



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

JOSÉ EDUARDO RIBEIRO BALERA

**PLURALISMO RAZOÁVEL E DEMOCRACIA:
UMA REFORMULAÇÃO DA IDEIA RAWLSIANA DE USO
PÚBLICO DA RAZÃO E O PAPEL DA RELIGIÃO NA ESFERA
PÚBLICA**

JOSÉ EDUARDO RIBEIRO BALERA

**PLURALISMO RAZOÁVEL E DEMOCRACIA:
UMA REFORMULAÇÃO DA IDEIA RAWLSIANA DE USO
PÚBLICO DA RAZÃO E O PAPEL DA RELIGIÃO NA ESFERA
PÚBLICA**

Trabalho apresentada ao Programa de Pós-graduação
Stricto Sensu em Filosofia da Universidade Estadual
de Londrina, como requisito parcial à obtenção do
título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Charles Feldhaus.

Londrina
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Balera, José Eduardo Ribeiro.

Pluralismo razoável e democracia : uma reformulação da ideia rawlsiana de uso público da razão e o papel da religião na esfera pública / José Eduardo Ribeiro Balera. - Londrina, 2016.
141 f.

Orientador: Charles Feldhaus.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2016.
Inclui bibliografia.

1. Democracia - Tese. 2. Razão pública - Tese. 3. Religião - Tese. 4. Esfera pública deliberativa - Tese. I. Feldhaus, Charles. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

JOSÉ EDUARDO RIBEIRO BALERA

PLURALISMO RAZOÁVEL E DEMOCRACIA:
UMA REFORMULAÇÃO DA IDEIA RAWLSIANA DE USO PÚBLICO DA
RAZÃO E O PAPEL DA RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Profa. Dra. Andréa Luisa Bucchile Faggion
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Londrina, 19 de setembro de 2016.

Dedico este trabalho aos meus pais, Marlene e Manoel, pelo exemplo diário de dedicação, doação e amor, indispensáveis em toda realização e conquista.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, pelo dom da vida, pelas oportunidades e pela força incomensurável para lutar e vencer os obstáculos de cada dia, tornando-os problemas mínimos perante sua inabalável presença e bondade.

Aos meus pais, Manoel e Marlene, que sempre estiveram ao meu lado, incentivando-me ao desenvolvimento pessoal e profissional e sendo minhas referências de dedicação e carinho em tudo que realizam. Sem eles, nada seria possível ou teria sentido.

Ao professor orientador Charles Feldhaus, profissional zeloso e competência singular, pelo conhecimento compartilhado, pela compreensão demonstrada e atenção dedicada. Sem dúvida, exemplo inspirador de pesquisador, de formação sólida e ética.

À Emanuely, minha irmã, pela paciência e amizade de sempre.

Aos amigos, Izabel, Mariana, Luiz Fernando, Felipe, Anderson e Lincoln, pela oportunidade de compartilhar o convívio e os momentos desta caminhada, como também pelo apoio e pelas amizades inesquecíveis.

Aos amigos do Mestrado, especialmente, Maria Julia, Franciny e Fábio, pelo companheirismo em cada momento do decorrer do período de integralização das disciplinas até a defesa, partilhando experiências e força para superar mais esta fase.

Aos professores do Departamento e do Programa do Mestrado de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, pelas contribuições, pelos diálogos e ensinamentos despendidos, em especial, à professora Andréa Luisa Bucchile Faggion, por sua postura dinâmica e criativa que me fez repensar fatos, dos mais simples aos mais complexos, e sempre com demonstração de simplicidade e de respeito.

A todos que participaram e acreditaram em minha formação e em meu trabalho.

*...chorou, mas estava invisível, e ninguém percebeu
o choro.*

Vidas Secas - Graciliano Ramos

*.... se desejarmos fortemente o melhor e
principalmente lutarmos pelo melhor, o melhor vai
se instalar em nossa vida. Porque sou do tamanho
daquilo que vejo, e não do tamanho da minha
altura..*

Carlos Drummond de Andrade

BALERA, José Eduardo Ribeiro. **Pluralismo razoável e democracia**: uma reformulação da ideia rawlsiana de uso público da razão e o papel da religião na esfera pública. 2016. 140 folhas. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.

RESUMO

A sociedade contemporânea é marcada pelo pluralismo de doutrinas abrangentes, religiosas e seculares, que interagem no âmbito político público a partir de suas distintas perspectivas de vida boa. Tendo em vista este cenário, o presente trabalho pretende reconstruir o debate estabelecido pelos pensadores John Rawls e Jürgen Habermas acerca do papel da religião na esfera pública, com base na ideia de uso público da razão e de uma ordem democrática plural e inclusiva. Deste modo, almeja-se evidenciar a aceitabilidade ou não do recurso a argumentos religiosos no debate público sobre questões relacionadas a elementos constitucionais essenciais e de justiça básica. Se admitida sua utilização, propõe-se a avaliar o modo mais apropriado a sua apresentação no processo político deliberativo e em prol da fundamentação segundo razões corretas (*freestanding view*) que possam ser, igualmente, endossadas pelos cidadãos. Inicialmente, expõe-se os alicerces da teoria política rawlsiana e analisa-se sua proposta de razão pública exclusivista e, posteriormente, sua visão ampla de cultura política pública, caracterizada pela inserção da cláusula de tradutibilidade ou também denominada de *proviso*. Em seguida, são apresentados os elementos basilares do pensamento de Jürgen Habermas e retomam-se suas críticas a respeito das possíveis fragilidades do pensamento de Rawls no que tange à participação de religiosos em deliberações públicas, por exemplo, o excessivo ônus argumentativo, mental e psicológico atribuído ao religioso e a colaboração destes nos debates políticos. É apresentada também a proposta habermasiana de uma postura pós-secular e não secularista. Por fim, investiga-se particularidades advindas deste debate, como a concepção de tolerância adotada pelo pensador norte-americano e pelo filósofo alemão, a viabilidade da neutralidade e do abandono das verdades pelo uso público da razão.

Palavras-chave: Democracia. Razão pública. Religião. Esfera pública deliberativa.

BALERA, José Eduardo Ribeiro. **Reasonable Pluralism and Democracy**: a reformulation of the Rawlsian idea of public reason and the role of religion in the public sphere. 2016. 140 p. Master's Thesis (Master of Philosophy) - State University of Londrina, Londrina, 2016.

ABSTRACT

Contemporary society is marked by the pluralism of comprehensive doctrines, secular and religious, that interact in the public sphere through their different perspectives of the good life. In this scenario this study aims at reconstructing the debate established by the thinkers John Rawls and Jürgen Habermas on the role of religion in the public sphere, having the idea of public use of reason and a plural and inclusive democratic order as starting points. Thus, this thesis intends to highlight the acceptability or lack thereof argumentative religious resources in public debates on issues related to essential constitutional elements and basic justice. Should its use be allowed, it is proposed that we evaluate the most adequate way to present it in a deliberative political process, favouring validity according to the right reasons (freestanding view) that could equally be endorsed by citizens. Initially, the cornerstones of Rawlsian political theory were exposed in order to analyse its exclusivist public reasoning proposal and, posteriorly, its broad view of public political culture, characterised by the insertion of the translatability clause, also known as *proviso*. Then, fundamental elements of Jürgen Habermas' thoughts are presented in order to resume his critics on the possible fragilities in Rawls' thoughts in relation to the participation of religious men in public deliberations, for example, the excessive argumentative onus, mental and psychological, attributed to them and their collaboration in political debates. A post-secular and non-secularist habermasian proposal is also presented. Ultimately, particularities that rose from this debate, as the concept of tolerance adopted by the American thinker and the German philosopher, the viability of neutrality and abandonment of truth for the public use of reason are examined.

