

JOHN RAWLS, TOMÁS DE AQUINO E A TOLERÂNCIA RELIGIOSA

Filipe Brustolin¹

RESUMO: A tolerância religiosa está entre os temas concernentes à filosofia política mais discutidos atualmente. O autor contemporâneo John Rawls a contempla como essencial para seu modelo democrático de sociedade justa. Quando analisa posições anteriores, ele acusa o autor medieval Tomás de Aquino de defender uma posição intolerante no que tange à religião. O objetivo deste artigo consiste precisamente em analisar criticamente se tal acusação é realmente correta. A metodologia fará proceder a investigação a partir das obras dos dois autores em questão, valendo-se também de comentadores. A hipótese que se levanta é a de que, embora os autores discordem em afirmações centrais a respeito da tolerância religiosa, a crítica apresentada por Rawls a Tomás não é suficiente para acusar o pensamento do autor medieval de intolerante. A conclusão é a de que a leitura de Rawls sobre Tomás de Aquino é superficial, deixando de lado elementos significativos do pensamento de Tomás pelos quais sua real posição sobre a tolerância religiosa é evidenciada, o que torna possível contestar a mencionada acusação.

PALAVRAS-CHAVE: Tolerância religiosa; Estado e religião; Política e fé.

JOHN RAWLS, THOMAS AQUINAS AND RELIGIOUS TOLERANCE

ABSTRACT: Religious tolerance is among the most discussed topics concerning political philosophy today. Contemporary author John Rawls regards it as essential to his democratic model of a just society. When analyzing previous positions, he accuses the medieval author Thomas Aquinas of defending an intolerant position regarding religion. The purpose of this article is to critically analyze whether such an accusation is really correct. The methodology will carry out the investigation from the works of the two authors, also making use of commentators. The hypothesis raised is that, although the authors disagree on central claims regarding religious tolerance, the criticism presented by Rawls against Aquinas is not sufficient to accuse the thought of the medieval author as being intolerant. The conclusion is that the reading performed by Rawls on Aquinas is superficial, leaving aside significant elements of his thought through which his real position on religious tolerance is evidenced, which makes it possible to contest the aforementioned accusation.

KEYWORDS: Religious tolerance; State and religion; Politics and faith.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por tema o conceito de tolerância religiosa nos pensamentos de John Rawls (1921-2002) e Tomás de Aquino (1225-1274). O problema aqui abordado procura analisar em que medida é procedente a acusação feita por Rawls, nesse tocante, a Tomás. Ao desenvolver sua concepção de sociedade livre e democrática, Rawls determina que a tolerância religiosa é um dos direitos fundamentais nessa estrutura de sociedade. Além do mais, ele analisa doutrinas que o antecedem na história. É então que acusa o pensador medieval Tomás de Aquino de sustentar uma concepção intolerante. O problema que se pretende discutir, portanto, pode ser resumido na seguinte pergunta: Tomás de Aquino realmente defende a intolerância religiosa em seu pensamento? Se se investigar sua obra mais a fundo, percebe-se que ele elabora a questão, conferindo-lhe nuances que podem tornar simplista a acusação de Rawls.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6807-6739>. Correio eletrônico: filipebrustolin@hotmail.com.

O objetivo principal é o de explorar o ensejo possibilitado pelo próprio Rawls quando menciona Tomás de Aquino. Por isso, a comparação entre os dois autores não é fruto de uma escolha aleatória nem arbitrária. Pretende-se, ademais, contribuir para o desenvolvimento teórico da temática da tolerância religiosa, importante para discussões na área da filosofia política contemporânea, evidenciando que na doutrina do pensador medieval há elementos de tolerância religiosa dignos de serem examinados com maior profundidade.

O caminho metodológico prescreve que, em primeiro lugar, se analise imparcialmente o conceito em discussão nos dois autores e, depois, com o auxílio de comentadores, compare-os.

O PAPEL DA TOLERÂNCIA NA TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS

O principal objetivo de John Rawls em seu *Uma teoria da justiça* é definir quais são os princípios fundamentais sobre os quais se deve estabelecer uma sociedade verdadeiramente livre e justa. Diz Rawls (1997, p. 3-4) que a justiça é a primeira e a mais importante condição para as instituições sociais, de tal modo que, afastando-se da justiça, as instituições e as leis devem ser “reformadas ou abolidas”. O próximo passo é investigar o que é a justiça, para que sirva de critério determinante do justo e do injusto.

O que não se deve perder de vista, em primeiro lugar, é que Rawls pretende desvincular o conceito de justiça da concepção teleológica cara aos utilitaristas. A concepção teleológica é definida por ele nos seguintes termos:

[...] o bem se define independentemente do justo, e então o justo se define como aquilo que maximiza o bem. Mais precisamente, justas são aquelas instituições e ações que das alternativas possíveis retiram o bem maior, ou pelo menos tanto bem quanto quaisquer outras instituições e ações possíveis como possibilidades reais (uma disposição adicional necessária quando há mais de uma possibilidade de otimização) (RAWLS, 1997, p. 26).

Rawls debate contra os utilitaristas, os quais, seguindo esse princípio teleológico, chegaram à seguinte conclusão: a justiça é alcançada quando a maior quantidade de bem-estar possível é atingida pelas ações dos indivíduos que interagem em sociedade. É o que Jeremy Bentham (1748-1832), teórico do utilitarismo, afirma logo no início do primeiro capítulo de sua obra *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação* (1979, p. 3-4). Na concepção teleológica, a justiça é instrumentalizada tencionando um fim, que é a maximização do bem. Daí o epíteto que recorda o conceito grego *telos*: fim.

