

**RELIGIÃO, ESFERA PÚBLICA E PÓS-SECULARISMO:
O DEBATE RAWLS-HABERMAS ACERCA DO PAPEL DA RELIGIÃO NA
DEMOCRACIA LIBERAL¹**

Wescley Fernandes Araujo Freire²

RESUMO

Este trabalho apresenta, examina e compara as posições assumidas por John Rawls e Jürgen Habermas a respeito da tradução e inclusão de conteúdos religiosos na *esfera pública política* (*politische Öffentlichkeit*) das *sociedades pós-seculares* (*postsäkularen Gesellschaft*) marcadas por um persistente pluralismo religioso. Discute-se *se e como* o conceito de *razão pública* pode responder ao problema da integração política entre *cidadãos crentes* e *não-crentes* no contexto do debate público (*öffentlichen Streit*), sobretudo, acerca de questões políticas controversas de interesse público e relacionadas à ampliação, efetivação e respeito de direitos fundamentais que se chocam com o *princípio da liberdade religiosa* e a *visão de mundo* (*Weltanschauungen*) das religiões. O *Proviso* revela uma aparente *estreiteza da estratégia* de Rawls ao exigir a tradução de *razões não-públicas* para argumentos em *linguagem política* (*razões públicas*), acarretando uma distribuição assimétrica do papel da cidadania entre *cidadãos crentes* e *não-crentes*. A proposta habermasiana da *tradução cooperativa de conteúdos religiosos* parece dispor de um teor inclusivista de maior alcance e, por isso, talvez capaz de lidar adequadamente com o alívio das tensões sociais ocasionadas pelo conflito entre os ideais de *vida boa* inscritos nas *visões de mundo* das diferentes *formas de vida religiosa*.

Palavras-chave: Religião. Razão pública. Esfera pública política. Pós-Secularismo. Democracia liberal.

ABSTRACT

This paper aims to present, examine and compare the positions taken by John Rawls and Jürgen Habermas about the translation and inclusion of religious content in the *political public sphere* (*politische Öffentlichkeit*) of *post-secular societies* (*postsäkularen Gesellschaft*) marked by a persistent religious pluralism. Discuss *if and how* the concept of *public reason* can address the problem of political integration between *believers* and *non-believers* citizens in the context of *public debate* (*öffentlicher Streit*), especially about controversial political issues of public interest related and respect for fundamental rights which are clashed with the *principle of freedom of religion* and *worldview* (*Weltanschauungen*) religions. The *Proviso* reveals an apparent Rawls's *narrowness of the strategy* to require the translation of *non-public reasons* for arguments in *political language* (*public reasons*), resulting in an asymmetric distribution of the role of citizenship between *believers* and *non-believers*

¹ Este artigo é uma versão modificada e ampliada da *comunicação oral* apresentada no *XIII Encontro Humanístico: Multiculturalismo* da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, realizado no período de 11 a 14 de novembro de 2013, no Centro de Ciências Humanas – CCH, Cidade Universitária, Campus do Bacanga, São Luís-MA. Sirvo-me ainda de algumas passagens do meu texto *A Política nos limites da Espiritualidade e da Secularização: o debate Habermas-Ratzinger-Rorty sobre os fundamentos do Estado de direito democrático liberal*, comunicação oral apresentada no *VI Simpósio Internacional sobre Justiça* da PUCRS (2013), e que compõem a obra BAVARESCO, Agemir; OLIVEIRA, Nythamar; KONZEN, Paulo Roberto (Orgs.). *Justiça, Direito e Ética Aplicada: VI Simpósio Internacional sobre a Justiça*. Porto Alegre: Editora FI, 2013.

² Professor Assistente do Curso de Ciências Humanas da UFMA. Mestre em Filosofia pela UECE. Membro do Grupo de Pesquisa CNPq/DEFIL – UFMA “*Estudos em Ética e Filosofia Política*” e do Grupo de Pesquisa CNPq/CMAF – UECE “*Ética e Direitos Humanos*”. E-mail: wescley.fernandes@ig.com.br

citizens. Habermas proposed *cooperative translation of religious content* seems to have an inclusivistic content greater reach and therefore maybe able to properly deal with alleviating social tensions caused by the conflict between the ideals of *good life* inscribed on the *worldviews* of different *forms of religious life*.

Key-words: Religion. Public reason. Political public sphere. Post-Secularism. Liberal democracy.

1 INTRODUÇÃO

A integração social considerada a partir da perspectiva dos *processos de aprendizagem social (soziale Lernprozess)* e *modernização cultural e social* constitui um importante problema não apenas para as *teorias sociológicas* que se ocupam com a *ação social*, mas, sobretudo, para a *filosofia política contemporânea*. No debate contemporâneo, a questão da *integração social* associa-se ao não menos complexo problema da *razoabilidade e racionalidade* dos custos sociais assumidos individualmente pelos *cidadãos religiosos e seculares*, e coletivamente pelas comunidades políticas, no que diz respeito ao processo de estabilização da sociedade através das instituições sociais, ainda que o *dissenso (desacordo razoável)* seja uma característica dos regimes democráticos liberais, marcados pelo *pluralismo* e pelo *multiculturalismo* de ideias e convicções. Mas o *desacordo razoável* não tem se restringido apenas ao nível da formação da *opinião pública* e da *vontade popular*, típico da democracia liberal, mas, sobretudo, quanto ao papel da religião na *esfera pública política (politische Öffentlichkeit)*³ das *sociedades pós-seculares (postsäkularen Gesellschaft)*⁴,

³ Desde a elaboração de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962) Habermas tem operado inflexões semânticas importantes acerca do conceito de *esfera pública (Öffentlichkeit)*, mas não me ocupo com tal questão neste trabalho por razões programáticas. Todavia, recorro a duas caracterizações feitas por Habermas acerca deste conceito e que me parecem oportunas para os objetivos deste estudo: 1ª) “A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em *opiniões públicas* enfeixadas em temas específicos”; 2ª) “Por isso quando abrange questões politicamente relevantes, ela deixa ao cargo do sistema político a elaboração especializada. A esfera pública constitui principalmente uma *estrutura comunicacional* do agir comunicativo orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o *espaço social* gerado no agir comunicativo, não com as *funções* nem com os *conteúdos* da comunicação cotidiana.” HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 92, grifo do autor (*Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratische Rechtsstaats*. Band II. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.). A *esfera pública* é inicialmente considerada como o espaço em que ocorrem as *interações discursivas* entre indivíduos que fazem uso da *racionalidade comunicativa* e se orientam pelo *entendimento mútuo* e *agir cooperativo*. Nesse sentido, a *esfera pública* – em razão do potencial racional de seus *fluxos comunicativos* – constitui-se em um espaço onde ocorrem *processos de aprendizagem social (soziale Lernprozess)* dos quais a tradução de *razões não-públicas* para a linguagem política (*razões públicas*) a partir do *Proviso* (Rawls) e a *tradução cooperativa de conteúdos religiosos* (Habermas) seriam dois exemplos. Todavia, para que isto ocorra é necessário não apenas que a *esfera pública* seja pensada a partir do *agir comunicativo*, mas também segundo a própria *institucionalização política* da *esfera pública*, através dos discursos produzidos pelas *instituições da sociedade civil* capazes de articular *problemas, soluções, temas e contribuições* “esquecidos” pelo mercado e pela burocracia estatal. A *institucionalização da esfera pública* representa uma importante *inflexão normativa* operada por Habermas desde a reconstrução histórica deste

cuja presença e persistência têm representado um *desafio cognitivo* para a *Ética e Filosofia Política, Filosofia do Direito e Sociologia da Religião*.

A relação entre *religião* e *esfera pública política* tem ganhado um novo e diversificado contorno teórico em nossa época. Em consequência, o interesse pelo diálogo entre *fé* e *razão* renovou-se no atual cenário do *liberalismo político*. Veja-se, por exemplo, a acentuada relevância e contribuição teórica que o tema da religião ganhou na obra tardia de John Rawls⁵ e Jürgen Habermas⁶, sem deixar de mencionar a importância dos posicionamentos críticos e complementares formulados por autores como Charles Taylor, Michel Sandel, Robert Audi, Paul Weithman e Nicolas Wolterstorff que em pouco tempo contribuíram para uma rica e diversificada atualização acerca do papel da *religião* na *esfera pública política*⁷.

O texto *apresenta, examina e compara* o recurso à ideia de *razão pública*, expressa sob a forma do *Proviso*, formulada por John Rawls e a *tradução cooperativa de conteúdos religiosos* de Jürgen Habermas enquanto respostas ao problema da inclusão de *cidadãos crentes* no debate político travado na *esfera pública* das *sociedades pós-seculares*. O *Proviso* revela uma aparente *estreiteza da estratégia* de Rawls ao exigir a tradução de *razões não-públicas* para argumentos em *linguagem política (razões públicas)*, acarretando uma

conceito. Para uma investigação histórica do conceito de *esfera pública*, ver HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 (*Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Berlin: Luchterhand, 1962.). Para uma crítica do conceito de *esfera pública*, ver LUBENOW, Jorge Adriano. A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução autocrítica. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, ano 1, n. 10, p. 103-123, 2007; LUBENOW, Jorge Adriano. A subversão da Öffentlichkeit em Mudança Estrutural da Esfera Pública de Jürgen Habermas. *Pensando – Revista de Filosofia*, v. 3, n. 5, p. 30-55, 2012.

⁴ As *sociedades pós-seculares* são caracterizadas pela persistente presença da religião não obstante o processo de *modernização social e cultural* pela qual passaram decorrente da ideia de *verbalização (Versplachlichung) do sagrado*, conservando o *aspecto motivacional* dos seus conteúdos religiosos e contribuindo para a *manutenção da integração social*, alcançada não apenas através da *dimensão normativa* do Estado constitucional democrático de direito liberal.

⁵ RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000; *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

⁶ HABERMAS, Jürgen. *A Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 (*Zeit der Übergänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.); HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. 3. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2007; *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 (*Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.); *Fé e Saber*. São Paulo: UNESP, 2013 (*Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp, 2001.).

⁷ A obra *Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyola, 2010, de autoria do professor Luiz Bernardo Leite Araujo (UERJ) tem nos ajudado a compreender o lugar da religião no conjunto da obra de Habermas, sobretudo, a partir da comparação de suas ideias com os escritos e entrevistas recentes de Habermas, além de apresentar uma excelente bibliografia sobre a atualidade do debate entomo do papel da religião na esfera pública. A nosso ver, o conjunto da obra de Luiz Bernardo Leite Araujo constitui hoje uma importante fonte de pesquisa sobre o tema da religião nos escritos de Habermas, razão pela qual este trabalho mantém intenso diálogo com seus escritos.

distribuição assimétrica do papel da cidadania entre *cidadãos crentes e não-crentes*. A proposta habermasiana da *tradução cooperativa de conteúdos religiosos* parece dispor de um teor inclusivista de maior alcance e, por isso, talvez capaz de lidar adequadamente com o alívio das tensões sociais ocasionadas pelo conflito entre os ideais de *vida boa* inscritos nas *visões de mundo* das diferentes *formas de vida religiosa*.