Keywords: Democracy. Public reasoning. Religion. Deliberative public sphere.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O REGIME DEMOCRÁTICO CONSTITUCIONAL, O PLURALISMO E A IDEIA DE RAZÃO EM JOHN RAWLS¹⁵	
2.1	ASPECTOS FUNDAMENTAIS DO PENSAMENTO DE JOHN RAWLS	15
2.2	ENTRE O VERDADEIRO, O RACIONAL E O RAZOÁVEL.....	29
2.3	FUNDAMENTOS E CONTEÚDO DA RAZÃO PÚBLICA	34
2.3.1	Entre o Público e Não Público.....	37
2.3.2	O Critério de Reciprocidade, a Justificação e o Dever Cívico	39
3	RAZÃO PÚBLICA E DOUTRINAS ABRANGENTES: O ESPAÇO DO ARGUMENTO RELIGIOSO NO ÂMBITO PÚBLICO	42
3.1	A RAZÃO PÚBLICA EXCLUSIVA E O ESPAÇO DAS DOUTRINAS ABRANGENTES RAZOÁVEIS.....	42
3.1.1	Aproximações e Distanciamentos de John Rawls e Robert Audi.....	45
3.2	O <i>MODUS VIVENDI</i> , A VISÃO AMPLA DE CULTURA POLÍTICA PÚBLICA, A RELIGIÃO E A IDENTIDADE PÚBLICA.....	57
3.3	FRAGILIDADES FRENTE À ORDEM DEMOCRÁTICA INCLUSIVA E SEUS LIMITES À RECONCILIAÇÃO.....	68
4	O REGASTE HABERMASIANO ACERCA DO PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO, O ESTADO LAICO E A ATUAÇÃO PARTICIPATIVA DO RELIGIOSO NA ESFERA PÚBLICA	73
4.1	Os FUNDAMENTOS PRÉ-POLÍTICOS DO ESTADO, A LEGITIMAÇÃO POLÍTICA E A INTEGRAÇÃO SOCIAL	74
4.1.1	O Processo de Racionalização e as Sociedades Modernas.....	78
4.2	DEMOCRACIA, LEGITIMAÇÃO E AS OBJEÇÕES AO PROJETO DE USO PÚBLICO DA RAZÃO DE JOHN RAWLS	82
4.2.1	A Influência Benéfica das Instituições Religiosas no Cenário Democrática	86
4.2.2	A Contradição Interna das Garantias do Estado Liberal e a Ampliação da Semântica Comunicacional.....	90
4.2.3	O Ônus Argumentativo, a Sobrecarga Mental e Psicológica e a Proposta de	

Tradução Cooperativa.....	93
4.3 ENTRE A POSIÇÃO SECULAR E A SECULARISTA: A RELIGIOSIDADE E A ORDEM PÓS SECULAR	99
5 O USO PÚBLICO DA RAZÃO E ORDEM DEMOCRÁTICA: AS FACES DA TOLERÂNCIA, A NEUTRALIDADE E A VERDADE.....	103
5.1 O CONCEITO E AS CONCEPÇÕES DE TOLERÂNCIA E A LIBERDADE RELIGIOSA.....	103
5.2 A LIBERDADE DE RELIGIÃO E À RELIGIÃO: O DESAFIO DA NEUTRALIDADE ESTATAL.....	113
5.3 A ÂMBIVALÊNCIA ARGUMENTATIVA E O ABANDONO DA DEFESA DAS VERDADES.....	118
6 CONCLUSÃO.....	125
REFERÊNCIAS	130

1 INTRODUÇÃO

Cotidianamente, a tensão entre o sagrado e o profano, este último aqui entendido como o temporal e o secular¹, é reproduzida acriticamente, torna-se componente motivacional de inúmeras divergências e, pouco a pouco, renova a dúvida: qual o espaço da religiosidade frente à ordem laica contemporânea? As respostas são traçadas, dia a dia, em meio a fatos sociais e a práticas políticas: desde 2001, com o ataque terrorista do grupo Al-Qaeda às torres gêmeas do *World Trade Center*, em Nova Iorque, disseminou-se um estado constante de preocupação e de medo em relação aos movimentos extremistas, especialmente, fundados em preceitos religiosos; em 2010, a França promulgou uma lei que proibiu a utilização de vestimentas que escondessem o rosto, por exemplo, pelo uso das burcas; em 2015, uma examinanda foi perturbada, durante a aplicação do XVI Exame Unificado da Ordem dos Advogados do Brasil, por utilizar o *hijab*; o ataque ao jornal *Charlie Hebdo* (em 2015), o projeto para a definição de um Estatuto da Família que ainda tramita no Congresso Nacional brasileiro, o cisma e confronto entre as concepções religiosas e as ideologias de movimentos sociais (como pelo reconhecimento dos direitos homoafetivos e outros pleiteados pelas organizações LGBTT), entre tantos outros episódios, revelam as consequências sofridas pela sociedade diante do processo inacabado da secularização na modernidade.

Além dessas inquietações, a sociedade contemporânea é fragmentada e composta por uma pluralidade de doutrinas razoáveis, sejam religiosas, morais ou filosóficas, que acabam por influenciar, inevitavelmente, o processo deliberativo democrático de questões, acerca de elementos constitucionais essenciais e de justiça básica, suscitadas, rotineiramente, e fomentadoras de grandes divergências no âmbito público. Neste cenário, as preocupações acentuam-se, afinal, haveria algum arranjo em que os diversos tipos de doutrinas abrangentes pudessem coexistir e cooperar para a definição de uma solução pública razoável a todos, em especial, as concepções de cunho religioso?

¹ É interessante o esclarecimento quanto ao termo secular trazido por Charles Taylor: “O secular tinha a ver com o ‘século’ – isto é, com o tempo profano – e contrastava com aquilo que se referia ao eterno, ou ao tempo sagrado. Certos tempos, lugares, pessoas, instituições e ações eram vistos como intimamente relacionados com o tempo sagrado ou superior, e outros como pertencendo apenas ao tempo profano. É por isso que a mesma distinção podia amiúde ser feita pelo uso do binômio ‘espiritual/temporal’ (por exemplo, o Estado como ‘braço temporal’ da Igreja). Párocos comuns são assim ‘seculares’ porque atuam lá fora no ‘século’, em oposição àqueles em instituições monásticas – padres ‘regulares’ –, que vivem pelas regras de sua ordem. Assim, há um significado óbvio de ‘secularização’ que data da sequência da Reforma. Ele se refere especificamente, neste sentido, ao momento em que certas funções, propriedades e instituições foram transferidas do controle eclesial para o dos leigos.”. Cf. TAYLOR, Charles. O que significa secularismo? In: ARAUJO, Luiz Bernardo Leite; MARTINEZ, Marcela Borges; PEREIRA, Taís Silva. **Esfera Pública e Secularismo**: ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: EdUREJ, 2012, p. 158 – 159.

Esta problemática tem sido objeto de reflexão de inúmeros pensadores e conduzida a distintos resultados. Em vista disto, o presente trabalho tem por objetivo, a partir da focalização no debate filosófico estabelecido pelos pensadores John Rawls e Jürgen Habermas e na ideia de razão pública, compreender o papel da religião na esfera democrática e redimensionar os instrumentos adequados à sistematização de uma ordem plural, inclusiva e segundo uma visão pós-secular. Para tanto, tem-se como pressuposto um regime constitucional bem-ordenado, com relações cidadãs orientadas por mútuos direitos e deveres, como a livre de manifestação de pensamento, crença e liberdade de associação. Logo, deve imperar a expectativa de igual tratamento e consideração pelo governo, desprovido de privilégios e imune às práticas sacrificadoras dos direitos de alguns em prol dos interesses de outros.

A partir de recursos como o equilíbrio reflexivo e o consenso sobreposto, o filósofo John Rawls pretende demonstrar a possibilidade do estabelecimento de uma filosofia política, reconciliadora, porém não adepta, necessariamente, a qualquer natureza abrangente e sim razoável, isto é, almeja uma concepção de cultura política de justiça garantidora da estabilidade à ordem democrática mesmo em uma realidade marcada pelo “fato do pluralismo”. Particularmente por meio da obra *Political Liberalism* e do texto *The Idea of Public Reason Revisited*, o pensador norte-americano apresenta e amolda seu conceito de uso público da razão, ou seja, o aclarar dos valores morais e políticos, em nível mais profundo, que devem reger as interações entre o “governo constitucional democrático com seus cidadãos e a relação destes entre si” (RAWLS, 2004, p. 174). E neste sentido, o pensador estabelece balizas à seleção dos argumentos aptos ao uso deliberativo, com impacto direto na imposição de restrições e à abertura permissiva, em diferentes graus, da participação do religioso no âmbito público. Logicamente, esta visão situa-se no cenário bem definido das democracias contemporâneas ocidentais e de cultura, especialmente, judaico cristã, afinal, os estados orientais e de prevalência da cultura islâmica apresentam, indubitavelmente, um arranjo particular das posições dos sujeitos em sociedade, das condições básicas de vida e na estruturação de seus direitos e suas obrigações.

