracterizados por argumentos e interesses, juntado a tudo isso a diversidade de experiências. Neste sentido a teoria da justiça de Rawls pretende demonstrar o que seria um pluralismo razoável, onde o consenso sobreposto permitiria a participação de diferentes visões do mundo num quadro de democracia liberal.

Considerações finais

Debatemos neste breve texto o que consideramos ser a liberdade religiosa enquanto um direito fundamental, mesmo que adquirido de forma judicializada. Esta foi um dos primeiros direitos a serem sancionados formalmente, colocando em vista outros direitos como o de expressão e associação. Mas seu sentido também se adequa a realidade histórica, perfazendo o caminho da chamada liberdade dos modernos ou princípio liberal de liberdade.

Diante disso a busca por equidade levanta a ideia de princípios de justiça que tem como base respectivamente a liberdade e igualdade como suas condições. Para isso usa-se



na teoria de Rawls a ideia de um véu de ignorância que suplantaria via condições originais de igualdade características como status social, dons naturais e demais diferenças. Por isso a crítica de teóricos como Sandel a este nível alto de abstração.

O que está em jogo aqui é também a crítica ao próprio utilitarismo, enquanto busca pela vida mais prazerosa para a comunidade (ou a ideia de bem como instância máxima). Rawls lança mão de uma visão que prioriza o justo, em relação ao bem, pois este último é relativo a determinação das camadas sociais e intenções particulares. O dever do Estado, por meio de uma espécie de contrato é estabelecer princípios de igualdade que demandem uma vida justa e sacrifícios pessoais em vista ao equilíbrio social.

Assim em termos de exercício de crença religiosa, o Estado não poderia favorecer a nenhuma religião em específico, mantendo seu padrão laico ao invés de se colocar como confessional. Deduz-se, que defendendo a liberdade de expressão e conseqüentemente, de religião, levaria em conta o interesse geral pela ordem pública e os direitos comuns a todos os cidadãos.

Referências

- ADRAGÃO, Paulo Pulido. *A Liberdade Religiosa e o Estado*. Coimbra: Livraria Almedina, 2002.
- BENTHAM, Jeremy. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 3. ed. Coimbra: Editora Almedina, 1998.
- CONVENÇÃO AMERICANA SOBRE DIREITOS HUMANOS. 1969. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/anexo/and678-92.pdf>. Acesso em: 31/07/2017.
- CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Revista de Filosofia Política, nº 2 – UNISINOS, 1985. Disponível em: <<http://caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf>>. Acesso em: 31/07/2017.
- CONSTITUIÇÃO FEDERAL. BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, ONU, 1948
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2009.



FROSI, Julio Cesar. *A autonomia privada na liberdade religiosa com ênfase na teoria da justiça de John Rawls*. Revista da Unioesc, 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Senso das Religiões*, 2010.

MACIEL, Willyans. *Utilitarismo*. 2013. Disponível em:
<<http://www.infoescola.com/filosofia/utilitarismo/>>. Acesso em: 31/07/2017.

MORAES, Alexandre. *Direitos humanos fundamentais: teoria geral, comentários aos arts. 1º a 5º da Constituição da República Federativa do Brasil, doutrina e jurisprudência*, 5 ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MILL, John Stuart. *O utilitarismo*. São Paulo: Iluminuras, 2000.

OLIVEIRA, Patrícia Elias Cozzolino de. *A proteção constitucional e internacional do direito à liberdade de religião*. São Paulo: Verbatim, 2010.

RAWLS, John. *Uma teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SANDEL, Michael J. *Justiça: O que é fazer a coisa certa*. 6. ed. Tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. *O liberalismo e os limites da justiça*. São Paulo: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005/1998.

SANTOS, Cristiano Rocha Santos. *Liberdade religiosa no Brasil Império*. Disponível em:
<http://www.uesc.br/eventos/ciclohistoricos/anais/cristiano_rocha_santos.pdf>. Acesso em: 31/07/2017.

SILVEIRA, Renata Machado da. *Liberdade de expressão e discurso do Ódio*. 2007. Dissertação - Programa de Pós-Graduação em Direito, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Orientador: José Adércio Leite Sampaio, 2007, 132 p.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Uma era secular*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