2 A IDEIA DE RAZÃO PÚBLICA EM JOHN RAWLS

Para John Rawls, uma sociedade política e seus cidadãos podem ser chamados de *razoáveis e racionais*⁸ se são capazes de articular os meios e fins de suas respectivas ações através do planejamento e hierarquia dos seus planos de ação, de modo a determinar prioridades acerca de escolhas e decisões⁹. Tal *procedimentalismo* encontra-se fundado na *razão*, seja a razão dos cidadãos, seja a razão da sociedade política. Todavia, nem todas as *razões* são *públicas* “[...], pois temos as *razões não-públicas de igrejas, universidades e de muitas outras associações da sociedade civil*”¹⁰. Todavia, os indivíduos que fazem parte da sociedade civil não estão excluídos do uso da *razão pública*, pois “[...] a *razão pública* é característica de um povo democrático, daqueles que compartilham o status da cidadania igual”¹¹.

De acordo com Rawls, uma concepção política de justiça atua sobre as estruturas básicas das instituições sociais e visam à realização do *bem público*, objeto da *razão pública*. A *publicidade* da *razão pública* é expressa em três perspectivas: 1ª) é a razão do *público* – a razão dos cidadãos; 2ª) o objeto da *razão pública* é o *bem público* e as questões de justiça fundamental; 3ª) a natureza e o conceito de *razão pública* são determinados pelos *ideais* e *princípios* do modelo de justiça política da sociedade¹². Por se tratar de um *ideal* de cidadania e justiça política aplicável a uma democracia constitucional, o uso da *razão pública* considera um *dever-ser* a realização de uma sociedade bem-ordenada e justa. É por isso que Rawls afirma “que a *razão pública* deva ser entendida dessa forma e respeitada pelos cidadãos [...]”¹³, não se tratando, portanto, simplesmente de uma questão jurídica.

A ideia de *razão pública* possui um conteúdo liberal. A razão pública é a razão dos cidadãos que compõem o corpo político de uma democracia liberal, exercendo o poder

⁸ Acerca da distinção entre o *razoável* e o *racional* em Rawls, ver *O Liberalismo Político*, p. 92 e ss.

⁹ Cf. RAWLS, *O Liberalismo Político*, p. 261.

¹⁰ RAWLS, *O Liberalismo Político*, p. 261.

¹¹ RAWLS, *O Liberalismo Político*, p. 261.

¹² Cf. RAWLS, *O Liberalismo Político*, p. 261.

¹³ RAWLS, *O Liberalismo Político*, p. 261.

político e a coerção através da promulgação das leis e emenda da constituição¹⁴. A *razão pública* e aplica tão somente a questões que envolvam “[...] *elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica*”¹⁵, o que significa dizer, de acordo com Rawls, que apenas *valores políticos* devem se pronunciar acerca do seguinte rol de questões que concernem: a) *ao direito ao voto*; b) *à tolerância religiosa*; c) *à igualdade equitativa de oportunidades*; d) *ao direito de propriedade*. Rawls procura aqui limitar os tópicos disponíveis para o debate político através da *razão pública* e dos *valores políticos*.

Mas o que singulariza o uso da *razão pública* é que ela não se aplica a deliberações e reflexões particulares acerca de questões políticas. De acordo com Rawls, os cidadãos intervêm na sociedade através da *argumentação política* pública e, portanto, recorrem à *razão pública* e a *valores políticos* para resolução argumentativa de questões acerca dos elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Desse modo, ainda que a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais possam desempenhar algum papel na vida dos indivíduos, sem deixar de mencionar que os cidadãos normalmente encontram-se ligados a igrejas, universidades, sindicatos e outras tantas associações que encontram seu lugar na sociedade civil, o ideal da *razão pública* requer “[...] *que os cidadãos apelem somente para uma concepção pública de justiça, e não para a verdade como um todo, tal como a vêem*”¹⁶.

Rawls procura compatibilizar a existência de doutrinas religiosas, filosóficas e morais, quanto a sua influência nos debates político, com o *princípio de legitimidade liberal*. Para o *liberalismo político*, os cidadãos devem, através do instrumento do voto, exercer o poder político da coerção quando questões políticas fundamentais estão no epicentro do debate político, justificando-o através do recurso a “[...] *uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles, enquanto razoáveis e racionais*”¹⁷. E acrescenta Rawls:

E, como o exercício do poder político deve ser legítimo, o ideal de cidadania impõe o dever moral (e não legal) – o dever de civilidade – de ser capaz de, no tocante a essas questões fundamentais, explicar aos outros de que maneira os princípios e políticas que se defende e nos quais se vota podem ser sustentados pelos valores políticos da razão pública.¹⁸

¹⁴ Cf. RAWLS, O Liberalismo Político, p. 261.

¹⁵ RAWLS, O Liberalismo Político, p. 261.

¹⁶ RAWLS, O Liberalismo Político, p. 265.

¹⁷ RAWLS, O Liberalismo Político, p. 266.

¹⁸ RAWLS, O Liberalismo Político, p. 266.

O *princípio de legitimidade liberal* requer que os cidadãos ouçam uns aos outros, numa atitude equânime, quando da deliberação pública a propósito da resolução de conflitos buscando obter o consenso acerca do que se *deveria* fazer, num exercício de conciliação de pontos de vista sobre a *razão pública*. Nas palavras de Rawls:

Enquanto razoáveis e racionais, e sabendo-se que endossam uma grande diversidade de doutrinas religiosas e filosóficas razoáveis, os cidadãos devem estar dispostos a explicar a base de suas ações uns para os outros em termos que cada qual razoavelmente espere que outros possam aceitar, por serem coerentes com a liberdade e igualdade dos cidadãos. Procurar satisfazer essa condição é uma das tarefas que esse ideal de política democrática exige de nós. Entender como se portar enquanto cidadão democrático inclui entender um ideal de razão pública.¹⁹

O que se alcança com isso é um *consenso sobreposto (overlapping consensus)* obtido entre *doutrinas abrangentes e razoáveis* à luz do respeito ao *dever de civilidade* por cidadãos que exercitam a sua *autonomia política*, isto é, onde cada cidadão é capaz de reconhecer um argumento político proferido por outro cidadão livre e igual como *porta-voz da razão pública, como se* ele próprio fosse o seu autor. Ao substituir a *verdade* pelo *razoável* durante o processo de justificação normativa, Rawls procura corroborar a conjectura do *liberalismo político*, segundo a qual

direitos e deveres, assim como os valores em questão, têm peso suficiente para que os limites da razão pública sejam justificados pelas avaliações globais das doutrinas abrangentes razoáveis, uma vez que essas doutrinas tenham se adaptado à concepção de justiça.²⁰

Todavia, o problema ocorre quando os *cidadãos crentes* são chamados a tomar posicionamentos no *debate público (öffentlicher Streit)* acerca de questões políticas de interesse coletivo, sobretudo, as controversas, uma cisão na identidade destes indivíduos é produzida, pois serão proibidos de introduzir *razões não-públicas* nos debates políticos de sua comunidade respeitando e conservando a *laicidade* do Estado constitucional liberal que dispõe de meios coercitivos para a manutenção da sua natureza política. O fato é que a exigência da separação entre *religião e política*, tal como enunciara o pensamento filosófico moderno, a fim de preservar a autonomia da esfera do político, não parece mais tão evidente,

¹⁹ RAWLS, O Liberalismo Político, p. 267.

²⁰ RAWLS, O Liberalismo Político, 2000, p. 268.

sobretudo porque convivemos numa democracia liberal marcada pelo fato do *pluralismo razoável*²¹.

A contribuição de Rawls para o debate consiste na ideia do *Proviso*, isto é, na tradução de *razões não-públicas* para *razões públicas* no caso dos *cidadãos crentes* introduzirem argumentos de origem religiosa na *esfera pública política*. Portanto, é preciso saber se ainda mantém-se como solução a separação entre *fé* e *razão* na política, ou se alguma forma de *inclusivismo* de *conteúdos religiosos* poderia ser possível, sob qual *critério* e qual *concepção de justiça política* poderia formular sua justificação.

2.1 Razão Pública, Religião e Democracia

Apenas sob o regime de uma *democracia constitucional liberal* a concretização da liberdade entre *cidadãos livres e iguais razoáveis* pode ganhar realidade, pois esse regime encontra-se alicerçado sob a *ideia de razão pública*, identificada ao fato do *pluralismo razoável*. Rawls procura através da *ideia de razão pública* estabelecer uma *mediação* entre a doutrina abrangente (seja ela qual for) de *cidadãos religiosos* e a doutrina abrangente de *cidadãos não-religiosos* quando estes assumem seus lugares no debate público.

Com isso, Rawls procura ultrapassar os *dois posicionamentos clássicos* quanto ao *problema do papel da religião na esfera pública*: de um lado, o *secularismo dogmático*, e do outro, o *fundamentalismo religioso*. Seguramente, a posição assumida por Rawls no debate não pode ser descrita nem como *exclusivista* nem como *inclusivista*. Ao mesmo tempo, *sérias objeções* são levantadas quanto à *estreiteza da estratégia*²² de argumentação do autor ao justificar, para não excluir, o papel da religião na cultura democrática do liberalismo político através do recurso à *tradutibilidade* dos conteúdos religiosos, cujo lugar na *esfera pública* é reivindicado pelos *cidadãos crentes*.

Todavia, na medida em que Rawls pretende preservar o *princípio da liberdade de consciência* e o *princípio da igualdade cívica*, ele confronta-se com o não menos espinhoso problema da conservação do *princípio da laicidade* do Estado constitucional liberal. Considerando o fato do *pluralismo razoável*, como responder ao delicado problema de que em sociedades pluralistas e multiculturalistas, cujos cidadãos religiosos e seculares, com suas respectivas doutrinas abrangentes razoáveis filosóficas, morais ou religiosas, podem sofrer

²¹ Rawls define o *pluralismo razoável* como sendo o “[...] o fato de que uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, religiosas, filosóficas e morais, é o resultado normal da sua cultura de instituições livres”, isto é, o pluralismo razoável faz parte da cultura política de sociedades democráticas constitucionais bem ordenadas. RAWLS, O Direito dos Povos, p. 173-174.

²² Cf. ARAUJO, Pluralismo e Justiça, p. 149-150.

restrições assimétricas de direitos e deveres em razão da aplicação de determinadas normas, ainda que fundamentadas no *princípio da igualdade cívica*?