Para tanto, o primeiro e o segundo capítulo são dedicados à exposição e à análise do pensamento rawlsiano e suas implicações à ordem política participativa de membros de doutrinas abrangentes, por exemplo, concepções religiosas de bem viver. O primeiro capítulo, em específico, focaliza no esclarecimento de conceitos elementares do pensador norte-americano, com a apresentação do cenário original do desenvolvimento de seu pensamento filosófico, como sua discordância com outras teorias (o intuicionismo e o utilitarismo), a

utilização de diferentes métodos de justificação teórica (como o recurso da posição original, do véu da ignorância e do equilíbrio reflexivo). Neste mesmo capítulo, são retratadas as particularidades de sua visão política, pois o autor entende que esta relação independe do voluntarismo ou das relações de afetividade, isto é, ingressa-se à determinada estrutura básica da sociedade² com o nascimento e abandona-se com a morte, além disso, está sujeito ao poder coercitivo político constituído, em última análise, pelo corpo coletivo dos cidadãos. Para Rawls, a sociedade é um sistema equitativo de cooperação e marcado pela convivência de cidadãos livres e iguais, porém não reduzida a mero *modus vivendi*. Assim, releva-se a observância do princípio liberal de legitimidade³, ou seja, os processos deliberativos não podem se restringir a uma disputa de força, de trocas ou barganhas políticas, mas garantir uma integridade entre o poder político e a Constituição, logo, baseia-se em valores políticos passíveis ao endosso dos concidadãos e aceitáveis à razão. Para tanto, resgata-se a distinção entre o racional e o razoável e explicitam-se os rudimentos da razão pública, como seu conteúdo, os marcos de aplicação, a exigência da reciprocidade e a sua defesa ao atendimento do dever cívico compreendido por Rawls.

O segundo capítulo proporciona a exploração pormenorizada da ideia de razão pública rawlsiana, com a explicação preliminar da perspectiva exclusiva, pois o filósofo norte-americano defende a impossibilidade de apelar-se, no âmbito público, a qualquer juízo pertencente à moralidade particular ou mesmo “invocar suas visões religiosas ou filosóficas, nem as de outras pessoas” (RAWLS, 2000a, p. 287). Com este viés, reduz-se, drasticamente, a relevância de qualquer concepção abrangente, como a religiosa, na esfera pública decisória. Mediante este conceito, analisam-se demarcações trazidas por Ronald C. Den Otter e desenvolvem-se aproximações e distanciamentos deste prisma rawlsiano e a visão de Robert Audi. Este último pretende estabelecer, por meio de princípios específicos, uma proposta de “ética do cidadão” marcada pela obrigação apriorística de justificar e motivar, racionalmente e em juízos seculares, toda e qualquer imposição coercitiva decorrente de leis ou de políticas públicas. Após este confronto e identificados os contrastes, são averiguadas outras reconstruções e mudanças na percepção rawlsiana, pela permissividade expressa na razão pública inclusiva (ao reconhecer a viabilidade de fortalecimento da razão pública a partir da

² Os termos particulares, cunhados pelos pensadores, como de estrutura básica da sociedade, de doutrinas abrangentes razoáveis, entre outros, serão devidamente esclarecidos no decorrer dos capítulos.

³ Para Dworkin, o governo legítimo deve demonstrar igual preocupação pela destinação sobre os cidadãos que tem sob seu domínio, como também respeitar a responsabilidade e o direito dos indivíduos quanto ao que pretendam fazer com a vida que consideram de valor. Definindo-se os princípios do igual cuidado, em inglês *equal concern*, e da responsabilidade especial, em inglês *special responsibility*. Cf. DWORKIN, Ronald. **Justice for Hedgehogs**. Massachusetts: Harvard University Press, 2011.

identificação de substratos argumentativos nas doutrinas abrangentes) e a visão ampla de cultura política pública (com um arcabouço inclusivo mais amplo) pela adoção do *proviso*. Foi justamente o *proviso* uma das causas de divergência nas críticas formuladas por Habermas. Por fim, examina-se a questão da identidade (a institucional e a não pública), os impactos ao espaço participativo do religioso, além de aparentes fragilidades do conceito de uso público da razão.

A continuidade da investigação dá-se com o resgate das reflexões do filósofo alemão Jürgen Habermas. Assim, no terceiro capítulo, são expostos elementos de sua compreensão quanto à legitimação política democrática, o processo de racionalização ao decorrer do surgimento das sociedades modernas e suas objeções ao uso público da razão rawlsiana. Não se pretende, neste capítulo, examinar e reconstruir com detalhes o pensamento habermasiano, considerando sua grande produção filosófica e extensão de suas reflexões, afinal, o autor alemão conseguiu estabelecer complexas relações dentro de sua teoria da sociedade, da ação, da moral e do direito. São esclarecidos os componentes mais relevantes à presente pesquisa, por exemplo, alguns aspectos da ideia de Estado Democrático de Direito e de esfera pública. Embora Habermas tenha estabelecido interlocuções com uma diversidade de autores, neste momento são resgatados segmentos relevantes do pensamento weberiano e, posteriormente, o olhar de Paul Weithman, uma vez que este possui clara influência e conexão com as críticas opostas por Habermas. Como se expõe nesta parte da pesquisa, o filósofo alemão possui uma perspectiva ainda mais inclusiva dos cidadãos por meio da linguagem e redimensiona condições impostas por Rawls, como a cláusula de tradutibilidade ou *proviso*, transpondo as cargas argumentativas ao campo cooperativo, com novas perspectivas de reconhecimento e viabilizadora de uma concepção de sociedade não secularista, por ele denominada de pós-secular.

A definição do espaço e das condições participativas dos membros das mais diversas cosmovisões, religiosas ou não, como efetuadas por John Rawls e Jürgen Habermas, acaba por indicar entendimentos em relação ao tolerável e ao inadmissível. Desse modo, o último capítulo, baseado no pensamento dos dois filósofos, destina-se a compreender a visão de tolerância apropriada ao regime constitucional democrático. Não se pretende indicar qual dos pensadores obteve maior êxito, mas revelar características implícitas em suas ponderações. Para tanto, utiliza-se das distinções articuladas por Rainer Forst, uma vez que este elaborou uma teoria focalizada nos contextos de tolerância. Neste mesmo capítulo, são esclarecidos alguns recursos relacionados à ideia de uso público da razão, como a neutralidade e o abandono das verdades.

Justifica-se a investigação do tema pela perspectiva teórica, pois é evidente a continuidade das controvérsias acerca das consequências do processo de secularização, da compatibilidade entre o exercício da religiosidade e a democracia, além das dificuldades de efetivação de um cenário de tolerância mútua entre as diversas visões de mundo, seja de cunho religioso ou não, fatos que consubstanciam a uma constante marginalização cultural e um esvaziamento do lastro semântico no processo deliberativo público. Afinal, a estipulação de limites razoáveis à participação política dos cidadãos afasta as propensões ao *déficit* de legitimidade e à perturbação da estabilidade democrática.

As reflexões de Rawls propiciam o delineamento de elementos intrínsecos de direitos relacionados à igualdade e à liberdade, conquanto sujeitos a restrições como o ônus argumentativo da cláusula de tradutibilidade da razão pública, a observância do critério da reciprocidade, a necessidade de apresentarem suas motivações fundadas em valores políticos razoáveis e atinentes à justificação pública.

Por meio das críticas e reformulações ao uso público da razão expressas por Habermas e consoantes à igualdade cívica, viabiliza-se uma articulação de diferentes elementos ao adequado dimensionamento da religiosidade na esfera política pública no contexto pós-secular, como a necessidade de um processo de aprendizagem junto à secularização, para o evidenciamento das raízes no eixo estrutural do mundo vivido e a reconstrução da racionalidade, em seu sentido pragmático, com introdução de outros padrões institucionais.