Rawls (1997, p. 24) discorda dessa concepção porque acaba por subordinar a justiça à maximização do bem, processo que se torna contrário à própria justiça. Outro efeito é a subordinação do indivíduo à sociedade. Em contrário, Rawls defende que todo ser humano deve permanecer livre de supressões impostas em vista do bem-estar de outros, ou seja, não pode ser sacrificado pelo bem da maioria. Só assim a justiça é preservada: “A justiça nega que a perda da liberdade para alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros” (RAWLS, 1997, p. 30). Essa concepção de Rawls, que é proposta como alternativa ao utilitarismo, ele a chama de “justiça como equidade” e a caracteriza como deontológica, que recorda por sua vez o conceito grego *déon*: dever, no seguinte sentido:

[...] o utilitarismo é uma teoria teleológica ao passo que a justiça como equidade não o é. Por definição, portanto, a segunda é uma teoria deontológica, que ou não especifica o bem independentemente do justo, ou não interpreta o justo como maximizador do bem. (Deve-se notar que as teorias deontológicas se definem como não teleológicas, e como entendimentos que não caracterizam a justeza de instituições e atos independentemente de suas consequências. Todas as doutrinas éticas merecedoras de nossa atenção levam em consideração as consequências no julgamento da justeza. Aquela que não o fizesse seria simplesmente irracional, inservível.) A justiça como equidade é uma teoria deontológica no segundo sentido. (RAWLS, 1997, p. 32)

Se na concepção teleológica a primazia está no bem, na deontológica a primazia está na justiça: nenhuma concepção de bem pode resultar na perda da justiça. Consequentemente, limita-se com base na justeza dos atos e das instituições a obtenção de ganhos ou bens na esfera social (RAWLS, 1997, p. 34) e estipula-se como uma das principais finalidades das mesmas instituições a defesa das liberdades e direitos mais fundamentais do indivíduo.

Por conta disso, Rawls, na esteira dos contratualistas, postula a “posição originária”, ambiente no qual os seres humanos assumem o contrato social após discutirem acerca de seus princípios, tendo em vista uma sociedade baseada na justiça (1997, p. 13). Tal contrato é o que permite afastar decisivamente as concepções teleológicas e utilitaristas de justiça:

[...] enquanto o utilitarista estende à sociedade o princípio da escolha feita por um único ser humano, a justiça como equidade, sendo uma visão contratualista, sustenta que os princípios da escolha social, e portanto os princípios da justiça, são eles próprios o objeto de um consenso original. Não há razão para supor que os princípios que deveriam regular uma associação de seres humanos sejam simplesmente uma extensão do princípio de escolha para um único indivíduo. (RAWLS, 1997, p. 31)

O contrato rawlsiano, assumido na posição originária, diferencia-se daquele dos contratualistas clássicos principalmente por ser de caráter heurístico e não histórico: funciona como recurso argumentativo concebido para a solução do problema da justiça. O principal benefício da posição originária está em garantir que os indivíduos estejam em estado de equidade no momento da definição da justiça. Segundo Rawls, isso é possível porque, na posição originária, os indivíduos estão sob o véu da ignorância, cuja função é, conforme o próprio nome indica, velar as condições particulares das pessoas, ou seja, seus interesses, habilidades, origem, posição social e outras informações desse gênero (1997, p. 13). Sem conhecer tais coisas, os princípios acordados serão equitativos, sem privilegiar ninguém. Removido, porém, o véu da ignorância, os princípios forçosamente padeceriam de parcialidade, e não se buscaria mais o bem de todos, mas os bens individuais, o que é contrário à justiça. Para evitar que isso aconteça, Rawls concebe o véu da ignorância, que oculta o conhecimento a respeito de si mesmo, dos amigos e dos inimigos. O efeito esperado é a formulação e acatamento de princípios de justiça imparciais e voltados para todos (WELTER, 2007, p. 96). Está implícita na argumentação a suposição de que ninguém escolheria algo que poderia lhe causar prejuízo; daí todos escolherem o que é melhor para todos e não para poucos ou para um só.

O que é essencial é que, quando pessoas de convicções diferentes apresentam à estrutura básica exigências conflitantes, devido a princípios políticos, essas reivindicações sejam decididas em conformidade com princípios da justiça. Os princípios que seriam escolhidos na posição original são o núcleo da moralidade política. (RAWLS, 1997, p. 240)

A posição originária torna-se, assim, aspecto essencial do pensamento de John Rawls, já que ele visa a fundamentação justa das instituições básicas da sociedade, particularmente aquelas que configuram a sociedade democrática. Rawls tem em foco concepções políticas e não morais: a concepção de justiça tem primazia com relação à concepção de bem. Para além de uma crítica ao utilitarismo, os princípios estipulados por Rawls são aplicados às mencionadas instituições, e não ao conjunto das ações interpessoais dos indivíduos. Dessa forma, é possível garantir simultaneamente a liberdade e a igualdade democráticas, pois sob o véu da ignorância há verdadeira equidade. Isso não seria possível, no entanto, se o acesso democrático a cargos políticos e o debate de ideias e posições diferentes fossem obstaculizados. O nexos entre justiça e democracia irá motivar decisivamente o estabelecimento do segundo princípio rawlsiano da justiça.