Antes do abandono do projeto de *Uma Teoria da Justiça*²³, Rawls acreditava que o *consenso sobreposto (overlapping consensus)* seria capaz de produzir unidade entre *doutrinas abrangentes razoáveis* e uma *concepção política de justiça*, embora sem estabelecer uma distinção clara entre ambas. Porém, reconhecido o fato do *pluralismo razoável*, qualquer *concepção política de justiça*, que tenha em vista a compatibilização entre *doutrinas abrangentes razoáveis*, não respeitará o *pluralismo razoável*, na medida em que convergirá em uma forma de “[...] *concepção filosófica e moral ampla projetada no domínio político [...]*”²⁴. Transformada em *doutrina abrangente particular*, *Uma Teoria da Justiça* está sujeita a um *desacordo razoável* como qualquer outra *doutrina abrangente particular*, filosófica, moral ou religiosa, “[...] *carecendo de base moral compartilhada capaz de transcender o pluralismo dos valores e prover uma sólida unidade social sustentada pela concepção política de justiça*”²⁵.

Mantido o fato do *pluralismo razoável* e o perigo da *restrição normativa de direitos e deveres entre cidadãos religiosos e seculares* no interior de um Estado constitucional democrático liberal, Rawls formula a seguinte questão:

Como é possível para os que sustentam doutrinas religiosas, alguns baseados na autoridade religiosa, a Igreja ou a Bíblia, por exemplo, assumir ao mesmo tempo uma concepção política razoável que sustente um regime democrático constitucional razoável? Essas doutrinas ainda podem ser compatíveis, pelas razões certas, com uma concepção política liberal?²⁶

Na *cultura política pública* de uma democracia constitucional, os cidadãos que consagram *doutrinas abrangentes religiosas e não-religiosas* não podem aceitar tal regime político como um simples *modus vivendi*.

A *ideia de razão pública* encerra a premissa de que *cidadãos crentes e profanizados* são capazes de recorrer a *princípios constitucionais* durante o procedimento argumentativo de fundamentação de normas, bem como na *tomada de posição* no debate político público, de modo à sempre levar em consideração na determinação da *razão pública*

²³ Nessa obra, Rawls acredita ser possível elaborar uma teoria política da justiça capaz de compatibilizar doutrinas abrangentes razoáveis através de um acordo normativo, constituindo a base da unidade social numa democracia constitucional. Cf. ARAUJO, *Pluralismo e Justiça*, 2010, p. 149.

²⁴ ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. “Razão Pública e Pós-Secularismo: apontamentos para o debate.” *Ethic@*, Florianópolis, n. 3, v. 8, 2009, p. 155-173, p. 156; ARAUJO, *Pluralismo e Justiça*, p. 151.

²⁵ ARAUJO, *Razão Pública e Pós-Secularismo*, p. 156; ARAUJO, *Pluralismo e Justiça*, p. 151.

²⁶ RAWLS, *O Direito dos Povos*, p. 196.

o *critério da reciprocidade*, responsável pela mediação entre as *ideias de imparcialidade e vantagem mútua*.

A *cooperação social* entre cidadãos livres e iguais ocorre consoante os moldes da *razão pública* quando agimos como se fôssemos *funcionários do governo* e as ações que decorrem do nosso *uso político do poder coercitivo estatal* assentassem em razões que acreditamos, *sinceramente*, serem passíveis de *aceitabilidade racional* por outros cidadãos, no caso destes últimos se encontrarem em uma posição semelhante quanto ao *uso público do poder político*, a fim de justificar uma *tomada de decisão*²⁷, configurando a articulação entre *reciprocidade, razão pública e vantagem mútua*, lastro do *princípio de legitimidade política*.

A preocupação de Rawls quanto à presença de *doutrinas abrangentes religiosas na esfera pública política (politische Öffentlichkeit)* tornou-se o *ponto de Arquimedes* do *liberalismo político*, questão filosófica enunciada por ele nos seguintes termos:

Como é possível que cidadãos de fé sejam membros dedicados de uma sociedade democrática, que endossam os ideais e valores políticos intrínsecos da sociedade e não simplesmente aquiescem ao equilíbrio das forças políticas e sociais? Expresso mais nitidamente: Como é possível – ou será possível – que os fiéis, assim como os não-religiosos (seculares), endossem um regime constitucional, mesmo quando suas próprias doutrinas abrangentes podem não prosperar sob ele e podem, na verdade, declinar?²⁸

Procurando resolver o problema da *coexistência e cooperação* entre cidadãos religiosos e seculares, Rawls recorre a uma *visão ampla da cultura política pública*²⁹, segundo a qual

[...] doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não-religiosas, podem ser introduzidas na discussão política pública, contanto que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas – e não razões dadas unicamente por doutrinas abrangentes – para sustentar seja o que for que se diga que as doutrinas abrangentes introduzidas apoiam. Refiro-me a essa injunção de apresentar razões políticas adequadas como *proviso*, e ela especifica a cultura política pública em contraste com a cultura política de fundo.³⁰

O *Proviso* determina a *tradutibilidade* das *razões não-públicas (não-políticas)* das *doutrinas abrangentes razoáveis religiosas ou não-religiosas em razões públicas (políticas)* no caso de *cidadãos religiosos ou não-religiosos* desejarem participar do *debate*

²⁷ Cf. ARAUJO, Pluralismo e Justiça, p. 153.

²⁸ RAWLS, O Direito dos Povos, p. 196.

²⁹ Cf. RAWLS, O Direito dos Povos, p. 200.

³⁰ RAWLS, O Direito dos Povos, p. 200-201.

político público, situação em que “[...] o compromisso com a democracia constitucional é manifestado publicamente”³¹.

Rawls não tem a intenção de excluir *cidadãos crentes e não-crentes* do *debate político público* em razão de suas *doutrinas abrangentes*, sejam elas religiosas, filosóficas ou morais. A interpretação correta da ideia de *razão pública* sugere que os sujeitos políticos sejam capazes não de *responder corretamente* a uma questão política pública controversa, pois não se trata da *correção de respostas*, mas sobre quais tipos de *razões* poderiam ser *compreendidas e avaliadas* para além da *centralidade* de cada pessoa. De acordo com Luiz Bernardo Leite Araujo,

a razão pública rawlsiana de modo algum exige que os cidadãos, ao ingressarem no fórum político público para discutir e decidir questões fundamentais de justiça política, deixem para trás os valores seculares ou religiosos que prezam, restringindo-se à avaliação daquilo que deve contar como argumento aceitável, tendo em vista o fato do pluralismo e a suposição do caráter razoável dos indivíduos.³²

A equação que expressa essa ideia é a seguinte: *uma concepção política comum às doutrinas razoáveis é o resultado do acordo público acerca dos valores políticos capazes de determinar as relações entre uma sociedade democrática constitucional bem ordenada e seus cidadãos e entre os próprios cidadãos.*³³ Ora, tal *ideia de razão pública* realiza-se no *fórum político público (cultura política pública)*, na *sociedade política*, em seus três níveis, a saber:

[1] o discurso dos juízes nas suas discussões, e especialmente dos juízes de num tribunal supremo; [2] o discurso dos funcionários de governo, especialmente executivos e legisladores principais; [3] e finalmente o discurso dos candidatos a cargo público e de seus chefes de campanha, especialmente no discurso público, nas plataformas de campanha e declarações políticas.³⁴

O *ideal da razão pública* concretiza-se naquele cidadão que é capaz de agir *como se fosse* um legislador, e que por isso, não recorre a *doutrinas abrangentes (razões não-públicas)*, mas à *razão pública*. Ao lado da *cultura política pública*, Rawls situa a *cultura de fundo (background culture)*, local onde se expressam as *doutrinas abrangentes, fórum das*

³¹ RAWLS, O Direito dos Povos, p. 202.

³² ARAUJO, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, p. 95.

³³ Cf. ARAUJO, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, p. 95; Cf. RAWLS, O Direito dos Povos, p. 173.

³⁴ RAWLS, O Direito dos Povos, p. 176.

razões não-públicas, cultura da sociedade civil, onde se incluem as Igrejas, associações profissionais e de ensino, em especial, escolas, universidades e sociedades científicas, constituindo uma *cultura social* e não-política. Rawls ainda refere-se à *cultura política não-pública*, composta pelos meios de comunicação – jornais, revistas, televisão, rádio, e hoje, as internet e as redes sociais. A mediação entre a *cultura política pública* e a *cultura de fundo* é feita pela *cultura política não-pública*.³⁵

O *ideal da razão pública* é realizado quando *legisladores, juízes, executivos e funcionários* do Estado, bem como *candidatos* que aspiram a cargos públicos agem (nos planos do discurso e da ação) em conformidade a *ideia de razão pública*, apresentando e justificando aos demais cidadãos através de *razões públicas*, quais são as posições políticas – por exemplo, um catálogo de políticas públicas a serem implantadas por um governo local – adequadas a efetivação de uma *concepção política de justiça* considerada *razoável*³⁶, concretizando aquilo que Rawls denomina de *dever de civilidade* para com os demais cidadãos.

Para Rawls, a introdução de *razões não-públicas* por *doutrinas abrangentes* religiosas, morais ou filosóficas contribui para o aperfeiçoamento da *democracia* e das *instituições políticas* na medida em que o cidadão será sempre lembrado por seus pares da necessidade de respeitar o *Proviso*, exercitando o *debate público*, lugar onde se revela a tensão pluralista e multiculturalista que habita nas *sociedades pós-seculares*.

3 ESTADO, RELIGIÃO E PÓS-SECULARISMO EM JÜRGEN HABERMAS

Em meio a um cenário atualmente marcado por imagens de mundo de cunho naturalista e, paradoxalmente, por uma influência crescente do setor das ortodoxias religiosas nas questões políticas, os pressupostos normativos do Estado democrático de direito encontram-se sob nova configuração. Considerando o *pluralismo* como um fato das sociedades contemporâneas é impossível deixar de notar uma contradição presente no Estado constitucional (*Verfassungsstaates*): *Como pode um Estado ideologicamente neutro estar, ao mesmo tempo, amparado em tradições éticas ideológicas, algumas delas racionalizadas, e outras religiosas?*

O reavivamento do poder e da força política de comunidades e tradições religiosas recoloca no centro do debate político contemporâneo o problema do fundamento normativo

³⁵ Cf. RAWLS, O Direito dos Povos, p. 177.