As investigações demonstram-se necessárias, também, do ponto de vista prático, uma vez que a religião influenciou e ainda influencia, substancialmente, o debate político e jurídico de questões fundamentais, inclusive, com inquestionável força em controvérsias envolvendo questões morais, como aborto e métodos terapêuticos de antecipação do parto, suicídio assistido, casamento entre pessoas do mesmo sexo, terrorismo no cenário globalizado, limites à liberdade de imprensa e expressão, ensino religioso nas escolas públicas, estatuto da família e tantas outras.

2 O REGIME DEMOCRÁTICO CONSTITUCIONAL, O PLURALISMO E A IDEIA DE RAZÃO EM JOHN RAWLS

As divergentes concepções de vida boa são, cotidianamente, expressas no convívio social e viabilizam o surgimento de inúmeras contentas a serem resolvidas e regulamentadas pelo aparato estatal e de interesse ao âmbito político e jurídico. Dentre os objetos de controvérsias na esfera político-pública, destacam-se algumas temáticas: a utilização de células-tronco em pesquisas e em tratamentos terapêuticos, o casamento de pessoas do mesmo sexo e suas implicações jurídicas (p. ex. direito a benefícios previdenciários, direitos sucessórios e patrimoniais), clonagem de seres humanos, legalização e regulamentação da prostituição, a inseminação artificial *post mortem*, a antecipação terapêutica do parto e o aborto, a eutanásia ou o suicídio assistido, entre tantas outras.

Contudo, os fundamentos morais e as práticas religiosas, promissoras à unidade social e à orientação das questões da vida em geral, já não gozam da primazia de épocas passadas, embora continuem a influenciar o processo deliberativo das controvérsias públicas e, muitas vezes, revelem a perene tensão entre o sagrado e o profano e o público e o privado.

O filósofo norte-americano, John Rawls, trabalhou com este cenário em diferentes momentos do seu pensamento, especialmente, por meio de suas reflexões acerca do uso público da razão, apresentadas na obra *Political Liberalism* (1993) e resgatadas no texto *The Idea of Public Reason Revisited* (1997), publicado originalmente na *University of Chicago Law Review* e, posteriormente, em conjunto aos livros *The Law of Peoples* (1999) e *Collected Papers* (1999) pela Harvard University Press.

Deste modo, o presente capítulo tem por objetivo a exposição de conceitos básicos da filosofia rawlsiana, porém importantes à compreensão de sua leitura acerca da viabilidade de utilização de argumentos advindos de doutrinas abrangentes⁴, de ordem religiosa ou não, no debate público e, em seu processo deliberativo, em defesa da estabilidade de uma ordem

⁴ Precipuamente, as doutrinas abrangentes podem ser entendidas como teorias filosóficas, morais e religiosas que, embora tolerantes entre si, expressam afirmações acerca do bem e da verdade, muitas vezes irreconciliáveis. No *Liberalismo Político*, as doutrinas abrangentes razoáveis são caracterizadas por Rawls (2000a, p. 103) como um ‘exercício de razão teórica’, pois acredita que os elementos principais de ordem religiosa, filosófica e moral são inferidos de modo coerente e consistente, dispondo os valores de acordo com uma perspectiva de ‘mundo inteligível’. Neste contexto, a doutrina razoável é um ‘exercício da razão prática’, porque atribui medidas (importâncias) diferentes aos valores de acordo com sua expressividade, almejando também conciliá-los quando estão em conflito. É inegável que as doutrinas abrangentes razoáveis estão respaldadas em uma ‘tradição de pensamento ou doutrina’, mas possuem uma resposta evolutiva, de acordo com a percepção daquilo que parece ser ‘boas razões’ ou ‘razões suficientes’. No texto *A ideia de razão pública revista*, Rawls (2004, p.173) enfatiza que designaria o termo ‘doutrina’ para toda perspectiva abrangente, enquanto ‘concepção’ para aquelas fundadas na ordem política.

democrática e plural. Assim, são apresentados os contornos elementares de seu pensamento e a trajetória empreendida para seu desenvolvimento, por exemplo, o arranjo hipotético da posição original, o véu da ignorância, o equilíbrio reflexivo, a razão pública e a diferenciação entre o racional e o razoável. Após a apreensão destes conceitos, prossegue-se a investigação a partir da ideia de razão pública, com o delineamento de seu conteúdo, seus limites, os marcos de aplicação, a exigência da reciprocidade e o cumprimento do dever cívico.

2.1 ASPECTOS FUNDAMENTAIS DO PENSAMENTO DE JOHN RAWLS

A concepção filosófica inicial, apresentada pela obra *A Theory of Justice* (1971)⁵, objetivava opor-se ao intuicionismo⁶ e ao utilitarismo⁷, no âmbito da filosofia moral, por meio de uma releitura da tese do contrato social. Sua teoria da justiça traduz um contratualismo no qual os indivíduos, livres e iguais, e participantes de um sistema de cooperação, como é a sociedade, atuam na escolha dos princípios da justiça a serem adotados e a compõem o suporte de justificação da estrutura básica social e suas instituições públicas, inclusive, a do direito para fixação das relações de deveres e de obrigações dos cidadãos (VOLPATO DUTRA, 2011, p. 67).

Para Samuel Scheffler (2003, p. 442), a perspectiva ‘constitutivista’ de justiça tão almejada por Rawls é parte também do desejo de afastar-se e de evitar o intuicionismo. Para Rawls, a abordagem intuicionista defende ao menos dois aspectos: (i) a existência de uma

⁵ Como esclarece na introdução do livro *Political Liberalism*: “The aims of *Theory* [...] were to generalize and carry to a higher order of abstraction the traditional doctrine of the social contract. I wanted to show that this doctrine was not open to the more obvious objections often thought fatal to it. I hoped to work out more clearly the chief structural features of this conception—which I called “justice as fairness”—and to develop it as an alternative systematic account of justice that is superior to utilitarianism. I thought this alternative conception was, of the traditional moral conceptions, the best approximation to our considered convictions of justice and constituted the most appropriate basis for the institutions of a democratic society.” Cf. RAWLS, John. **Political Liberalism**. Expanded edition. New York: Columbia University Press, 2005, p. xv.

⁶ O intuicionismo (*intuitionism*) é adotado por diversas posturas filosóficas e científicas que tem a intuição, em seu sentido amplo e geral, como recurso comum. Esta compreensão pode ser observada em inúmeras abordagens, por exemplo, (i) a filosofia escocesa do senso comum: que acredita na possibilidade da filosofia se fundamentar em verdades primitivas, reconhecidas por meio da intuição; (ii) a pensamento de Bergson e sua ideia que constitui a intuição como parte própria da filosofia; (iii) o pensamento de N. Hartmann e de Scheler, que trata os valores enquanto objeto da intuição; (iv) a compreensão do matemático L. E. J. Brouwer. Cf. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bossi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

⁷ O utilitarismo (*utilitarianism*) é uma perspectiva de ordem ética, política e econômica, dos séculos XVIII e XIX, que veio a influenciar consideravelmente autores posteriores. Para Abbagnano, é possível definir-se alguns aspectos essenciais: (i) a corrente utilitarista representou uma tentativa de tornar a ética em uma ciência positiva acerca da vida humana, como o próprio Bentham teria referenciado em sua obra *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*; (ii) haveria uma substituição do “fim” (tradição hedonista), de natureza metafísica, pela definição dos “móveis” que direcionam o agir humano. Deste modo, o fim das atuações e atividades humanas passam a ser a produção da maior felicidade possível, dividida pelo número mais expressivo de pessoas, o que levaria a coincidência da utilidade pessoal e pública. Cf. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bossi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 986.

diversidade de primeiros princípios de justiça e a possibilidade de estes conflitarem-se em situações particulares; (ii) a inexistência de regras de prioridade para garantir a resolução dos conflitos, de maneira que a única alternativa seria a confiança nos julgamentos de cunho intuitivo na busca de um equilíbrio para cada caso particularizado. Ou seja, “intuicionistas negam que é possível dar uma solução geral para o que Rawls chama de ‘o problema prioritário’, isto é, o problema de como atribuir peso às considerações conflitantes de justiça” (SCHEFFER, 2003, p. 442).