Porém, em regimes democráticos, é esperado que se encontre uma diversidade de opiniões a respeito dos mais variados temas, inclusive daqueles mais fundamentais à vida em sociedade. A democracia é a forma de governo na qual, dentre outras características, há a liberdade e a tolerância a opiniões variadas e divergentes. Deriva disso um dos principais problemas abordados por Rawls, a saber: como é possível a seres humanos com opiniões discordantes viverem em conjunto? Mesmo na posição originária, como um consenso é possível?

A dificuldade se aprofunda pelo seguinte: pela sua própria natureza, a maioria dessas concepções são abrangentes, ou seja, vão além das dimensões políticas e versam sobre todos os aspectos da existência; em outras palavras, são sistemas com pretensão de completude. Por conta disso, são mutuamente excludentes, visto que são formados por princípios radicalmente opostos, o que torna impossível a conciliação entre essas concepções a que Rawls chama abrangentes (*comprehensive conceptions*) (VARGAS, 2017, p. 281).

Tendo esse problema diante dos olhos, Rawls irá sugerir o que chama de “consenso por sobreposição” (*overlapping consensus*), o qual, segundo ele, possibilita a convivência entre seres humanos com concepções distintas da realidade. O consenso por sobreposição permite que indivíduos com concepções abrangentes diferentes concordem no que é essencial à vida política. Rawls descarta, nesse consenso, matérias de natureza não-política (VARGAS, 2017, p. 283). Portanto, os membros da sociedade podem discordar em outras matérias, tais como filosofia, religião e moral, mas a boa convivência estará garantida a partir do consenso por sobreposição, posto que versa apenas sobre princípios políticos. O consenso sobre concepções abrangentes só seria alcançado, de acordo com Rawls, sob uma forma totalitária de governo, o que ele rejeita.

Após assegurar que os princípios concebidos na situação originária, sob o véu da ignorância, não proporcionarão vantagens indevidas, Rawls indica quais são tais princípios. Isso é imprescindível para o desenvolvimento de sua doutrina, pois os princípios constituem-se como alicerces para as instituições fundamentais da sociedade bem-ordenada. Estes são os princípios, objeto do consenso por sobreposição:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos. (RAWLS, 1997, p. 64)

Pelo primeiro princípio, ao apresentar a liberdade como bem primordial, Rawls alinha seu pensamento ao do liberalismo. Pelo segundo princípio, porém, não deixa de considerar o benefício de todos,

além de defender o sistema democrático como meio de acesso ao poder. Permanecendo no escopo do presente trabalho, concentremo-nos no primeiro princípio. Segundo Rawls, nele estão incluídas a liberdade de consciência (1997, p. 223) e a liberdade religiosa (1997, p. 230): “O Estado não pode favorecer nenhuma religião específica e não se pode vincular sanções ou incapacidades a nenhuma afiliação religiosa ou ausência dela. Fica rejeitada a ideia de um Estado confessional”. Não obstante, permanece a liberdade individual de se associar a alguma religião ou não. Portanto, para Rawls, deve haver a liberdade religiosa do indivíduo e a tolerância religiosa por parte do Estado.

A defesa do Estado laico e a subsequente liberdade religiosa são, para Rawls, requisitos para o consenso por sobreposição. Pois adotar uma religião oficial é adotar uma concepção abrangente, visto que as doutrinas religiosas tratam e ditam sobre tudo que concerne à vida humana, desde a cosmovisão até a moral. Mas o consenso por sobreposição rawlsiano rejeita o privilégio de uma concepção abrangente específica em detrimento de outras (SÁ, 1997, p. 6). Por essa razão, Rawls rejeita o Estado confessional em favor da tolerância e da liberdade religiosa.

A OPINIÃO DE JOHN RAWLS SOBRE TOMÁS DE AQUINO NO QUE SE REFERE À TOLERÂNCIA RELIGIOSA

Por conta do que foi dito, a tolerância desempenha papel fundamental na concepção política de Rawls, a fim de salvaguardar a liberdade de consciência e a liberdade religiosa, emanadas do princípio da liberdade igual. A intolerância religiosa, ou seja, a conduta de condenar alguém por professar determinada religião, para Rawls, fere o primeiro princípio e, portanto, não tem lugar numa sociedade livre e democrática.

Dessa forma, segundo Rawls, as convicções religiosas do indivíduo devem sempre manter um caráter privado, ou seja, tais convicções não podem assumir a categoria de algo que exige a adesão compulsória do todo da sociedade. “A liberdade religiosa e moral decorre do princípio da liberdade igual” (RAWLS, 1997, p. 233); “do ponto de vista da posição original, nenhuma interpretação particular da verdade religiosa pode ser reconhecida como obrigatória para os cidadãos em geral” (RAWLS, 1997, p. 236).

De acordo com os princípios de Rawls, em regimes democráticos, ademais, a pena de morte aparece como algo inadmissível: um indivíduo, por mais que seja criminoso, não pode perder a vida em benefício do bem da sociedade. Dizer o contrário seria cair novamente na justiça teleológica criticada pelo autor. Principalmente se a causa da pena capital originar-se de alguma concepção abrangente, como é o caso de alguma doutrina religiosa.