³⁶ Cf. RAWLS, O Direito dos Povos, p. 178.

do *Estado liberal (liberale Staat)*. No cenário atual, a ortodoxia religiosa tem interpelado de forma cada vez mais crítica o processo de secularização responsável pelo surgimento do Estado moderno enquanto resultado apenas do processo de racionalização social e cultural. O debate tem procurado compreender adequadamente as consequências para a *esfera pública política (politische Öffentlichkeit)* do fenômeno da secularização indagando, sobretudo, o *status* dos fundamentos normativos e das condições de funcionamento do Estado, pois representa um problema ligado à soberania popular como se relacionam cidadãos crentes e não-crentes. A estabilidade do *vínculo social (soziale Band)* e a manutenção do Estado estarão ameaçadas enquanto o *naturalismo* que assinala a *evolução social e cultural* (através da *racionalidade científica*) e a *religião* (e sua correspondente *doutrina de fé*) forem incapazes de reconhecer os limites quanto ao programa de suas respectivas cosmovisões. Para Habermas,

uma cultura política que [...] se polariza [...] coloca em xeque o *commonsense* dos cidadãos, mesmo dos que residem numa das mais antigas democracias. O etos do cidadão liberal exige, de ambos os lados, a certificação reflexiva de que existem limites, tanto para a fé como para o saber.³⁷

Este problema é enfrentado por Habermas a partir de dois aspectos:

1º) Sob o *aspecto cognitivo*, a dúvida se refere à questão de saber se, depois de o direito se ter tornado totalmente positivo, o domínio político ainda admite uma justificativa secular, ou seja, uma justificativa não religiosa e pós-metafísica; e 2º) Sob o *aspecto motivacional*, a dúvida a respeito da possibilidade de estabilizar-se a comunidade ideologicamente pluralista de maneira normativa, ultrapassando, portanto, um mero *modus vivendi*, pela mera presença de um consenso de fundo que, na melhor das hipóteses, será apenas formal e limitado a procedimentos e princípios.³⁸

³⁷ HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 08-09, grifo nosso. E ainda: “Esse discernimento se deve a uma tríplice reflexão dos fiéis sobre a sua posição em uma sociedade pluralista. Primeiramente, a consciência religiosa tem de assimilar o encontro cognitivamente dissonante com outras confissões e religiões. Em segundo lugar, ela tem de adaptar-se à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do saber mundano. Por fim, ela tem de adequar-se às premissas do Estado constitucional, que se fundamentam em uma moral profana. Sem esse impulso reflexivo, os monoteísmos acabam por desenvolver um potencial destrutivo em sociedades impiedosamente modernizadas. A expressão ‘impulso reflexivo’ (*Reflexionsschub*) dá a falsa impressão de um processo concluído e realizado unilateralmente. Na verdade, porém, esse trabalho reflexivo dá um novo passo a cada conflito que irrompe nos campos de batalha da esfera pública democrática.” HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: UNESP, 2013, p. 06-07, grifo do autor.

³⁸ HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. São Paulo: Ideias & Letras, 2007, p. 24-25, grifo nosso (*Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005.), grifo nosso.

A dúvida de Habermas pode ser expressa nos seguintes questionamentos: *Ainda é possível apostar todas as fichas no direito como mecanismo de integração social, compatível com um pluralismo religioso pacífico no marco do Estado liberal? Ou a solidariedade cidadã (staatsbürgerliche Solidarität) deve ser procurada em outras fontes da razão prática?* Há um receio quanto ao fato de que tal modelo de secularização tenha saído dos trilhos³⁹ na medida em que os cidadãos religiosos tornaram-se necessários apenas para a criação e estabilização dos fundamentos normativos do *Estado constitucional (Verfassungsstaates)* e, em seguida, seus valores e tradições passaram a ser considerados arcaicos e incompatíveis com uma forma laica de vida.⁴⁰

Entre as tarefas do Estado liberal encontra-se a proteção do *princípio da igualdade cívica* de seus cidadãos, sejam eles religiosos (*gläubigen*) ou não-religiosos (*ungläubigen*). Assim, é necessário que exista uma convicção por parte dos cidadãos de que o regime democrático esteja comprometido com a promoção de suas respectivas formas de vida. A *solidariedade cidadã* de que fala Habermas é resultado da prática de indivíduos que “[...] se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política”⁴¹. Entretanto, a *fonte* desta solidariedade não reside apenas nos limites do direito, razão pela qual ele passa a considerar outro processo:

Em vez disso, pretendo propor que a secularização cultural e social seja entendida como um *processo de aprendizagem dupla* que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites.⁴²

O *reconhecimento (Anerkennung)* entre *cidadãos religiosos e seculares* que se ouvem mutuamente nos debates públicos, porque reconhecem os limites de suas cosmovisões, somente pode ser alcançado através de certas *orientações cognitivas e expectativas normativas* que o Estado constitucional deve exigir de seus cidadãos.

³⁹ “But, in addition, Habermas speaks of a ‘de-railing modernization’ (*entgleisernende Modernisierung*), implying that this modernity needs to be put back on its tracks, and presumably that a more emphatic dialogue with religion will put this train of modernization back on its rails, towards its essential destination.” HARRINGTON, Austin. “Habermas and the ‘Post-Secular Society’”. *European Journal of Social Theory*, 10 (2007): p. 543-560, p. 547.

⁴⁰ A *tese* de Habermas é a seguinte: “Somente o exercício de um poder secular estruturado num Estado de direito, neutro do ponto de vista das imagens de mundo, está preparado para garantir a convivência tolerante, e com igualdade de direitos, de comunidades de fé diferentes que, na substância de suas doutrinas e visões de mundo continuam irreconciliáveis. A secularização do poder do Estado e as liberdades positivas e negativas do exercício da religião constituem que dois lados de uma mesma medalha.” HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 09.

⁴¹ HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 09.

⁴² HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 25-26, grifo nosso.

A justificativa pós-metafísica dos fundamentos normativos do Estado liberal encontra suas bases no *liberalismo político*. Os pressupostos legitimadores do poder ideologicamente neutro do Estado provêm da tradição do direito natural racional, cujas fontes remontam aos séculos XVII e XVIII. Aparentemente, não há incompatibilidade entre a fundamentação racional e autônoma do direito natural moderno, base teórica para a formulação dos direitos humanos, e as formulações do humanismo cristão. De acordo com Habermas, embora se trate de vias diferentes quanto à fundamentação, seu *télos* permanece o mesmo: a *dignidade humana*. Mas o *pluralismo* e o *multiculturalismo* que caracterizam o século XXI colocam à prova todo e qualquer ideal de universalidade na esfera das tradições morais, do direito e da política. Uma fundamentação pós-kantiana dos princípios constitucionais liberais depara-se, assim, com as contingências históricas.

Fiel à tradição iluminista, mas avançando com o projeto de uma *teoria social reconstrutiva* fundada no conceito de *racionalidade comunicativa* (*kommunikative Rationalität*), Habermas oferece uma resposta ao *contextualismo* e ao *decisionismo* como formas de compreensão do processo de integração social através do enlace entre *direito* e *democracia*, posição que assinala sua recusa ao *relativismo moral* e a proposta de *reconstrução crítico-reflexiva* do positivismo jurídico.

Para Habermas, o *poder comunicativo* (*kommunikative Macht*) é a chave explicativa da *co-originalidade* (*equiprimordialidade*) entre a *soberania popular* e o *sistema de direitos*. Este processo consiste em explicar: 1º) “Por que o processo democrático é aceito como um processo legítimo de criação do direito (?); e 2º) Por que a democracia e os direitos humanos estão integrados com a mesma primordialidade no processo constituinte (?)”⁴³.

A intuição de Habermas é a de que o regime democrático apresenta-se como forma política capaz de liberar um alto potencial emancipatório na medida em que se funda na concepção de *política deliberativa*⁴⁴ configurando um *procedimento político inclusivo* de indivíduos quanto à *formação da opinião* e da *vontade política*, onde a justificação e legitimação racional dos resultados alcançados discursivamente⁴⁵ efetuam-se na *esfera pública*. Assim, os parceiros de discurso, que também são parceiros de direito, contam com a institucionalização jurídica deste procedimento tornando-se, ao mesmo tempo, *autores* e *destinatários* do direito. Habermas explica:

⁴³ HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 29.

⁴⁴ HABERMAS, *Direito e Democracia II*, p. 09 e ss.

⁴⁵ HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 109 e ss. (*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.).

A co-originalidade da autonomia privada e pública somente se mostra, quando conseguimos decifrar o modelo da autolegislação através da teoria do discurso que ensina serem os destinatários do direito simultaneamente os autores de seus direitos. A substância dos direitos humanos insere-se, então, nas condições formais para a institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume figura jurídica.⁴⁶

Desse modo, a *autonomia política e jurídica* explica como a Constituição (*Verfassung*) é dada pelo próprio povo a si mesmo, e porque ele também se torna seu intérprete, sob a forma de uma *sociedade aberta dos intérpretes da constituição*.⁴⁷ Neste sentido, ou a produção do direito é democrática ou ele não é legítimo. O Estado de direito fica, então, liberado de qualquer substância pré-jurídica cabendo à *soberania popular* definir a tábua de direitos civis durante o ato de formação do Estado e de sua Constituição, através do *poder comunicativo* dos cidadãos, que é o poder que se origina da capacidade humana de associar-se para agir (a partir do consenso) e que tem a sua origem na *esfera pública* constituída intersubjetivamente e não distorcida comunicativamente.⁴⁸

A dúvida de Wolfgang Böckenförde – “*Será que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele próprio não é capaz de garantir?*” – procura reivindicar outras fontes sustentadoras do vínculo social e da legitimidade do Estado constitucional. Para além do positivismo jurídico e de sua validade coercitiva, coloca-se a questão de que talvez a *religião* ou “outro poder sustentador” possam contribuir para a validade da Constituição. Habermas explica:

Segundo essa leitura, a pretensão de validade do direito positivo dependeria de uma fundamentação baseada nas convicções morais e pré-políticas de comunidades religiosas ou nacionais, porque não se leva em conta que ordens jurídicas podem autolegitimarem-se exclusivamente por processos jurídicos produzidos democraticamente.⁴⁹

Corretamente entendido, o *processo democrático (demokratische Prozess)* constitui um *método* capaz de produzir a legitimidade através da legalidade sem que haja nenhum *déficit de validade* que venha a ser preenchido pela moral. E isto porque a concepção

⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 139 (*Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratische Rechtsstaats*. Band I. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.).

⁴⁷ Sobre o tema do *povo* como intérprete da Constituição, ver HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional: A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da Constituição*. Porto Alegre: Fabris, 2002.

⁴⁸ HABERMAS, *Direito e Democracia I*, p. 187.

⁴⁹ HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 31-32.

procedimentalista da democracia e do direito torna os cidadãos religiosos e profanizados os autores e destinatários do seu próprio sistema de direitos.

Do *ponto de vista cognitivo*, aparentemente, o Estado constitucional alcançou um nível razoável e seguro de fundamentação capaz de assegurar a sua legitimidade. E mesmo que existam ou surjam eventuais lacunas ligadas à legitimidade pode-se preenchê-las a partir da articulação contínua entre *poder comunicativo*, *Princípio do Discurso* (D) e *Princípio da Democracia* (De).⁵⁰

A dúvida de Habermas quanto manutenção da legitimidade do Estado constitucional, portanto, reside na “força” do *ponto de vista motivacional* (*motivationaler Hinsicht*). O processo de cooperação mútua entre cidadãos crentes e profanizados (o que implica em um ultrapassamento de suas respectivas cosmovisões) é indispensável à estabilidade do Estado liberal e depende de *processos de aprendizagem históricos*. Habermas é reticente quanto à possibilidade da produção mecânica (política e jurídica) de uma mentalidade tolerante por parte dos cidadãos crentes e profanizados em curto prazo, pois este processo é histórico, portanto, lento, acidentado e gradual.