Em outros termos, o intuicionismo defende a precedência de um senso de cunho intuitivo e este tem primazia a qualquer princípio ou regra, pois a solução dar-se-ia frente ao caso, rejeitando algum princípio moral ou adotando-se outro e o equilíbrio seria aquilo que parece ser o mais adequado ou, nas palavras de Freeman (2007, p. 473), “o que parece ser a mais quase certa”. Desta forma, Rawls aspira o estabelecimento de uma teoria da justiça com princípios que sejam explícitos ao atendimento do problema prioritário. De certo modo, neste aspecto, o utilitarismo também alcança tal propósito ao eleger um único princípio aplicável em caso de conflito de preceitos.

Tanto o pensamento rawlsiano como o utilitarismo sustentariam que os preceitos pertencentes ao senso comum de justiça devem, necessariamente, estar subordinados a um ou mais princípios superiores. Nesta linha, continua Scheffler (2003, p. 443, tradução livre):

[...] os utilitaristas acreditam que o princípio da utilidade fornece o padrão mais elevado, enquanto Rawls acredita que seus dois princípios são ‘o maior critério correto’ (TJ, p. 305/268 rev.). Mas eles concordam sobre a necessidade de um tal critério e no caráter derivado e subordinado de preceitos do senso comum de justiça.”⁸.

Embora se alegue uma proximidade metodológica do pensamento rawlsiano e o utilitarismo, este último seria uma teoria ética insustentável à definição de uma sociedade justa, pois pretende delimitar um fim único a todas as ações humanas e de tamanha amplitude incapaz de conduzir a uma decisão racional acerca de qual fim certamente seria este. Como entende Rawls, o utilitarismo não considera como relevante a distinção entre as pessoas, introduzindo um modelo de raciocínio apropriado, talvez, a um único indivíduo, uma vez que o agente prudente avalia as alternativas para atingir o maior bem geral, inclusive, admitindo

⁸ Nas palavras originais: “[...] utilitarians believe that the principle of utility provides the requisite higher standard, whereas Rawls believes that his two principles are “the correct higher criterion” (TJ, p. 305/268 rev.). But they agree on the need for such a criterion and on the derivative and subordinate character of commonsense precepts of justice”. Cf. SCHEFFLER, Samuel. Rawls and Utilitarianism. In: FREEMAN, Samuel. **The Cambridge Companion to Rawls**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 443.

algumas perdas tendo em vista a majoração de seus ganhos (LARMORE, 2003, p. 374).⁹. A elaboração de uma compreensão moral mais apropriada e rigorosa, distinta do utilitarismo e do intuicionismo, implica no dimensionamento da estrutura básica da sociedade de tal modo a refletir o tratamento equitativo dos indivíduos participantes do sistema cooperativo, como é a sociedade.

A estrutura básica da sociedade, para Rawls, é a maneira pela qual as principais instituições sociais organizam-se em um único sistema, estabelecendo direitos e deveres fundamentais, e também estruturam a distribuição de vantagens resultante da cooperação social dos cidadãos. Nas palavras do pensador norte-americano, “a constituição política, as formas de propriedade legalmente admitidas, a organização da economia e a natureza da família, todas, portanto, fazem parte dela” (RAWLS, 2000b, p. 3)¹⁰. Isto posto, a perspectiva teórica rawlsiana rejeita o alicerçamento dos juízos morais a partir de uma ordem

⁹ As dificuldades de aceitação do utilitarismo como uma teoria ética adequada ao pensamento político não são particulares à filosofia de John Rawls. Mesmos autores adeptos de abordagens totalmente contrárias à perspectiva de Rawls, como Robert Nozick, criticam e reconhecem a insustentabilidade do utilitarismo. Talvez a incompatibilidade decorra, em grande medida, com o viés neokantiano de tais autores, o que conduz a uma teoria política de sociedade fundamentada em direitos e não meros objetivos a serem alcançados, caso contrário, os objetivos justificariam a supressão ou ofensa aos direitos de grupos em nome da utilidade e da máxima felicidade coletiva. Logo, os indivíduos não podem ser tratados e utilizados meramente como meios, mas devem ser reconhecidos como um fim em si mesmo. Consagra-se, deste modo, a inviolabilidade das pessoas em detrimento a objetivos morais não compartilhados. No caso de Nozick, o direito natural da liberdade, em sentido negativo, garante a não coerção também frente ao Estado, pois este não tem qualquer direito diferenciado que não possa ser usufruído pelas pessoas individualmente, de maneira que os direitos passam a ser compreendidos como restrições morais laterais ou indiretas a atuação, individual ou estatal. Cf. NOZICK, Robert. **Anarchy, State, and Utopia**. Oxford, Cambridge: Blackwell, 1999. BARRETO, André Assi. **A defesa do libertarismo de Robert Nozick**. In: XVI Encontro Nacional da ANPOF, 2014, Campos do Jordão. Disponível em: <www.encontro2014.anpof.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=2848>. Acesso em 22 dez. 2014.

¹⁰ É no mínimo problemático acreditar na possibilidade de tantos institutos, como a organização da economia, a dinâmica das relações políticas e até mesmo a natureza da família, estarem sujeitos à livre escolha e a qualquer construção volitiva. Seria possível apagar toda e qualquer instituição social e recriá-las independentemente de todo desenrolar histórico? Essa compreensão aproxima-se da visão de Emmanuel Joseph Sieyès, no período da Revolução francesa, em que entende a onipotência do poder constituinte. Por esse entendimento, este poder, enquanto manifestação fundante do Estado e da ordem jurídica, é livre de qualquer condição, força ou imposição social ou política anterior, inclusive, ilimitado frente a qualquer ordem normativa (no caso de Sieyès, em sua teoria original, a única condicionante ao poder constituinte seria o direito natural). Todavia, embora persistam divergências, a teoria constitucional contemporânea tem reconhecido que este poder não é inteiramente ilimitado, mas está sujeito a aspectos internos e externos, limites como princípios de justiça e pressupostos da ordem internacional, ou seja, condicionantes pré e pós-constituente. Por este motivo, pode-se alegar a autorregulação ou autolimitação da função constituinte, como entende Rothenburg (2010). Todavia, não parece que Rawls também pretenda alegar a onipotência do poder constituinte originário, mas pretende evidenciar a fundamentação racional de princípios de justiça obtidos por uma construção hipotética, livre das divergências e das vantagens presentes na sociedade e que poderiam afetar o processo deliberativo. O elemento histórico, as circunstâncias e o processo evolutivo social não são ignorados por Rawls, afinal, reconhece o caráter provisório das ponderações decorrentes do equilíbrio reflexivo e sua sujeição a novos processos reflexivos. A própria aceitabilidade da escravidão é referenciada por Rawls no *Political Liberalism*, afinal, a sua indiscutível repulsa na atualidade não seria igualmente aceita em momentos do passado da história norte-americana. A enumeração de tantos elementos (economia, direito de propriedade, família, composição política, entre outras) na assertiva rawlsiana evidencia a complexidade da estrutura básica da sociedade e a forma como conteúdos públicos permeiam esferas, aparentemente, não públicas, como a família.

fundamentalista, como a perspectiva cética ou a emotivista, para conceber uma interpretação em prol da objetividade de tais juízos e princípios, além da possibilidade das pessoas agirem de modo razoável, em maior ou menor grau. Para tanto, Rawls utiliza-se de diferentes métodos de justificação, em específico: a posição original (*original position*), o véu da ignorância (*veil of ignorance*), a ideia de equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*) e o uso público da razão (*public reason*) (SILVEIRA, 2009a, p. 66).

A posição original (*original position*) e o véu da ignorância (*veil of ignorance*) constituem um recurso hipotético de grande relevância para a identificação dos termos pelos quais se constituiria um sistema equitativo de cooperação. Diante da impossibilidade da aquiescência de toda a sociedade¹¹ em uma única autoridade moral, como determinado texto, tradição ou instituição considerada sagrada, nem mesmo o sumo reconhecimento de quais valores morais ou proposições possam ser tidas como uma lei natural, a única possibilidade seria o acordo voluntário e livre entre os próprios cidadãos¹².

Esta dificuldade não significa, necessariamente, que todos diverjam sobre todas as coisas a todo tempo, caso contrário, a sociedade não seria possível e o convívio tolerante uma meta inatingível. Os indivíduos, em sociedade, partilham uma história, práticas costumeiramente aceitas, um idioma e empatias sociais mínimas, porém, incapazes de garantir uma estabilidade holística, afinal, as demandas superam ao costumeiro e inexistem uma concepção amplamente compartilhada a ser anuída por todos. Neste sentido, é preciso a definição de princípios de justiça capazes de alcançar o igual reconhecimento e mais propensas à escolha racional, se comparada a outras propostas como de cunho utilitarista.