A liberdade defendida por Rawls, contudo, não é ilimitada no sentido de tolerar qualquer ato dos indivíduos. Há limites, e são os mesmos limites deontológicos mencionados acima. Diz Rawls: “a liberdade de consciência só deve ser limitada quando há suposições razoáveis de que não fazê-lo prejudicará a ordem pública que o governo deve manter” (1997, p. 231); “A limitação da liberdade só se justifica quando for necessária para a própria liberdade, para impedir uma incursão contra a liberdade que seria ainda pior” (1997, p. 233). Isso também não fere a posição original: quando necessário, “é possível exigir que uma pessoa respeite os direitos estabelecidos pelos princípios que ela reconheceria na posição original” (RAWLS, 1997, p. 238).

Assim, quando os cidadãos de uma sociedade bem ordenada limitam a tolerância para assegurar a ordem social, não deixam de ser tolerantes. É que esses limites se constituem como a razão mesma da tolerância, pois são limites de natureza deontológica e não teleológica:

Finalmente, deve-se observar que, mesmo quando a liberdade do intolerante é limitada para salvaguardar uma constituição justa, isso não se faz em nome da maximização da liberdade. As liberdades de alguns não são suprimidas simplesmente para possibilitar uma liberdade maior para outros. A justiça proíbe essa espécie de raciocínio em relação à liberdade, da mesma forma que o proíbe em relação à soma das vantagens. É apenas a liberdade do intolerante que deve ser limitada, e isso é feito para preservar a liberdade igual em uma constituição justa, cujos princípios os próprios intolerantes reconheceriam na posição original. (RAWLS, 1997, p. 240)

Posteriormente, em sua obra *O liberalismo político*, Rawls retomará mais uma vez a tolerância religiosa, considerando-a fundamental para as sociedades democráticas (RAWLS, 2000, p. 45). Dessa vez, ele não se ocupa apenas da deontologia, mas assevera, com mais força do que antes, que sua tese política prescinde de qualquer metafísica: “Essa concepção política deve ser, por assim dizer, política, e não metafísica” (RAWLS, 2000, p. 53). Esse elemento de seu pensamento é importante para os intentos da presente investigação, haja vista que qualquer religião pressupõe uma concepção metafísica particular.

O que se deve dizer é o seguinte: se examinarmos a apresentação da justiça como equidade e observarmos como é formulada, e observarmos as ideias e concepções que usa, nenhuma doutrina metafísica particular sobre a natureza das pessoas, distinta e contraposta a outras doutrinas metafísicas, aparece entre suas premissas, ou parece exigida pela argumentação. Se há pressupostos metafísicos envolvidos, talvez sejam tão gerais que não se distinguiriam entre as visões metafísicas — cartesiana, leibniziana ou kantiana; realista, idealista ou materialista — que constituem o objeto tradicional da filosofia. (RAWLS, 2000, p. 72, nota de rodapé 31)

É seguindo essa argumentação — a qual iniciou-se com o afastamento da concepção teleológica, passando pela posição original e chegando aos princípios da justiça, inclusa nos quais está a tolerância religiosa — que Rawls, tecendo uma crítica histórica a doutrinas anteriores a ele, acusa Tomás de Aquino de intolerante, afirmando que ele nem os reformadores protestantes defendiam sequer uma “tolerância limitada” (1997, p. 234). Rawls baseia sua interpretação no dito por Tomás de Aquino em sua *Suma teológica* (obra que de agora em diante aparecerá abreviada: *S. T.*), segunda seção da Segunda Parte, questão 11, artigo 3 (p. 108):

Os heréticos devem ser considerados à dupla luz: em si mesmos e em relação à Igreja. Em si mesmos, estão em estado de pecado, pelo que merecem ser separados por excomunhão, não só da Igreja, mas também do mundo, pela morte. Pois é muito mais grave perverter a fé, vida da alma, do que falsificar o dinheiro, ajuda da vida temporal. Ora, se os príncipes seculares logo condenam justamente à morte os falsificadores de moedas ou outros malfeitores, com maior razão os heréticos, desde que são convencidos de heresia, podem logo ser, não só excomungados, mas também justamente condenados à morte.

Hereges são aqueles que conscientemente se desviam da ortodoxia da religião cristã, rejeitando algum de seus dogmas. A conclusão de Tomás de Aquino ao defender a pena de morte àqueles que considera hereges deriva da premissa segundo a qual o poder civil possui a autoridade de condenar à morte os criminosos graves. Ora, ele considera a heresia — ou seja, a negação de um ou mais artigos da fé cristã — um ato mais grave do que muitos crimes, pois, segundo ele, além de ofender a Deus, coloca em risco a salvação tanto de quem a comete quanto daqueles que convivem com ele em sociedade, pelo mau exemplo. Donde Tomás de Aquino

legitimar a pena capital em caso de heresia, haja vista, ademais, que sua concepção política prescreve a subordinação do poder temporal (Estado) ao poder espiritual (Igreja). “Santo Tomás de Aquino justificava a pena de morte para os hereges pelo motivo de que é uma questão muito mais grave corromper a fé, que é a vida da alma, do que falsificar dinheiro, que sustenta a vida” (RAWLS, 1997, p. 234). Nem Tomás nem os reformadores protestantes, diz Rawls, defendiam uma tolerância sequer limitada.

Rawls compreende a lógica de Tomás de Aquino, mas não concorda devido ao caráter dogmático dos princípios por sobre os quais ele baseia-se. É que, para Rawls (1997, p. 235), os princípios adotados por Tomás são teológicos ou de fé, os quais jamais seriam acordados na posição original. Por isso, punir com a morte aqueles que não seguem determinada religião é, aos seus olhos, incompatível com uma sociedade livre e democrática. E esse é o motivo pelo qual Rawls acusa Tomás de Aquino de propor ideais políticos e sociais intolerantes em matéria religiosa.