Destes cidadãos (*crentes e não-crentes*) espera-se não apenas que exerçam suas liberdades dentro do marco dos direitos (pretensões subjetivas), mas, principalmente, que compreendam a si mesmos como participantes do procedimento legislativo, expectativa que, segundo Habermas, não se apoia tão somente na face coercitiva do direito, pois requer outro tipo de *motivação*.

O *justo* pode ser possível a partir de uma motivação subsidiada pela civilidade do comportamento dos *cidadãos seculares e religiosos* (apesar das diferenças profundas entre suas cosmovisões) alcançada através do reconhecimento da anterioridade do *respeito mútuo* (*solidariedade cidadã*) em relação aos *deveres epistêmicos* na teoria política e na teoria do direito. E uma vez que a filosofia opera ao nível do *enfoque cognitivo* ela tende *a priori* a descartar qualquer contribuição *de formas de vida religiosa* quanto à produção da

⁵⁰ “O conceito de autonomia política, apoiado numa teoria do discurso, abre uma perspectiva completamente diferente, ao esclarecer por que a produção de um direito legítimo implica a mobilização das liberdades comunicativas dos cidadãos. Tal esclarecimento coloca a legislação na dependência do poder comunicativo, o qual segundo Hannah Arendt, ninguém pode ‘possuir’ verdadeiramente: ‘O poder surge entre os homens quando agem em conjunto, desaparecendo tão logo eles se espalham’. Segundo esse modelo, o direito e o poder comunicativo surgem co-originariamente da ‘opinião entorno da qual muitos se uniram publicamente’.” HABERMAS, *Direito e Democracia* I, p. 185-186. É o *poder comunicativo* (*kommunikative Macht*) que torna possível o *Princípio do Discurso* (D), segundo o qual “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento na qualidade de participantes de discursos racionais.” HABERMAS, *Direito e Democracia* I, p. 142, grifo nosso. E por sua vez, o *Princípio da Democracia* (De) institucionaliza o procedimento discursivo de legitimação do direito, na medida em que “[...] somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva.” HABERMAS, *Direito e Democracia* I, p. 145.

solidariedade retirando-se de um possível debate com a religião e ocupando a posição de observadora neutra acerca de tal questão, já que não se trataria de um *jogo secular*.

Os próprios participantes que se expressam numa determinada linguagem religiosa alteiam a pretensão de serem levados a sério por seus concidadãos seculares. Por conseguinte, estes últimos não podem negar *a priori* a possibilidade de um conteúdo racional inerente às contribuições formuladas numa linguagem religiosa.⁵¹

Habermas sugere que a religião possa oferecer algum conteúdo racional e que este possa ser traduzido sob a forma de *valores e princípios* que orientem a construção de um núcleo da *solidariedade cidadã*. Para tanto, é preciso postular

[...] que as tradições religiosas não são simplesmente emocionais ou absurdas. Somente sob tal pressuposto, os cidadãos não-religiosos podem tomar como ponto de partida a ideia de que as grandes religiões mundiais *poderiam* carregar consigo intuições racionais e momentos instrutivos de exigências não quitadas, porém, legítimas.⁵²

Esta é a *reserva motivacional* presente nas fontes espontâneas ou pré-políticas que envolvem projetos éticos e formas culturais de vida. No passado tanto a *língua comum*, a *consciência nacional* e o *fundo religioso* contribuíram para a solidariedade (abstrata) presente em certas nações. Para Habermas, “entre cidadãos, qualquer solidariedade abstrata e juridicamente intermediada só pode surgir quando os princípios de justiça conseguem imiscuir-se na trama bem mais densa das orientações de valores culturais”⁵³, espaço onde a religião pode operar de forma construtiva oferecendo conteúdos morais assumidos no debate público pelas *liberdades comunicativas*⁵⁴ dos cidadãos quanto a temas de interesse geral e reforçando o *patriotismo constitucional* (*Verfassungspatriotismus*), o que “[...] significa que os cidadãos assimilam os princípios da constituição não apenas em seu conteúdo abstrato, mas concretamente a partir do contexto histórico de sua respectiva história nacional”⁵⁵.

Numa dinâmica de perspectiva⁵⁶, Habermas enuncia a seguinte tese:

⁵¹ HABERMAS, *Entre Naturalismo e religião*, p. 11-12.

⁵² HABERMAS, *Entre Naturalismo e religião*, p. 12.

⁵³ HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 39.

⁵⁴ “Seguindo Klaus Günther, eu entendo a ‘liberdade comunicativa’ como a possibilidade – pressuposta no agir que se aventa pelo entendimento – de tomar posição frente aos proferimentos de um oponente e às pretensões de validade aí levantadas, que dependem de um reconhecimento intersubjetivo.” HABERMAS, *Direito e Democracia I*, p. 155.

⁵⁵ HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 38.

⁵⁶ “Para Habermas, a secularização não é sinônimo de ateísmo e sim uma evolução interna da própria religião, que resulta na superação gradual da relação coletiva com a transcendência e não da fé enquanto tal”. ARAUJO, *Religião e Modernidade em Habermas*, p. 198. *A Religionstheorie* de Habermas constrói-se inicialmente a partir

Nessa contenda, defendo a tese hegeliana, segundo a qual, as grandes religiões constituem parte integrante da própria história da razão. Já que o pensamento pós-metafísico não poderia chegar a uma compreensão adequada de si mesmo caso não incluísse na própria genealogia as tradições metafísicas e religiosas. De acordo com tal premissa, seria irracional colocar de lado essas tradições “fortes” por considerá-las um resíduo arcaico. Tal “desleixo” significaria a impossibilidade de qualquer tentativa de explicação do nexos interno que liga essas tradições às formas modernas de pensamento. Até o presente, as tradições religiosas conseguiram articular a consciência daquilo que falta. Elas mantêm viva a sensibilidade para o que falhou. Elas preservam na memória dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os progressos da racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. Que razão as impediria de continuar mantendo potenciais semânticos cifrados capazes de desenvolver força inspiradora – depois de vertidas em verdades profanas e discursos fundamentadores?⁵⁷

O receio de Habermas quanto ao rompimento do *vínculo social* advém do malogrado processo de modernização que ocorreu nas sociedades dos séculos XVII-XVIII e que culminou com a planificação da secularização ocidental ameaçando a todo instante a instável estabilidade do Estado liberal. Habermas cita uma série de fatores que podem explicar como a desestabilização social se processa através de um processo de modernização que *saiu dos trilhos*: a) A transformação dos cidadãos em sujeitos de direitos que lutam apenas pela preservação de suas liberdades negativas (direitos subjetivos); b) Mercados que não se deixam regular democraticamente; c) A esfera privada torna-se *colonizada* pela economia e pela burocracia e seus mecanismos de ação voltados para fins estratégicos e o sucesso; d) O *privatismo do cidadão* decorrente do esvaziamento da esfera pública, o que implica por sua vez, na perda da legitimação pública dada a impossibilidade de formação da opinião pública e da vontade política quanto a temas de interesse geral, sem contar os temas políticos de segmentos sociais com demandas específicas; e) A ausência de mecanismos internacionais promotores de processos democráticos de tomada de decisões relativas à solução de questões militares, políticas e econômicas de interesse mundial; f) O fracasso da

das influências do pensamento de Max Weber acerca do processo de modernização das sociedades a partir de sua dessacralização, dos avanços técnico-científicos dos saberes e da burocratização e normatização da vida. Se Habermas encontra-se mais próximo de Weber no início da formulação de sua *Religionstheorie* é a partir dos acontecimentos político-religiosos dos anos 2000 (11 de Setembro de 2001) e das obras que surgem a partir desse período, como *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* (2001) e *Era das Transições* (2001), que se percebe a atribuição de um papel cada vez mais proeminente da religião no cenário do debate habermasiano sobre a configuração da esfera pública política e quanto aos empréstimos de princípios e conteúdos valorativos que podem auxiliar na manutenção do vínculo social entre cidadãos seculares e religiosos. A *hipótese revisionista* parece ganhar força, sobretudo, a partir de obras como *Dialética da Secularização: sobre razão e religião* (2005) e *Entre Naturalismo e Religião* (2005).

⁵⁷ HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 13-14.

constitucionalização do direito internacional como mecanismo de salvaguarda de minorias infligidas por conflitos político-militares.⁵⁸

Em geral, o programa teórico do pensamento pós-moderno tende a considerar estes fatores como característicos de um modelo autodestrutivo de racionalidade. Habermas, por sua vez, fala em “[...] *exploração seletiva dos potenciais racionais presentes, de alguma maneira, na modernidade ocidental*”⁵⁹. Ou seja, a modernidade caracteriza-se pelo uso seletivo da *racionalidade instrumental e estratégica*⁶⁰ ligadas ao domínio da natureza e objetivação da realidade e da articulação entre meios e fins direcionados à obtenção do sucesso, operando ao nível do *poder administrativo* e da *economia (subsistemas sociais)*.

Muito embora a fé católica, por exemplo, não rejeite toda e qualquer razão, as religiões, em geral, têm apontado em direção ao malogrado processo de modernização das sociedades ocidentais. Habermas considera uma questão aberta à ambivalência da modernidade. Tanto a filosofia quanto a religião devem empreender uma autocrítica em relação aos seus limites, pois a estabilidade das sociedades liberais contemporâneas depende deste *procedimento*.

Uma crítica da razão filosófica não implica em um afastamento da razão em relação a sua tradição metafísico-religiosa e tampouco do diálogo com o discurso teológico. A partir de um *exercício de reversão*, numa *conversão da razão pela razão*,

⁵⁸ Cf. HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 41-42.

⁵⁹ HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 42.

⁶⁰ A esse modelo de racionalidade, Habermas contrapõe a racionalidade comunicativa desenvolvida em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa – TAC (Theorie des kommunikativen Handelns)*. Trata-se de um conceito de racionalidade ligado “[...] a disposição dos sujeitos capazes de falar e agir para adquirir e aplicar um saber falível.” HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 437 (*Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985). Explorando o potencial da razão, Habermas formula um modelo de racionalidade, ancorada numa pragmática universal, que amplia a compreensão tradicional do conhecimento desenvolvida pela filosofia da consciência, onde o conhecimento é o resultado do ato solitário de um sujeito meditador que articula o conteúdo de suas representações mentais a enunciados que descrevem estados de coisas no mundo. Para Habermas, quando passamos a compreender o conhecimento como um *ato mediado pela linguagem*, “[...] a racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes responsáveis da interação orientarem-se [*sic*] pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo. A razão comunicativa encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos de desempenho diretos ou indiretos das pretensões de verdade proposicional, justiça normativa, veracidade subjetiva e adequação estética.” HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 437. Trata-se de um conceito procedimental de racionalidade que visa dirigir a dimensão cognitivo-instrumental da ação através da *situação de fala ideal*, que se orienta segundo os pressupostos argumentativos e regras do discurso. A ação social passa a ser o resultado de um consenso intersubjetivamente produzido por uma motivação racional ligada à prática argumentativa. Os participantes (atores sociais, cidadãos profanizados e crentes) são retirados de sua centralidade subjetiva e mergulhados nas estruturas comunicativas do mundo da vida (*Lebenswelt*) constituindo relações de entendimento e relações de reconhecimento recíproco. Dessa maneira, os subsistemas da economia e do poder administrativo passam a ser dirigidos pela *ação comunicativa* a partir do uso regulador da *pragmática universal* que funciona enquanto elemento conciliador entre *razão teórica* e *razão prática*. Operando ao nível do *Lebenswelt*, as ações comunicativas constituem o *medium* de reprodução das formas concretas de vida. Habermas vê na TAC a possibilidade de reconstrução substancial do conceito hegeliano de eticidade, isto é, a dimensão político-jurídica da vida.