¹¹ A vida em sociedade é naturalmente mais vantajosa aos indivíduos (se comparada a precariedade da vida isolada) e, por este motivo, é necessário o estabelecimento de princípios de justiça que irão nortear a vida em sociedade. Nesta perspectiva, Rawls (1999, p. 109 – 111) salienta as denominadas circunstâncias da justiça (*circumstances of justice*) - objetivas e subjetivas. Elas são conjunturas gerais, inclusive, imprescindíveis ao processo deliberativo dos representantes na posição original, potencializadoras da vida em sociedade e essenciais a cooperação humana. As objetivas englobam atributos físicos comuns aos seres humanos (por exemplo, a similitude de suas capacidades e aptidões físicas e mentais, além da condição de fragilidade ao ataque) e a escassez moderada de recursos, pois “não há recursos suficientes para satisfazer as demandas de todos, mas há o suficiente para fornecer a todos a satisfação adequada de suas necessidades básicas” (FREEMAN, 2007, p. 161, tradução livre). Quanto às subjetivas, estas abarcam a prática racional (pois os indivíduos não agem com a atribuição de igual valor aos objetivos coletivos, mas atentos aos próprios interesses e daqueles que possuam vínculos especiais, por exemplo, de amizade) e as limitações de julgamento e reflexão do ser humano, tendo em vista as cosmovisões, as experiências e as pretensões de vida de cada sujeito.

¹² Neste aspecto uma crítica poderia ser dirigida a Rawls: embora se alegue a inexistência de uma autoridade moral, tradição ou instituição apta a conseguir o reconhecimento e a anuência de todos os cidadãos, como a unidade proporcionada pela religião em sociedades primitivas, a opção pelo acordo voluntário e livre parece pressupor a congruência quanto ao procedimento para a busca das soluções às contendas existentes e para a eleição dos princípios de justiça ou, no mínimo, a concordância no dever de cumprir os acordos. Neste viés, seria eliminada eventual base abrangente de convergência, porém conservando-se atributos próprios da óptica liberal. Ainda assim, parece justificável que a busca pelo acordo e a segurança em seu cumprimento é a alternativa mais racional se comparada a qualquer outra opção.

A posição original e o véu da ignorância são introduzidos na construção argumentativa do pensador para a conservação de condições de validade deste acordo, enquanto instrumentos para exclusão de todo tipo de força, ameaça ou barganha e para a elisão de qualquer posição de vantagem de uma pessoa em relação às outras no processo de negociação. O véu da ignorância impossibilita a identificação da correspondência representativa dos indivíduos da posição original e, conseqüentemente, as partes têm de ignorar o grupo étnico, o sexo ou mesmo as habilidades naturais que possam possuir, em prol da definição dos termos aceitáveis a todos (RAWLS, 2003, p. 20-22), ou seja, os indivíduos ficam impossibilitados de conhecer suas posições sociais, doutrinas abrangentes e características específicas das classes às quais pertençam e representam, para a elaboração de um acordo relativamente a princípios de justiça que regerão a estrutura básica da sociedade.

Deste modo, os princípios da justiça passam a ser tratados como um objeto passível de acordo racional, livres de barganhas e do exercício de vantagens, e tornam patente uma proposta normativa aos moldes kantianos¹³, como uma interpretação procedimental dos próprios conceitos de autonomia e do imperativo categórico de Kant (MELO, 2005, p. 43-44). Para Rawls (2003, p. 23), trata-se de um procedimento de representação ou mera experimentação mental com objetivo de esclarecimento público, sendo (i) hipotético: por descrever o que as partes poderiam acordar ou não; e (ii) ahistórico: por não se supor a necessária celebração em concreto deste acordo em algum momento da história.

O equilíbrio reflexivo, por sua vez, como destaca Samuel Freeman (2007, p. 29), é a percepção mais geral de justificação e provedora da estrutura necessária à compreensão de outros conceitos, como de posição original e de razão pública. Para Elnora Gondim (2010a), em *Outline of Decision Procedure for Ethics* (1951) Rawls já teria desenvolvido as bases deste recurso filosófico, ao enfatizar o chamado método do indutivismo lógico, porém somente em obras subsequentes, com destaque, no livro *Political Liberalism*, que tal

¹³ A escolha racional, livre e imparcial, elementos da tradição ocidental de justiça, são comumente atribuídos ao pensamento de Kant. Todavia, Adam Smith formulou exigências familiares com a figura do espectador imparcial (*impartial spectator*). Pela figura do espectador imparcial, delimita-se padrões quanto à adequação das condutas humanas em meio ao convívio social, em outros termos, na definição de modelos ideais de moralidade. Todavia, “o espectador imparcial constitui a percepção geral da necessidade de partilhar afetos, especialmente o de reduzir o excesso de amor de si, para obter a justa aprovação das condutas, em cada situação, em cada momento, sendo moldado a cada situação vivenciada. O julgamento do espectador imparcial proposto por Smith é circunstancial, contingente; ocorre a todo o momento, notadamente na presença de conflitos morais, ocasião para considerar o justo. Requer uma perspectiva geral, como se olhasse do alto todo o teatro moral. Essa perspectiva não se fixa exclusiva e necessariamente no prazer contemplativo da beleza das cenas.” (MARIN; QUINTANA; DOS SANTOS, 2015, p. 204). O espectador imparcial de Smith foi originalmente desenvolvido a fim de explicar a origem e a natureza da consciência, isto é, a capacidade de o indivíduo julgar suas próprias ações e também avaliar seu senso de dever. Como destaca Reidar Maliks (2014), Smith era um dos autores favoritos de Kant. Por este motivo, talvez seja possível afirmar sua influência na filosofia do pensador alemão.

procedimento começa a ser empregado de forma explícita.

Ele não se confunde com a abordagem metodológica utilizada pelo intuicionismo, pois a perspectiva rawlsiano é de ordem construtivista, em que se avalia a correção dos juízos consoante a um procedimento caracteristicamente razoável e racional. Por outro lado, como destaca Onora O'Neill (2003, p. 350), Rawls considera o intuicionismo impraticável, pois teorias desta natureza fornecem uma pluralidade de princípios sem qualquer classificação ou prioridade, inexistindo procedimentos construtivistas aplicáveis pelos agentes para a resolução de problemas morais.

Pelo equilíbrio reflexivo, o indivíduo pode elaborar juízos de abrangência geral em consonância a determinados julgamentos de ordem concreta para definição do justo e do injusto. Por este recurso, o indivíduo pode alterar e reamoldar, reciprocamente, as concepções particulares de princípios ou julgamentos concretos como se ajustasse tais compreensões. Destarte, não se pretende obter uma afirmação que goze do *status* de verdade, com teor final, insuperável e inabalável sobre uma questão específica, mas a constituição de uma proposição razoável em conformidade aos princípios de justiça existentes na sociedade. Em alguns momentos, estas proposições razoáveis modificam as circunstâncias existentes e, em outros, alteram os próprios juízos com o intuito de adaptarem-se aos princípios, ou seja, caracterizam-se como um 'ponto fixo provisório' submetido a possíveis reformulações.

Rawls utilizou a denominação de "equilíbrio", pois os princípios e os próprios juízos convergem e acabam por coincidir em um ponto específico, ou seja, confluem para um ponto de estabilidade, mesmo que provisório. Foi ainda qualificado como "reflexivo", porque é possível saber os princípios aos quais os juízos próprios adaptaram-se, além de permitir a identificação dos enunciados dos quais os resultaram. Porém, considera-se um 'ponto fixo provisório' visto que não é, obrigatoriamente, invariável ou imutável e está sujeito a desestabilizar-se a partir de um novo exame das circunstâncias, das condições a serem impostas à ordem contratual e a reavaliação dos juízos a partir de casos particulares. Ou seja, o equilíbrio apenas indica a realização das medidas necessárias à manutenção da relação de coerência e de justificação das próprias convicções e dos juízos a respeito da justiça social, sem pôr fim às discussões e às avaliações por completo e definitivamente (RAWLS, 2008, p.25).