No entanto, torna-se manifesto como a afirmação de Tomás, se devidamente contextualizada, é condicionada à noção comum de justiça da sua época. Dizer que: “Se os príncipes seculares condenam justamente à morte tais criminosos, então os heréticos também devem sê-lo”, é diferente de afirmar que os heréticos devem, simplesmente, ser mortos. Poderia ser o caso de Tomás acreditar que os hereges não deveriam ser mortos. Um forte argumento favorável a essa interpretação é a sua própria vida e escrita. Basta atentar-se à metodologia pela qual ele escreve suas obras, sempre levando em consideração a opinião dos opositores e propondo o debate de ideias. Qualquer um que lê sua principal obra, a já citada *Suma teológica*, se dará conta disto: em cada artigo, antes de apresentar suas próprias argumentações, o autor da *Suma* apresenta as argumentações contrárias àquilo que defende. Isso demonstra que sempre está aberto a ouvir outros pontos de vista, mesmo que não concorde com eles. Ademais, Tomás cita e considera em alta estima escritores de outras religiões, tais como o judeu Maimônides (1138-1204) e os muçulmanos Avicena (980-1037) e Averróis (1126-1198), e seria até ocioso mencionar aqui o pagão Aristóteles (384-322 a. C.), que é tido por ele como “o Filósofo” por antonomásia — para citar apenas quatro exemplos notáveis. O fato de discordar deles em muitos pontos não impede Tomás de admitir todos esses e outros ainda como autoridades em matéria filosófica. Sua outra obra mais renomada, a *Suma contra os gentios*, foi escrita para auxiliar missionários cristãos que pregavam a não-cristãos, e isso com argumentos e não com ameaças de morte. Por que argumentar contra alguém que deve ser morto?

Esses dados históricos e biobibliográficos relativos a Tomás de Aquino, os quais não devem ser desconsiderados, certamente podem, em face da crítica de Rawls, lançar novas luzes sobre a doutrina da tolerância religiosa no pensador medieval.

A TOLERÂNCIA NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO E COMPARAÇÕES COM RAWLS

Alguns comentadores, tais como os que serão consultados abaixo, discordam da acusação feita por Rawls a Tomás de Aquino. Consideram não só que Rawls deveria conceder a Tomás de Aquino mais do que a noção de tolerância limitada, a qual ele concede a Rousseau e a Locke; afirmam que a leitura de Rawls sobre

Tomás de Aquino deixa de lado elementos e desenvolvimentos importantes sobre o tema da tolerância religiosa, elementos os quais, segundo esses intérpretes, constituem uma verdadeira teoria da tolerância religiosa tomasiana. Analisemos seus argumentos.

Segundo Maria Fontana Magee (1999), a leitura de Rawls acerca de Tomás de Aquino é “superficial, [...] dependendo de uma passagem na *Suma teológica*, sem colocar essa passagem em seu contexto maior”, ou seja, a interpretação da questão da tolerância religiosa desconsidera outras passagens em que a posição é esclarecida. Magee defende que, nos escritos de Tomás de Aquino, há mais do que uma simples tolerância limitada, mas uma verdadeira teoria da tolerância. O argumento é o seguinte. A ética e a política tomasianas fundam-se na noção das leis eterna, natural e humana (ou positiva). Segundo Tomás de Aquino, Deus é a causa do universo; Deus que não é só sábio, mas a própria Sabedoria. Deus imprimiu na criação leis que refletem sua mesma sabedoria, ou seja, as leis naturais refletem as leis eternas. Em consequência, para Tomás de Aquino, o ser humano já nasce com um conjunto de leis naturais impressa em seu ser. Portanto, as leis humanas ou positivas — ou seja, aquelas feitas pelos seres humanos, em suas constituições, por exemplo —, devem seguir a lei natural, que é participação na lei eterna (*S. T. I-II, q. 91, art. 2*). Sucede, porém, que nem todos são moralmente irrepreensíveis e muitos há que erram contra a lei natural — a maioria dos seres humanos, segundo ele, por conta das debilidades do pecado original. Portanto, as leis humanas existem para que esses imperfeitos progredam e se tornem melhores. Isso posto, analisando se a lei humana deveria coibir todos os vícios, diz ele que não:

A lei humana visa dirigir os homens para a virtude, não súbita, mas gradativamente. Por isso não impõe imediatamente à multidão dos imperfeitos o que só é próprio dos virtuosos, de modo que se abstenham de todos os vícios. Do contrário, os imperfeitos, não podendo observar tais preceitos, cairiam em piores males. (*S. T. I-II, q. 96, art. 2, ad 2; p. 577*)

Há aí, na opinião de Magee, uma forte concepção de tolerância, visto que Tomás de Aquino sugere que se tolere as imperfeições e erros daqueles que não alcançaram as virtudes, pelo menos não num grau mais elevado. E essa tolerância se afasta de concepções excessivamente coercitivas de lei. Não obstante, não há como negar que Tomás de Aquino defende uma tolerância baseada em valores previamente estabelecidos. Sua ética, fundada na noção teológica da graça, está alicerçada na observância dos Mandamentos pela caridade divina (*S. T. I-II, q. 91, art. 5, c.; p. 553*) e nas virtudes formadas por essa mesma caridade (*S. T. II-II, q. 23, art. 8; p. 169*). Conforme clarifica Magee, não se trata, portanto, de uma tolerância baseada na neutralidade, mas em bens considerados objetivos. Para Tomás, o que se evita e o que se quer alcançar não são igualmente bens, mas deve-se tolerar males menores para evitar males maiores ou alcançar um bem maior. Não obstante, a lei humana:

[...] não proíbe todos os vícios, de que se os virtuosos se abstêm, mas só os mais graves, dos quais é possível à maior parte da multidão abster-se. E principalmente os que causam dano a outrem, ou aqueles sem cuja proibição a sociedade humana não pode subsistir; assim, a lei humana proíbe o homicídio, o furto e atos semelhantes. (*S. T. I-II, q. 96, art. 2, c.; p. 577*)

Rawls estaria de perfeito acordo com essa afirmação segundo a qual as leis humanas devem proibir principalmente os atos que causam danos aos outros, visto que lhes priva do uso do primeiro princípio da justiça, ameaçando a ordem das instituições sociais.

Magee (1999) aponta para outro traço de tolerância presente no pensamento de Tomás de Aquino: o levar em consideração os costumes de cada povo na confecção das leis humanas. Conforme foi dito anteriormente, as leis humanas devem estar de acordo com a lei natural. Porém, cada povo vive em situação diferente dos demais. Por isso, é impossível que haja um conjunto fixo de leis humanas debaixo do qual sejam regidos todos os diferentes povos, porque seus costumes são diversos. Ora, diz Tomás de Aquino que “o costume tanto pode ter força de lei, como abrogá-la e interpretá-la” (*S. T. I-II, q. 97, art. 3, c.; p. 584*). Por isso, deve existir a tolerância aos diferentes costumes. Porém, e isto deve ser asseverado, “nenhum costume pode ter força de lei contra a lei divina ou a natural”, diz ele no mesmo lugar. No entanto, se não ferirem as leis divinas e naturais, os costumes podem se transformar em agentes favoráveis à consecução das virtudes. Esse modo de pensar se assemelha àquele da posição original: tanto Rawls quanto Tomás não desconsideram as diferenças individuais no que se refere a compreensões diferentes da realidade.

Ainda nesse sentido, Daniel DiLeo (2007) chega a apontar uma semelhança entre o *overlapping consensus* de Rawls e a concepção tomasiana das virtudes. De acordo com Tomás de Aquino (*S. T. I-II q. 61, art. 1; p. 359*), quatro são as virtudes principais para o agir humano, denominadas virtudes morais ou cardeais: prudência, justiça, fortaleza e temperança. Essas virtudes devem guiar, respectivamente, os seguintes aspectos do ser humano: a racionalidade, a vontade, o apetite irascível e o concupiscível. Sem adentrar na especificidade de cada virtude cardeal, note-se que Tomás de Aquino reconhece quatro graus de retenção das mesmas, que vão do menos perfeito ao mais perfeito (*S. T. I-II, q. 61, art. 5, c.; p. 364*). O grau mais alto das virtudes é o “exemplar”, que só Deus possui; é a perfeição absoluta que corresponde à essência divina mesma. Logo abaixo, o grau mais elevado que um ser humano pode possuir é o “da alma purificada”, ou dos perfeitos, para o qual estão a caminho as virtudes “purgatórias”, dos imperfeitos. Por fim, há as virtudes “políticas”, presentes no ser humano “conforme a condição da sua natureza” e pelas quais ele “procede retamente na prática dos seus atos”. É que há virtudes cardeais naturais e sobrenaturais. As sobrenaturais são infundidas por Deus e acompanham a graça, que é recebida no Batismo: todo aquele que permanecer no estado de graça, contará, em maior ou menor grau, com as virtudes sobrenaturais em sua alma, bem como com os sete Dons do Espírito Santo. Mas as virtudes cardeais naturais podem existir na alma por meio de esforço puramente natural, e, embora não sejam suficientes para obrar pela vida eterna (para isso é necessária a graça sobrenatural e, portanto, as virtudes sobrenaturais), podem proporcionar ao ser humano uma vida honesta com relação às coisas deste mundo. DiLeo aponta que as virtudes cardeais no estado político se encontram, segundo a doutrina tomasiana, não apenas naqueles que possuem a fé e a caridade divinas, mas todos podem possuí-las pelo esforço natural, mesmo os que não conhecem a revelação cristã. Com efeito, Tomás de Aquino afirma que tais virtudes naturais “existiram em muitos gentios” (*S. T. I-II, q. 65, art. 2, c.; p. 380*). É por essa razão que DiLeo (2007) sustenta um “*overlapping consensus*”, em Tomás de Aquino, entre crentes e não-crentes, porque ambos podem possuir as virtudes políticas em estado natural, virtudes que proporcionam a boa convivência em sociedade — não desconsiderando-se as óbvias diferenças entre Tomás e Rawls, principalmente a necessária ordenação do homem a Deus no primeiro.