[...] sem nenhuma intenção teológica, a razão, que nesse caminho toma conhecimento de seus limites, extrapola-se em direção a um outro algo, que pode assumir a forma da fusão mística com uma consciência cósmica abrangente, ou a forma da esperança desesperada que aguarda o evento histórico de uma mensagem salvadora, ou a forma de uma solidariedade com os humilhados e ofendidos que se adianta para acelerar a salvação messiânica.⁶¹

De acordo com Habermas, os “*deuses anônimos da metafísica pós-hegeliana*”⁶², entenda-se, “[...] *a consciência abrangente, o evento incurável, a sociedade não alienada* [...]”⁶³, foram docilmente assimilados pela teologia, uma decodificação da trindade do Deus pessoal do Cristianismo. Uma crítica da razão filosófica deve pôr a filosofia cara a cara com sua *falibilidade e fragilidade* consideradas a partir do *ethos* complexo que caracteriza as *sociedades pós-seculares* plurais e multiculturais de nossa época, já que o discurso secular universalista justificador das tradições pré-modernas parece haver entrado em colapso.

No que diz respeito à origem de seus fundamentos morais, o Estado liberal deveria contar com a possibilidade de que, diante de desafios inteiramente novos, a “cultura do comum entendimento humano” (Hegel) possa não alcançar o nível de articulação da história de seu próprio surgimento.⁶⁴

Uma segunda consequência desta reversão operada pela crítica da razão filosófica é a de que o *discurso religioso*, embora guarde uma diferença de gênero em face ao *discurso filosófico*, nem por isso passa a ser tomado como irracional, por depender de verdades reveladas. A crítica habermasiana acerca do papel da filosofia carrega em si uma perspectiva conciliadora:

Divergindo de Kant e Hegel, a filosofia, com essa determinação gramatical de limites, não se arvora em instância de julgamento sobre o que seja verdadeiro ou falso nos conteúdos das tradições religiosas, no que eles ultrapassam o conhecimento geral institucionalizado da sociedade. O respeito que acompanha essa abstenção cognitiva de julgar baseia-se na consideração para com pessoas e modos de vida que, visivelmente, haurem sua integridade e autenticidade de suas convicções religiosas (*religiöser Überzeugungen*). Além desse respeito, a filosofia tem também motivos para se manter disposta a aprender com as tradições religiosas.⁶⁵

⁶¹ HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 45-46.

⁶² HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 46.

⁶³ HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 46.

⁶⁴ HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: UNESP, 2013, p. 16.

⁶⁵ HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 47.

3.1 FÉ E RAZÃO NAS SOCIEDADES PÓS-SECULARES

No contexto vital das sociedades pós-seculares, o que tem a religião ainda a dizer? À sombra de um pensamento pós-metafísico (nachmetaphysischen Denken) que insiste na ausência de qualquer conteúdo deontico a priori regulador das formas de vida no contexto das sociedades contemporâneas encontramos nos livros sagrados das grandes religiões universais e em suas tradições todo um conjunto de intuições morais sobre a vida boa conservadas por milênios e reveladas por uma hermenêutica do sagrado. Desde que religião seja capaz de operar similar reversão interpretativa dos seus conteúdos preservando a autonomia de consciência de cidadãos crentes e não-crentes, com relação aos dogmas de fé, pode-se ainda reivindicar um papel motivador (complementar ao aspecto cognitivo ligado ao processo democrático de produção do sistema de direitos) aos conteúdos morais da religião enquanto elementos perdidos pelo processo de secularização. Habermas explica:

Estou falando de possibilidades de expressão e sensibilidades suficientemente diferenciadas para uma vida malograda, para patologias sociais, para o fracasso de projetos de vida individuais e as deformações de nexos de vida truncadas. Partindo da assimetria das pretensões epistêmicas, é possível justificar na filosofia uma disposição para a aprendizagem frente à religião, não por razões funcionais, e sim por razões de conteúdo, lembrando os bem-sucedidos processos de aprendizagem ‘hegelianos’.⁶⁶

Do contato entre as tradições da metafísica grega e do Cristianismo não resultou apenas uma dogmática teológica espiritualizada ou um Cristianismo helenizado. De acordo com Habermas, efetuou-se também uma assimilação de conteúdos morais originais do Cristianismo pela filosofia. Toda uma rede conceitual normativa composta por conceitos como *responsabilidade, autonomia, justificação, emancipação, individualidade e comunidade*⁶⁷ foi ressignificada pela tradição filosófica posterior. Cite-se, como exemplo, dessas transposições conceituais, a concepção de homem feito à imagem e semelhança de Deus, intuição que concede incondicional e igual dignidade a todos os seres humanos.⁶⁸

⁶⁶ HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 49.

⁶⁷ HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 50.

⁶⁸ Em *Passado como Futuro* (1993) Habermas já indica a possibilidade de uma convergência das religiões mundiais a partir de um núcleo comum de intuições morais, além do próprio diálogo com John Rawls. Diz ele: “Nós interpretamos esse núcleo como sendo o igual respeito por qualquer um, a mesma consideração para com a dignidade de qualquer pessoa necessitada de proteção e para com a intersubjetividade vulnerável de todas as formas de existência. Será que meu colega John Rawls tem razão quando afirma que nas interpretações religiosas e seculares dos sentimentos morais profundos e das experiências elementares do intercâmbio comunicativo existe um ‘consenso que se sobrepõe’, do qual a comunidade das nações pode lançar mão para encontrar as normas de uma convivência pacífica? No entanto, eu estou convencido de que Rawls tem razão, que o conteúdo essencial dos princípios morais incorporados ao direito dos povos concorda com a substância normativa das

Num *ethos* que sofre constantemente ameaças de desintegração, pois se encontra em desequilíbrio em razão de mercados não democratizados e de um poder administrativo que serve a fins estratégicos, a *solidariedade cidadã* enfraquece à medida que *valores, princípios, normas* e o *uso comunicativo da linguagem* para fins de *entendimento mútuo* deixam de serem os *mecanismos coordenadores da ação social* que visa a *integração social* sendo substituídos pelos *subsistemas econômico* e do *poder administrativo (burocracia)* que dirigem a si mesmos de maneira autônoma (*autorregulação*). Em razão disso, o Estado constitucional liberal não pode abrir mão das tradições culturais que lhe precederam e deram causa, sob pena de solapar as *fontes pré-políticas da solidariedade cidadã*, elemento auxiliar da consciência normativa no processo de estabilização social.

O conceito de *sociedade pós-secular (postsäkularen Gesellschaft)* reconhece o papel motivacional auxiliar que as tradições religiosas prestam a uma consciência normativa formada a partir do marco do sistema de direitos. A persistência da religião e de suas tradições nas sociedades contemporâneas é vista como um *desafio cognitivo*, e não sinônimo de irracionalismo, um indicativo de que *cidadãos crentes* e *não-crentes* devem submeter-se a um *processo de aprendizagem duplo e complementar (zweifacher und komplementärer Lernprozess)* enquanto *procedimento político* capaz de responder aos dilemas da evolução social e da modernização social e cultural. Portanto, a secularização é compreendida como o processo em que *cidadãos crentes* e *não-crentes* são capazes de reconhecer os limites e contributos tanto da razão quanto da fé, em face de questões controversas de interesse coletivo, através do expediente cognitivo do recurso às *razões corretas* produzidas pelo diálogo cooperativo entre religião e filosofia em um *fluxo comunicativo* capaz alcançar as mudanças de *enfoque cognitivo* necessárias à concretização de *processos de aprendizagem social (soziale Lernprozess)*.

Uma vez que a consciência religiosa reconheceu os processos de adaptação inerentes ao contexto vital das sociedades modernas – *secularização do conhecimento, neutralização do poder do Estado* e a *liberdade religiosa* –, a religião viu-se obrigada a deflacionar sua *visão de mundo (Weltanschauungen)*, sua *compreensiva doctrine*. Doravante, a *vida religiosa* separou-se da *vida pública*, embora não se possa dizer que essas duas dimensões da vida não permaneçam intercambiadas:

grandes doutrinas proféticas que tiveram eco na história mundial e das interpretações metafísicas do mundo.” HABERMAS, Jürgen. *Passado como Futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 31-32 (*Vergangenheit als Zukunft*. Zurique: Pendo, 1990).

O papel do membro da comunidade se diferencia do papel do cidadão. Como o Estado liberal depende da integração política de seus cidadãos e como essa integração não pode ficar restrita a um mero *modus vivendi*, essa diferenciação das condições de membro não pode esgotar-se numa simples adaptação cognitiva do etos religioso às leis impostas pela sociedade secular. Antes é necessário que a ordem jurídica universalista e a moral igualitária da sociedade sejam de tal maneira conectadas internamente ao etos da comunidade e que um elemento decorra consistentemente do outro.⁶⁹

Os *cidadãos crentes* sabem que, do ponto de vista da expectativa normativa, seus interesses estão assegurados pelo direito civil e, sobretudo, pela *Constituição (Verfassung)*. Por meio da *esfera pública informal*⁷⁰, a comunidade religiosa, como parte da sociedade civil, pode influenciar as instituições do poder político como um todo através do processo democrático de formação da *opinião pública* e da *vontade política*. No jogo democrático das *razões corretas* exige-se um relacionamento auto-reflexivo dos *cidadãos crentes e não-crentes* acerca dos limites de seus respectivos enfoques cognitivos. Uma vez que o *dissenso* é inevitável em questões de interesse coletivo exige-se, portanto, uma *carga de tolerância* sempre maior dado à complexidade da *rede de interesses*. Dessa forma, a *tolerância* em relação ao *dissenso* torna-se um dos pressupostos incontornáveis da democracia liberal.

Para que a relação entre *cidadãos crentes e não-crentes* não culmine na violência e terror, uma vez que “[...] *línguas seculares que apenas eliminam aquilo em que se acreditava causam perturbação [...]*”⁷¹, exige-se a *compreensão mútua* durante o *trabalho de apropriação (Aneignungsarbeit)* dos conteúdos religiosos, pois nem sempre fé e razão convergirão para os mesmos conteúdos morais. Veja-se, por exemplo, o debate sobre o aborto, a eutanásia, a pesquisa com células tronco, a fertilização *in vitro*, entre outros temas controversos.