Pelo equilíbrio reflexivo aventa-se uma proposta à justificação, resultante do apoio mútuo das diversas ponderações e da adequação das partes, em sua totalidade, a uma visão coerente e razoável. Para a leitura sistemática da produção filosófica rawlsiana realizada por Denis Coutinho Silveira (2007, p. 12-13), este método passa a fundamentar os princípios de

justiça segundo a confluência das proposições morais na cultura pública pertencente a uma sociedade democrática, por exemplo, da tolerância religiosa e do repúdio à escravidão.

Logo, traduz uma relação de coerência entre os juízos e os princípios morais, a possibilitar a melhor configuração de um cenário inicial em condições equitativas, porque manifestará pressuposições de ordem razoável e originará princípios compatíveis às proposições morais comuns (SILVEIRA, 2009b, p. 143). Como bem define Freeman (2007, p. 35), pelo equilíbrio reflexivo não se admite que todas as convicções morais sejam dadas e estejam para além de revisões, ao contrário, exige-se uma avaliação crítica das próprias convicções e a adoção da posição de que nenhuma convicção está imune à revisão. Este método não ignora a possibilidade da distorção da sensibilidade moral dos indivíduos ou de eventuais influências sobre aquela de acordo com as circunstâncias e condições sociais e políticas, mas considera a viabilidade de aproximação das convicções morais ponderadas ao correto ou ao tido como mais razoável em um cenário democrático constitucional.

A teoria da justiça como equidade almeja a obtenção de princípios coesos aos juízos ponderados e também às concepções morais dos indivíduos. Para tanto, é importante salientar a distinção entre equilíbrio reflexivo restrito (*narrow reflective equilibrium*) e equilíbrio reflexivo amplo (*wide reflective equilibrium*). No primeiro, verifica-se uma menor complexidade no ajustamento e na revisão dos juízos morais particulares, pois uma concepção política de justiça possui, neste caso, maior aceitabilidade pelo indivíduo e a congruência entre as convicções gerais, os princípios básicos de justiça e os juízos morais ponderados ocorre sem considerar a pluralidade de concepções de justiça, ou seja, é indiferente às teorias de fundo relevantes (SILVEIRA, 2009b, p. 151). Nas palavras de Rawls (2003, p. 42),

[...] suponhamos que nós (enquanto observadores) encontramos a concepção de justiça política que menos exija revisões de juízos iniciais dessa pessoa e que se comprove aceitável quando apresentada e explicitada. Quando a pessoa em questão adota essa concepção e a ela alinha seus outros juízos, dizemos que essa pessoa está em equilíbrio reflexivo restrito. O equilíbrio é restrito porque, embora as convicções gerais, os princípios fundamentais e os juízos específicos estejam alinhados, procurávamos a concepção de justiça que exigisse menos revisões para ganhar consistência, e nem concepções distintas de justiça nem a força dos vários argumentos que sustentam essas concepções foram levadas em conta pela pessoa em questão.

Por outro lado, no equilíbrio reflexivo amplo pondera-se, também, com base em outras concepções de justiça e quanto à robustez dos fundamentos dos quais lhes dão suporte, permitindo-se uma coesão entre as convicções gerais, os princípios básicos e as percepções particulares. Ou seja, constitui-se uma relação de coerência em três níveis: (I) os juízos

morais; (II) os princípios morais e (III) as teorias de fundo. Estas últimas devem evidenciar o gozo de maior razoabilidade dos princípios morais frente a outros princípios e de maneira independente se comparados aos juízos morais (SILVEIRA, 2009b p. 151).

Por isso, a teoria rawlsiana é amparada pelo equilíbrio reflexivo amplo, haja vista que os princípios são escolhidos a partir dos juízos ponderados, sem negligenciar quanto às demais visões relativas à justiça. Porém, não basta a afirmação de seu caráter amplo ou geral, pois este deve caracterizar-se, também, como pleno. O equilíbrio reflexivo pleno (*full reflective equilibrium*) é aquela concepção reconhecida e afirmada pelos juízos refletidos ou ponderados de todos os cidadãos, como se existisse tão somente uma perspectiva pública a ser utilizada por eles para o arbitramento de suas pretensões. Expressa justamente o reconhecimento dos cidadãos por uma concepção política de justiça que também é geral e ‘não-fundacionalista’, ou seja, “não se pensa que algum tipo específico de juízo refletido de justiça política ou nível particular de generalidade possa carregar consigo todo o peso da justificação pública” (RAWLS, 2003, p. 43-44).

O recurso da posição original, do véu da ignorância e, mais especificamente, do equilíbrio reflexivo evidenciam uma fundamentação de cunho coerentista, diferentemente das abordagens fundacionistas, pois estas defendem a impossibilidade de revisão ou reamoldamento de alguns pontos fixos pertencentes às crenças básicas da sociedade. A proposta coerentista argui a possibilidade de justificação de regras de inferência a partir da lógica indutiva e dedutiva e, no âmbito da ética e da política, permite a revisão de crenças particularizadas em todos os níveis alicerçados na coesão. (SILVEIRA, 2009b, p. 148-149). Para Elnora Gondim (2010b, p. 420), a filosofia rawlsiana apresenta um coerentismo emergente e caracterizado por: “(1) não fazer recursos às crenças básicas; (2) não ser pautado em relação inferencial; (3) enfatizar o suporte mútuo entre as crenças de um mesmo sistema; (4) recorrer ao aspecto da coerência e da falibilidade das crenças”.

Porém, como destaca Igor Ascarelli Castro de Andrade (2008, p. 180), com a obra *Political Liberalism*, Rawls passa a reconhecer a necessidade de distinguir sua tese moral de sua concepção política de justiça, pois a proposta inicial em *A Theory of Justice* considerava como fundamental uma teoria filosófica abrangente, por exemplo, da justiça como equidade, aceita por todos os cidadãos ou por sua maioria para garantir a estabilidade de uma sociedade bem-ordenada¹⁴. Porém, esta pressuposição era a mesma adotada pelo utilitarismo e por sua

¹⁴ Na obra *Liberalismo Político*, Rawls (2000a, p. 281-283) expõe alguns princípios relacionados à estruturação de um regime constitucional, dentre eles: (i) da tradicional distinção entre poder constituinte originário, manifestação de ruptura com o regime anterior e definidor do novo suporte regulador ao poder constituído, e

crença na qual os cidadãos aceitariam o princípio da utilidade social como o recurso geral à solução das controvérsias da justiça. Em outros termos, as duas teorias convergiam ao fundar em uma doutrina abrangente enquanto condição de estabilidade da sociedade. Como esclarece o autor na introdução do *Liberalismo Político*:

O grave problema a que me referi [...] diz respeito à idéia pouco realista de ‘sociedade bem-ordenada’, tal como aparece em *Teoria*. Uma característica essencial de uma sociedade bem-ordenada associada à justiça como equidade é que todos os seus cidadãos endossam essa concepção com base no que agora chamo de doutrina filosófica abrangente. Aceitam que seus dois princípios de justiça estejam fundamentados nessa doutrina. Da mesma forma, na sociedade bem-ordenada associada ao utilitarismo os cidadãos em geral adotam essa visão como uma doutrina filosófica abrangente e por isso aceitam o princípio da utilidade. Embora a distinção entre uma concepção política de justiça e uma doutrina filosófica abrangente não seja discutida em *Teoria*, uma vez levantada a questão, torna-se claro, a meu ver, que o texto considera a justiça como equidade e o utilitarismo como doutrinas abrangentes, ou parcialmente abrangentes.¹⁵ (RAWLS, 2000a, p. 24, itálico no original)

Em superação a esta convergência contida na obra *A Theory of Justice* e a constatação de um dimensionamento diferenciado da sociedade moderna, pois esta não é organizada tão somente por uma doutrina abrangente, Rawls reconhece uma realidade marcada pelo chamado “fato do pluralismo”, quer dizer, em que os cidadãos baseiam-se em diversas doutrinas, concepções e percepções incompatíveis e, não, necessariamente, razoáveis.

poder constituinte ordinário, exercido cotidianamente pelas autoridades estatais na prática política; (ii) da supremacia constitucional, pois a Constituição é a lei mais alta, constitui expressão e vontade do poder constituinte originário fulcrado na titularidade do povo, limitadora e norteadora do poder ordinário e sua expressão pela lei comum; (iii) do autogoverno de um povo, manifestada pela Carta Constitucional e pelos princípios fundantes, caracterizadores das instituições básicas e definidores da sociedade política e de seus fins; (iv) do diploma constitucional, firmado democraticamente, enquanto marco delineador de liberdades, direitos e garantias dos cidadãos, como também fonte do Estado de Direito, predispondo procedimentos à produção legislativa, sempre em consonância aos limites e às vontades dos seus cidadãos; (v) da separação dos poderes, em que nem os membros do legislativo, executivo ou judiciário (ainda que pertencentes ao supremo tribunal, enquanto intérprete da constituição) deverão exercer “o poder supremo de um governo constitucional” (RAWLS, 2000a, p. 283), mas reconhecer suas responsabilidades recíprocas e o exercício de suas especificidades perante o verdadeiro titular, o povo.