No que se refere à tolerância religiosa, Tomás de Aquino parte do seguinte princípio: “O governo humano deriva do divino e deve imitá-lo” (S. T. II-II, q. 10, art. 11, c.; p. 102). Sendo assim, o governo humano deve imitar o governo de Deus na tolerância, porque Deus também tolera muitos males, não obstante tenha o poder para suprimi-los. Tomás de Aquino, sob influência de Agostinho de Hipona (354-430), pensa assim porque, segundo ele, Deus, ao permitir o mal, ou prevê bens maiores por meio dos próprios males ou evita males maiores. Portanto, mesmo que Tomás de Aquino defenda que a religião católica seja a única revelada por Deus, admite a tolerância para as demais religiões, e ele o diz explicitamente, no mesmo artigo em questão: “embora pequem em seus ritos os infiéis, podem ser tolerados, ou por causa de algum bem deles proveniente, ou por algum mal evitado”. Se consultarmos o original em latim veremos que constantemente usa, nesse artigo, o verbo tolerar — por exemplo: “*tolerari possunt*”.

Tomás de Aquino distingue, porém, entre a religião judaica e as demais religiões. É necessário averiguar essa distinção para ver as condições em que ele teoriza a tolerância. Os judeus devem ser plenamente tolerados em seu culto público, porque, segundo ele, a religião judaica prefigura a religião cristã; portanto, as práticas dos judeus servem como testemunho para que muitos, vendo seu culto, se tornem cristãos. Quanto às demais religiões, Tomás de Aquino diz o seguinte:

Outros ritos, porém, dos infiéis, que nenhuma verdade ou utilidade tenham, não devem, do mesmo modo, ser tolerados, senão talvez para evitar algum mal, isto é, o escândalo ou o dissídio, que da proibição poderia provir, ou o impedimento à salvação dos que, assim tolerados, se converteriam à fé a pouco e pouco. E por isso também a Igreja tolerou, às vezes, quando era grande a multidão dos infiéis, os ritos dos heréticos e dos pagãos [*Propter hoc enim etiam haereticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo*]. (S. T. II-II, q. 10, art. 11, c.; p. 102)

Os casos em que ele admite a tolerância religiosa são extensos: evitar o escândalo e o dissídio, possibilidade de conversão e existência de grande número de membros das outras religiões. É seguindo esse princípio de tolerância religiosa que, no artigo seguinte, Tomás de Aquino, inclusive mencionando como argumento de autoridade a tradição e o costume da Igreja, diz que não se deve batizar os filhos dos “judeus e demais infiéis” contra a vontade dos pais:

[...] não se deve fazer injustiça a ninguém. Ora, fa-la-íamos aos judeus [o mesmo vale para outros não-cristãos] se lhes batizássemos os filhos contra a vontade deles; porque então perderiam o direito do pátrio poder sobre os filhos já fiéis. Logo, não lhes devemos batizar contra a vontade deles. [...] A outra razão está em essa prática repugnar à justiça natural. Pois o filho é naturalmente parte do pai. E, ao princípio, dos pais não se distingue corporalmente, enquanto no ventre materno. Em seguida, vindo à luz, antes de ter uso do livre arbítrio, depende dos cuidados paternos, como de um ventre espiritual. [...] é de direito natural esteja o filho, antes do uso da razão, sob os cuidados do pai. Portanto, seria contra a justiça natural subtrair a criança, antes do uso da razão, a esses cuidados, ou fazer-lhes qualquer coisa contra a vontade dos mesmos. Quando, porém, começar a ter o uso do livre arbítrio, já começará a ser senhor de si e pode prover-se a si mesmo, no pertencente ao direito divino ou natural. E então deve ser induzido à fé, não coagida, mas persuadida. E pode, mesmo contra a vontade dos pais, receber a fé e ser batizado; não porém enquanto sem o uso da razão. (S. T. II-II, q. 10, art. 12, c.; p. 102-103)

Se vê claramente, a partir dessa citação, que, segundo Tomás de Aquino, ninguém deve ser coagido a abraçar a fé. Quanto à catequização, deve proceder ao modo de persuasão e não de coação. Recorde-se, ademais, que Tomás viveu em uma época na qual o catolicismo possuía hegemonia até no plano político. Para

ele, não seria nada difícil descartar qualquer forma de tolerância e escrever o contrário do que escreveu. Portanto, se defende a tolerância, o que pode ser lido nas citações acima, torna-se difícil sustentar a tese de que não há, no pensamento tomasiano, nem uma tolerância limitada.

Isso que acaba de ser dito deve ser compreendido juntamente com outro elemento de tolerância encontrado, segundo Magee (1999), na antropologia de Tomás de Aquino, ou seja, em sua concepção filosófica do ser humano. Segundo Tomás, o fim das ações humanas é a aquisição do bem, e isso é possível porque o ser humano é inteligente e sua vontade é livre. Há o livre-arbítrio, que faz com que o ser humano seja livre para realizar suas próprias escolhas, após pensar a respeito delas com seu intelecto; ou seja, a inteligência apresenta o bem à vontade, que se inclina para ele. Ora, a vontade humana não é, para Tomás de Aquino, determinada, mas está livre para escolher o fim que lhe aprouver. E é isto que afirma a respeito da relação entre a vontade humana e Deus: “Deus a move sem determiná-la necessariamente a um termo, permanecendo-lhe, antes, o movimento contingente e não necessário, salvo naquilo ao que é naturalmente movida” (*S. T. I-II*, q. 10, art. 4; p. 98). Se Deus não determina a vontade do ser humano, o governo humano também não deve fazê-lo em todas as coisas, dado que o governo humano deve imitar o governo divino — no tocante à relação entre Estado e Religião, os princípios de Tomás de Aquino são os que foram acima expostos. E nisso Rawls também concordaria pelo menos em partes, pois considera a racionalidade e a liberdade do ser humano pressupostos necessários para a posição original, na qual se estabelecem os princípios da justiça.