O conceito de *tolerância* enquanto reconhecimento dos limites de uma *doutrina compreensiva* só pode ser alcançável quando a razão, numa atitude cognitivamente responsável reconhece que os conteúdos religiosos não são meramente *irracionais*. No fim das contas, a *esfera pública política (politische Öffentlichkeit)* não deve reconhecer a primazia do *discurso naturalista* sobre o *discurso confessional* (a hierarquia de dados científicos sobre doutrinas teológicas concorrentes). O vaticínio de Habermas é inequívoco:

⁶⁹ HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 54, grifo do autor.

⁷⁰ Habermas estabelece a distinção entre a *esfera pública “informal”*, composta por associações privadas (sindicatos), instituições culturais (academias de ciências e artes), grupos de interesse com preocupações públicas (associação de moradores), igrejas, instituições de caridade, entre outras, e a *esfera pública “formal”*, constituída pelo parlamento (*poder legislativo*), tribunais de direito (*poder judiciário*), instituições do governo e da administração (*poder executivo*). Cf. HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 147.

⁷¹ HABERMAS, *Fé e Saber*, p. 18.

A neutralidade ideológica do poder do Estado que garante as mesmas liberdades éticas a todos os cidadãos é incompatível com a generalização política de uma visão de mundo secularizada. Em seu papel de cidadãos do Estado, os cidadãos secularizados não podem nem contestar em princípio o potencial de verdade das visões religiosas do mundo, nem negar aos cidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa. Uma cultura política liberal pode até esperar dos cidadãos secularizados que participam de esforços de traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente.⁷²

Todavia, surge o problema da dúvida quanto à expectativa de que cidadãos crentes sejam capazes de traduzir em termos racionais e acessíveis publicamente os conteúdos confessionais expressos em linguagem religiosa, caso desejem participar dos debates travados na *esfera pública política (politische Öffentlichkeit)* acerca de temas de interesse coletivo e controverso, e se essa exigência de tradução não implicaria em uma assimetria quanto à distribuição dos deveres cívicos entre os dois grupos de cidadãos (*crentes e não-crentes*).

4 COM HABERMAS, MAS NÃO CONTRA RAWLS

A posição de Rawls⁷³ no atual cenário do debate político sobre o papel da religião na *esfera pública* ultrapassa as posições clássicas e já superadas do *exclusivismo* e do *inclusivismo tout court*. A abordagem operada por Rawls quanto à noção de *cidadania democrática* e à ideia de *razão pública* tornou-se referencial quanto ao tratamento deste tema. De acordo com Luiz Bernardo Leite Araujo, tal abordagem encontra-se

[...] apoiada em noções de *legitimidade política* e de *ética da cidadania* claramente vigentes nas democracias constitucionais bem-estabelecidas. Em breves palavras, é a abordagem que – adotando uma *justificação normativa não sectária* fundada em razões publicamente acessíveis, por um lado, e *requerendo dos cidadãos certa moderação no uso de argumentos direta e exclusivamente religiosos* ao tratarem do exercício do poder coercitivo e dos

⁷² HABERMAS, *Dialética da Secularização*, p. 57.

⁷³ Uma perspectiva conciliadora entre os autores pode ser encontrada em ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. “A ideia rawlsiana da razão pública como tréplica à crítica habermasiana.” In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). *Justiça Global e Democracia: homenagem a John Rawls*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 353-367. De acordo com o autor, “[...] graças ao entendimento de que Rawls compartilha da ideia de democracia deliberativa organizada em torno de um ideal de justificação política cujo aspecto central é exatamente o raciocínio público dos cidadãos, demonstra que o liberalismo político está mais próximo da teoria discursiva do que esses importantes pensadores, por razões diferentes, estariam aptos a admitir.” ARAUJO, *A ideia rawlsiana da razão pública como tréplica à crítica habermasiana*, p. 367.

termos fundamentais da cooperação política, por outro lado – acarreta uma interpretação restritiva do papel político da religião.⁷⁴

A crítica mais virulenta que a posição de Rawls suscita é a de que a exigência de *tradutibilidade* dos conteúdos religiosos (*razões não-públicas*) presentes na *doutrina abrangente* de *cidadãos crentes* implica em uma distribuição assimétrica dos *deveres de cidadania* entre estes e os *cidadãos não-crentes*, mais acostumados a um *modelo de argumentação* que recorre à *razões públicas*. As *cargas de juízo* (*burdens of judgement*) em tese distribuídas simetricamente entre os cidadãos, já que haverão de entender-se sobre o *desacordo razoável* produzido por uma *miscelânea de doutrinas abrangentes*, acabarão por impor restrições quanto à liberdade política e de consciência dos cidadãos crentes, ferindo de morte a *liberdade* e a *igualdade* defendidas pelo *liberalismo político*.⁷⁵

A *prudência hermenêutica* que a delimitação de toda *tipologia ideal* requer nos aconselha a abordar o *reconstrutivismo kantiano* presente no *Proviso* com toda cautela. Quando se trata do problema do papel da religião na *esfera pública política* (*politische Öffentlichkeit*), duas são as posições clássicas admitidas: 1ª) a *exclusivista* (*separatista*); e 2ª) a *inclusivista* (*integracionista*). A *posição exclusivista* afirmar que as esferas da religião e da política são distintas, separadas e incomunicáveis. Por sua vez, a *posição inclusivista* postula a legitimidade da intervenção da religião no espaço público da política democrática, sem haver qualquer tipo de restrição quanto à inserção de conteúdos religiosos nos *debates públicos* (*öffentlichen Streit*).⁷⁶

Considerando o fato de que muitos especialistas falam inclusive de *gradações* no *exclusivismo* e *inclusivismo*, a *interpretação*⁷⁷ enunciada por Luiz Bernardo Leite Araujo, de que Rawls é um *inclusivista fraco* ou *moderado*, me parece plausível, pois o *Proviso* impõe a exigência de *tradutibilidade* tanto para *doutrinas abrangentes religiosas* quanto para *doutrinas abrangentes não-religiosas* (*morais e filosóficas*), de modo que *cidadãos crentes* e *cidadãos não-crentes* tornam-se obrigados a prestar contas publicamente dos seus motivos, isto é, *acercadas razões* que sustentam os seus argumentos, sem restringir em absoluto o papel da religião na *esfera pública*. Dessa maneira, Rawls espera salvaguardar o *critério da reciprocidade democrática* e o *dever de civilidade*, uma vez que todo cidadão,

⁷⁴ ARAUJO, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, p. 99, grifo nosso.

⁷⁵ Cf. ARAUJO, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, p. 97.

⁷⁶ Cf. ARAUJO, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, p. 99.

⁷⁷ Cf. ARAUJO, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, p. 100.

independentemente da sua visão abrangente, torna-se obrigado a justificar sua *concepção política de justiça* que acredita ser a mais razoável.⁷⁸

Por sua vez, a *posição exclusivista*, lastreada no uso da *razão pública* do *liberalismo político*, encontra-se aberta às seguintes críticas:

[1] Aos critérios normativos e epistêmicos de sua concepção de justificação política; [2] À viabilidade do exercício moderado e nuançado de distinções, avaliações e adequações entre razões e argumentos que não levem em conta as motivações profundas do raciocínio moral e político, algo especialmente implausível para cidadãos ordinários com fortes convicções religiosas; [3] À distribuição injusta dos deveres de cidadania entre os cidadãos religiosos e não-religiosos, na medida em que os argumentos dos primeiros seriam mais facilmente detectáveis por serem não-públicos, além de menos espontaneamente congruentes com o conteúdo da razão pública e, assim, sujeitos a exames mais desconfiados e frequentes; [4] À incompatibilidade entre a injunção restritiva do uso público da razão e a característica totalizadora das crenças religiosas, existencialmente definidoras da identidade das pessoas crentes e das comunidades de fé, tratando-se aqui da objeção integralista, estreitamente vinculada às duas anteriores; [5] À realização efetiva da cidadania democrática, que seria enfraquecida pela ausência ou pela diminuição do engajamento religioso contra as injustiças e empobrecida sem os benefícios deliberativos de formas diferenciadas e não-conformistas de opiniões na discussão política pública.⁷⁹

O *liberalismo político* e a *teoria do discurso* constituem duas das mais influentes perspectivas teóricas que procuram responder à questão da compatibilidade entre a existência de uma sociedade livre e justa e, ao mesmo tempo, a presença de um desacordo profundo e permanente instaurado entre *doutrinas abrangentes* e *visões de mundo*⁸⁰ que marcam o *ethos* das *sociedades pós-seculares*.

Embora guardem diferenças quanto ao exercício da influência da religião na *esfera pública política* (*politische Öffentlichkeit*), Rawls e Habermas estão de acordo quanto ao fato de que a legitimidade do processo de justificação normativa de qualquer *concepção política de justiça* requer *razões públicas*, não importando o conteúdo normativo das *doutrinas compreensivas* ou das *visões de mundo*, pois embora comumente se diga que “*a democracia é o governo da maioria*”, isto não significa dizer que a maioria pode fazer tudo o que quiser, inclusive sem dar *boas razões*. É a prioridade do *justo* sobre o *bem* e o *ideal de neutralidade* que tornam possível o *pluralismo* das *formas de vida*.⁸¹ Nesse sentido, Nythamar de Oliveira afirma que

⁷⁸ Cf. ARAUJO, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, p. 100.

⁷⁹ ARAUJO, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, p. 102.

⁸⁰ Cf. ARAUJO, A ideia rawlsiana da razão pública como tréplica à crítica habermasiana, p. 355.

⁸¹ Cf. ARAUJO, A ideia rawlsiana da razão pública como tréplica à crítica habermasiana, p. 355.

as premissas do liberalismo político são, portanto, acatadas por Habermas desde que possam evitar a privatização do debate religioso e que permitam uma ampliação e transformação pragmático-semântica da esfera pública, onde se discute o que seja, afinal, razoável.⁸²

A transformação pragmático-semântica da *esfera pública política (politische Öffentlichkeit)* formulada por Habermas visa a uma tradução cooperativa bem-sucedida de conteúdos religiosos capaz de adentrar na agenda das deliberações políticas das instituições estatais, de modo a influenciar no processo político decisório⁸³, o que requer uma compatibilização do *uso público da razão* e certas *pressuposições cognitivas*.

Quanto à Habermas, sua *Religionstheorie* procura resgatar o *aspecto motivacional (motivationaler Hinsicht)* dos conteúdos religiosos como inerentes ao *mundo da vida (Lebenswelt)* e enquanto elementos presentes em qualquer consideração teórica acerca dos *processos de aprendizagem social (soziale Lernprozess)*. Habermas tem procurado revelar o papel da religião na *esfera pública política (politische Öffentlichkeit)* das *sociedades pós-seculares (postsäkularen Gesellschaft)* de modo a compreender de que forma sua persistência repercute na reconstrução do programa da racionalidade elaborado pelo filósofo desde a *Teoria do Agir Comunicativo*.

Para Habermas, a filosofia deve assumir a “persistência inoportuna e embaraçosa” da religião no *mundo da vida (Lebenswelt)* das *sociedades pós-seculares* como um *desafio cognitivo* e verificar o potencial emancipatório contido no discurso religioso. É preciso que fique claro que a religião mantém sua autonomia em relação à filosofia, e esta em relação àquela. A emergência das *sociedades pós-seculares* evidentemente obrigou Habermas a empreender um *revisionismo crítico* quanto à posição assumida em *Teoria do Agir Comunicativo* acerca da função social da religião. Em um cenário marcado pelo desaparecimento das cosmovisões, o pensamento pós-metafísico deve encontrar o seu lugar entre a *imanência* e a *transcendência*, abrindo-se ao discurso e ensinamento da religião, resguardando-se as diferenças entre o *discurso filosófico* e o *discurso teológico*, posição por Habermas assumida e designada de *agnosticismo metodológico (methodological agnosticism)*.

Não se trata de uma *domestificação da religião* pela comunicação e pela tradutibilidade de seus conteúdos. Os limites da racionalidade filosófica e científica,

⁸² OLIVEIRA, Nythamar de. “Habemus Habermas: o universalismo ético entre o naturalismo e a religião.” *Veritas*, Porto Alegre, n. 1, vol. 54, 2009, p. 217-237, p. 236.

⁸³ Cf. HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 150.

autoassimilados criticamente, a pulverização de ortodoxias religiosas no ocidente secularizado e o conseqüente desaparecimento de *metanarrativas-metagarantias sociais* tem levado Habermas a explorar os potenciais semânticos das tradições religiosas. Todavia, permanece o problema do nivelamento entre a *fala discursiva secular* e a *fala discursiva religiosa* uma vez que aquela se baseia numa *pragmática universal* e esta em *verdades reveladas*⁸⁴. Nas *sociedades pós-seculares (postsäkularen Gesellschaft)*, a modernização da consciência pública deu-se através da assimilação reflexiva de conteúdos das mentalidades religiosas e profanizadas⁸⁵. De acordo com Luiz Bernardo Leite Araujo, a *reviravolta pós-secular* no pensamento de Habermas deveu-se a *motivações de natureza teórica e prática*:

Do ponto de vista teórico, eu destacaria a defesa promovida por Habermas do ideal democrático da igualdade cívica do liberalismo político de Rawls e também os intensos debates na atualidade acerca da tese weberiana do desencantamento do mundo como resultado de um processo universal de racionalização. Do ponto de vista prático, as tendências a uma possível instrumentalização da natureza humana em decorrência dos recentes avanços da biotecnologia, particularmente no campo da engenharia genética, e a um recrudescimento da influência política de ortodoxias religiosas em choque com padrões ocidentais de modernização social e cultural, sendo o atentado terrorista de 11 de setembro de 2001 por militantes fundamentalistas um evento emblemático.⁸⁶

O diálogo entre filosofia pós-metafísica e religião, tendo como pano de fundo a *sociedade pós-secular*, favorece a manutenção democrática do *princípio da igualdade cívica* na medida em que fornece o modelo de orientação para as práticas comunicativas entre *cidadãos crentes* e *cidadãos não-crentes*, pois assim como a filosofia pós-metafísica assume uma atitude reflexiva de *abertura* em face dos conteúdos religiosos, o que demonstra a sua disposição em *aprender* com a tradição das imagens religiosas do mundo, ao mesmo tempo preserva a alteridade do discurso religioso ao abster-se de cooptar seus conteúdos a partir de uma tradução unilateral destes por uma racionalidade secular sob a forma, por exemplo, de uma *Filosofia da Religião*. O *agnosticismo metodológico* de Habermas não implica em uma recusa ao diálogo entre fé e razão, religião e filosofia, mas apenas que uma *apologia* das *verdades de fé* não é tarefa da filosofia. A *Religionstheorie* habermasiana parece cumprir a tarefa de um *autodistanciamento*⁸⁷, mas não afastamento da perspectiva secularista da

⁸⁴ Cf. HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 124.

⁸⁵ Cf. ARAUJO, *Pluralismo e Justiça*, p. 183.

⁸⁶ ARAUJO, *Pluralismo e Justiça*, p. 183.

⁸⁷ Cf. ARAUJO, *Pluralismo e Justiça*, p. 185.

Diskurstheorie, explicando como surge o improvável liame entre a *razão destranscendentalizada e pragmática universal* e o *agnosticismo metodológico*.

A compreensão dialética da modernização social e cultural e as respostas aos dilemas dos processos de integração e estabilização social, no que concerne a tensão política entre *cidadãos crentes* e *cidadãos não-crentes*, residem na “[...] *reflexivização da consciência religiosa, como também [n]a superação auto-reflexiva de enfoques epistêmicos*”⁸⁸ enquanto *processos de aprendizagem social (soziale Lernprozess)*, o que implica, por sua vez, em “[...] *uma consciência crítica acerca da posição não exclusiva que ela assume [a fé moderna] no nível de um discurso, que é limitado pelo saber profano e compartilhado com outras religiões*”⁸⁹. A *Religionstheorie* de Habermas articula uma *teoria da evolução social* e seus *processos de aprendizagem* a uma *teoria política normativa* com *perfil inclusivista forte*, capaz de fortalecer o processo democrático na medida em que são os próprios cidadãos os únicos responsáveis pela resolução das seguintes questões:

Será que uma fé “modernizada” continua sendo fé “verdadeira”? E será que, de outro lado, um secularismo fundamentado à maneira cientificista não tem, no final das contas, melhores razões do que o conceito compreensivo de razão, delineado pelo pensamento pós-metafísico?⁹⁰

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *fato do pluralismo (Tatsache des Pluralismus)*, cuja relevância foi observada por Rawls em seu *Liberalismo Político*, demarca a *controvérsia*, senão a *impossibilidade* quanto a questões de política, no contexto das *sociedades pós-seculares*, serem resolvidas recorrendo-se tão somente ao *uso público da razão*. Considerando a mentalidade dos *cidadãos crentes* e *não-crentes*, o *uso público da razão* requer certas *pressuposições cognitivas* nem sempre disponíveis, de modo a comprometer a disposição para a cooperação social entre os dois grupos de cidadãos. *Fundamentalistas* e *secularistas* polarizam *formas de vida* por vezes incompatíveis com a *neutralidade do poder do Estado (Neutralität der Staatsgewalt)*, embora as fontes dos conteúdos morais dessas *formas de vida* sejam *pré-políticas*. Assim, segundo Habermas, “[...] *a integração política é ameaçada a partir do momento em que um número demasiado elevado de cidadãos não conseguem atingir os*

⁸⁸ HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 164.

⁸⁹ HABERMAS, *Era das transições*, p. 201.

⁹⁰ HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 164.

standards do uso público da razão”⁹¹. Todavia, se os *discursos públicos (öffentliche Reden)* produzidos por *cidadãos crentes e não-crentes* aparentemente apontam para *déficits de aprendizagem* – em razão da *tensão natural* entre seus discursos – é também através dos *discursos públicos* que os próprios cidadãos descobrem os limites de suas mentalidades à luz do *uso público da razão*. De acordo com Habermas,

[...] o Estado liberal só pode confrontar seus cidadãos com deveres que eles mesmos podem aceitar apoiados numa “*compreensão perspicaz*” (*aus Einsicht*)– e tal compreensão pressupõe que os enfoques epistêmicos necessários podem ser obtidos por meio de compreensão perspicaz, o que implica, por conseguinte, a possibilidade de serem “*apreendidos*”.⁹²

Quando proposições com forte teor naturalista e proposições existenciais religiosas avançam para além das suas respectivas fronteiras pode-se esperar um conflito entre a *esfera secular* e a *esfera religiosa*. Mas na medida em que o debate público procura revelar tanto as premissas da superação auto-reflexiva da *consciência secularista* quanto o *auto-esclarecimento da fé religiosa*, transformando um aparente *déficit de aprendizagem* em uma oportunidade para a efetivação de um *processo de aprendizagem complementar (komplementärer Lernprozess)*, a genealogia da autocompreensão moderna revela que uma descrição empírica do fenômeno religioso e o *naturalismo*⁹³ não são capazes de determinar performativamente a medida da *verdade* e do *erro*, e que não se pode excluir da história da razão o conteúdo das religiões mundiais.⁹⁴

O problema do papel da religião na *democracia liberal* permanece em aberto, *mas os cidadãos religiosos e seculares devem procurar “[...] saber interpretar, cada um na sua respectiva visão, a relação entre fé e saber, porquanto tal interpretação prévia lhes abre a possibilidade de uma atitude auto-reflexiva e esclarecida na esfera pública política”*⁹⁵, de modo a constituir um *procedimento político capaz de articular reconhecimento (Anerkennung) e tolerância (Toleranz)*.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

⁹¹ HABERMAS, Entre Naturalismo e Religião, p. 163.

⁹² HABERMAS, Entre Naturalismo e Religião, p. 165, grifo do autor.

⁹³ Cf. OLIVEIRA, Habemus Habermas: o universalismo ético entre o naturalismo e a religião, p. 235.

⁹⁴ Cf. HABERMAS, Entre Naturalismo e Religião, p. 166-167.

⁹⁵ HABERMAS, Entre Naturalismo e Religião, p. 167.

_____. A ideia rawlsiana da razão pública como tréplica à crítica habermasiana. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). **Justiça global e democracia: homenagem a John Rawls**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 353-367.

_____. **Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas**. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. John Rawls e a visão inclusiva da razão pública. **Dissertatio**, Pelotas, n. 34, 2011, p. 91-105.

FREIRE, Wesley Fernandes Araujo. A Política nos limites da Espiritualidade e da Secularização: o debate Habermas-Ratzinger-Rorty sobre os fundamentos do Estado de direito democrático liberal. In: BAVARESCO, Agemir; OLIVEIRA, Nythamar; KONZEN, Paulo Roberto. **Justiça, Direito e Ética Aplicada: VI Simpósio Internacional sobre a Justiça**. Porto Alegre: Editora FI, 2013, p. 393-415.

HABERMAS, Jürgen. **Passado como Futuro**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. 2. ed. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. 2. ed. Vol. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____; RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização: sobre razão e religião**. 3. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2007.

_____. **Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social**. Vol. I. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. **Fé e Saber**. São Paulo: UNESP, 2013.

HARRINGTON, Austin. Habermas and the “Post-Secular Society”. **European Journal of Social Theory**, 10 (2007): p. 543-560.

OLIVEIRA, Nythamar de. Habermas Habermas: o universalismo ético entre o Naturalismo e a Religião. **Veritas**, Porto Alegre, n. 1, vol. 54, 2009, p. 217-237.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.

_____. **O Direito dos Povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.