O ponto central da presente discussão é a tolerância religiosa. No entanto, acidentalmente esteve unido a ele a questão da pena de morte, por conta da crítica de Rawls. Quanto à pena de morte em si, de fato Tomás de Aquino a defendia. Seguindo Aristóteles, concebia a sociedade como um todo constituído por partes, que são os cidadãos. Portanto, a pena de morte era admitida a partir do momento em que alguma das partes representasse perigo para o bem comum, para o bem do todo. Esclarece Tomás de Aquino, em sua *Suma contra os gentios*, comparando a situação com a do médico que realiza uma amputação: “Ora, o médico com razão utilmente corta o membro gangrenado quando está iminente a decomposição do corpo. Por isso, também o governante da sociedade justa e inculpavelmente mata os homens maléficos, para que eles não perturbem a ordem social” (III, CXLVI, 5; p. 573). Porém, a pena de morte era um fato universal na Idade Média, era uma pena aplicada em todas as sociedades do mundo daquele tempo. Em estudos filosóficos, vale o princípio dos estudos históricos: não se pode pensar no passado sem contextualizá-lo, sob o risco de cometer anacronismo.

Embora a pena de morte contrarie os princípios elencados por Rawls, pelas razões apresentadas acima, ele afirma que “o propósito da lei penal é apoiar os deveres naturais básicos, que nos proíbem de molestar outras pessoas em sua vida e em sua integridade física, ou privá-las de sua liberdade e propriedade, e as punições devem servir a esse fim” (1997, p. 347). Por isso, mesmo favorecendo a tolerância em seus escritos, reconhece seus limites e a necessidade das penas, tudo conforme os princípios da justiça: “Tendo acordado com esses princípios em vista dos motivos já analisados, é racional autorizar medidas necessárias à manutenção das instituições justas, supondo-se que as restrições impostas à liberdade igual e o estado de direito são devidamente reconhecidos” (1997, p. 641). Portanto, pelo menos num ponto Rawls estaria de acordo com

Tomás de Aquino no que se refere às penas, a saber: a tolerância ao malfeitor e o uso da liberdade têm por limite o bem comum e a proteção da ordem social e, portanto, deve cessar quando determinadas ações são causa de mal ao outro.

Tudo o que foi dito anteriormente faz ver com maior clareza como os dois autores em foco possuem concepções políticas distintas. Em Rawls, a justiça está unida à política sob uma configuração eminentemente democrática; é o que prescreve o segundo princípio da justiça por ele estipulado. Já em Tomás de Aquino, a justiça aparece unida à religião cristã, religião à qual, segundo ele, a dimensão política deve subordinar-se, como o corpo subordina-se à alma (*S. T. II-II*, q. 60, art. 6, ad 3). Nisso está a chave para que se compreenda bem a discrepância entre os autores e as razões que levaram à crítica de Rawls.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A concepção política de poder temporal ordenado ao poder espiritual sustentada por Tomás de Aquino é incompatível com a concepção de democracia liberal sustentada por Rawls. E vice-versa. Não foi o objetivo aqui forçar concordâncias descabidas entre os dois autores, mas o de verificar em que medida procede a opinião de Rawls acerca de Tomás de Aquino no que concerne à tolerância religiosa. A leitura de outros lugares da obra de Tomás de Aquino lança luzes sobre sua opinião acerca da tolerância religiosa, pelos seguintes tópicos abordados acima: a tolerância para os que não atingiram a perfeição nas virtudes, a confecção de leis com a finalidade de evitar atos que causam mal ao próximo, a atenção dispensada aos costumes próprios de cada povo, a possibilidade de consecução das virtudes naturais por parte dos que não têm a graça, a tolerância de culto às outras religiões e o respeito à liberdade humana, além da indispensável contextualização histórica, por se tratar de autor que viveu já há muitos séculos. Fica assim demonstrada a possibilidade de estabelecer uma teoria da tolerância na doutrina tomasiana. Por isso, fica contestada, através dos argumentos apresentados acima, a acusação de que Tomás é alvo a partir da crítica de Rawls.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. Tradução de Luiz João Baraúna. 2ª ed. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DILEO, Daniel. **Thomas Aquinas and the overlapping consensus**. *Commonwealth: A Journal of Political Science*, vol. 13, mar. 2007, pp. 1-21.
- MAGEE, Maria Fontana. **A thomistic case for tolerance**. Thomistic Philosophy Page. 1999. Disponível em: <https://aquinasonline.com/tolerance>. Acesso: em 10 de dezembro de 2022.
- RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- SÁ, Alexandre Franco de. **O problema da tolerância na filosofia política de John Rawls**. *Philosophica*, 10, Lisboa, 1997, pp. 107-120.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Campinas, SP: Ecclesiae, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. 5 vols. Tradução de Alexandre Correia. Campinas, SP: Ecclesiae, 2016.

VARGAS, Sara Sofia Lúcio. **O “overlapping consensus” rawlsiano – um consenso político numa sociedade pluralista**. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 08, n. 01, 2017, pp. 277-296.

WELTER, Nelsi Kistemacher. **John Rawls: A importância da posição original como procedimento eqüitativo de determinação de princípios de Justiça**. *Tempo da Ciência*, [S. l.], v. 14, n. 27, 2007, pp. 89-105.