¹⁵ No inglês: “[...] the serious problem I have in mind concerns the unrealistic idea of a well-ordered society as it appears in *Theory*. An essential feature of a well-ordered society associated with justice as fairness is that all its citizens endorse this conception on the basis of what I now call a comprehensive philosophical doctrine. They accept, as rooted in this doctrine, its two principles of justice. Similarly, in the well-ordered society associated with utilitarianism citizens generally endorse that view as a comprehensive philosophical doctrine and they accept the principle of utility on that basis. Although the distinction between a political conception of justice and a comprehensive philosophical doctrine is not discussed in *Theory*, once the question is raised, it is clear, I think, that the text regards justice as fairness and utilitarianism as comprehensive, or partially comprehensive, doctrines.” Cf. RAWLS, John. **Political Liberalism**. Expanded edition. New York: Columbia University Press, 2005, p. xvi.

O fato do pluralismo razoável respalda-se nas profundas e irreconciliáveis distinções das variadas concepções, razoáveis e abrangentes, de natureza religiosa e filosófica, partilhadas pelos cidadãos quanto ao mundo e aos ‘valores morais e estéticos’ almejados pela vida e pela ação humana. Neste contexto, cabe à filosofia política estabelecer um meio de reconciliação, expondo a razão, os benefícios políticos e o valor de tal harmonização (RAWLS, 2003, p. 3-4).

A diversidade de doutrinas abrangentes razoáveis é elemento permanente do regime democrático, isto é, produto de uma cultura democrática de instituições livres e sua ordem constitucional (RAWLS, 2004, p. 173), confirmando o robustecer das liberdades básicas. Conquanto haja uma tolerância mútua em meio à diversidade, essas doutrinas não podem, por si só, orientar a sociedade em sua inteireza frente às grandes divergências, cotidianamente, suscitadas em seu meio, o que faz emergir a problemática da ‘estabilidade das instituições democráticas-representativas’. Frisa-se que não é possível constatar a existência de uma doutrina ou concepção de vida boa e de bem, em sua totalidade ou parcialmente, com a qual os indivíduos, em sua integralidade, possam aceitar ou anuir para dirimir questões fundamentais, envolvendo a ordem da justiça política, resultado inerente do ‘fato do pluralismo razoável’ (RAWLS, 2003, p. 45).

Este foi o núcleo diretivo das reflexões de Rawls, ou seja, o estabelecimento de uma teoria que atenda como base sólida à estabilidade e à legitimidade da sociedade democrática, em meio ao pluralismo, pela transcendência da seara abarcada pela teoria moral e justificadora de sua teoria da justiça como equidade na filosofia política. Para tanto, a teoria rawlsiana não abandona os instrumentos conceituais anteriores, por exemplo, da posição original e do equilíbrio reflexivo, porém enfatiza figuras complementares: o consenso sobreposto e a razão pública.

Pressupõe-se, por meio do consenso sobreposto¹⁶, a existência de uma concepção política de justiça sustentada por todas as doutrinas, sejam religiosas ou não religiosas, sendo

¹⁶ O consenso sobreposto dá-se em dois estágios: (i) primeiramente, um consenso constitucional, em que os princípios liberais são inicialmente aceitos como um *modus vivendi* e inseridos no texto constitucional, garantindo-se liberdades básicas e direitos políticos fundamentais, atenuando a rivalidade política e solucionando problemas referentes às problemáticas de política social; neste nível, os princípios são tidos como critérios instrumentais. Deste modo, as perspectivas abrangentes tendem a alterar-se em parâmetros razoáveis, se antes não se constituíam de tal forma, transpondo-se a um pluralismo razoável. Este momento possui uma extensão mais restrita, pois incluirá apenas elementos relacionados aos procedimentos políticos do regime de governança democrática, mas não inclui aspectos da estrutura básica. (ii) Após o consenso constitucional, estabelece-se uma interação de maior profundidade, em que grupos e associações políticas são compelidos à participação do fórum público e dirigem-se aos demais grupos que não compartilham a mesma doutrina abrangente. Nesta etapa, elucida-se a sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação política, em que os cidadãos passam a ganhar confiança uns nos outros. Cf. RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. 2. imp. São Paulo: Editora Ática, 2000a, p. 205-216.

o esteio de uma sociedade constitucional democrática. Constitui-se pela concordância política indispensável à administração das instituições básicas aceitas pelas doutrinas abrangentes como razoável. Por consequência, supera a mera anuência em termos morais, mas se dá pelo consenso na órbita da relação política. Dessarte, “todas as doutrinas razoáveis afirmam tal sociedade com suas correspondentes instituições políticas: direitos e liberdades básicos iguais para todos cidadãos, incluindo a liberdade de consciência e a liberdade de religião” (RAWLS, 2004, p. 226).

A relação política diferencia-se por traços específicos, dentre os quais se destacam na ordem constitucional: (a) nesta relação, os indivíduos são inseridos em uma determinada estrutura básica da sociedade, pois ingressam com o nascimento e deixam-na com a morte, independentemente do voluntarismo ou das relações de afetividade¹⁷; (b) o poder político embasa-se no poder coercitivo utilizado pelo Estado, via a aplicação de sanções, com a autoridade do uso da força para a imposição de suas disposições legais, por isso, em último grau, o poder político é um poder público de um corpo coletivo constituído por cidadãos livres e iguais (RAWLS, 2000a, p. 181-182). Este último atributo implica, diretamente, no princípio liberal de legitimidade rawlsiana, no qual as deliberações não se reduzem a um jogo de barganha política e cuja exigência é “a coerência do poder político com a constituição, cujos elementos possam ser endossados por cidadãos livres e iguais a partir de princípios e ideais aceitáveis para a razão humana comum” (SILVEIRA, 2007, p. 15).

A legitimidade é garantida pela suposição de que podemos expor argumentativamente que existem razões adequadas para que diferentes pessoas razoáveis afirmem conjuntamente a justiça como equidade e de forma simultânea sua concepção política efetiva, estando satisfeitas as condições de legitimidade para exercer o poder coercitivo sobre os outros. (SILVEIRA, 2007, p. 26)

Em uma concepção de justiça concatenada à concretização do consenso sobreposto, é elementar arquitetar uma estrutura básica da sociedade imprópria à ocorrência de conflitos irresolúveis e provida por princípios compreensíveis, inequívocos e, publicamente, firmados (SILVEIRA, 2007, p. 21). Por consequência, a ‘unidade social’ para o acordo normativo entre as diversas doutrinas abrangentes razoáveis constitui-se pelo consenso sobreposto e por sua consolidação (ARAUJO, 2010, p. 149). Para a composição deste consenso, é basilar o exercício da razão pública (*public reason*), com o critério de reciprocidade (*criterion of*

¹⁷ Diferentemente da esfera pessoal e familiar, pelo seu contorno afetivo, e das associações integrantes da sociedade civil, pela voluntariedade, a sociedade política é fechada e orientada por outros padrões, objeto de pesquisa de Rawls.

reciprocity), consoante a sua natureza orientadora das decisões políticas.

A natureza da razão pública é imprecisa. Uma leitura rudimentar solucionaria essa divergência enquadrando-a como um componente norteador do processo deliberativo democrático e de razões não jurídicas, todavia, o estudo cuidadoso demonstra a superação desse carácter. O pensador norte-americano, John Rawls, considera como exercício exemplar do uso público da razão a atuação das cortes constitucionais e, também, enquanto requisito essencial à atuação decisória dos juizes, pois estes não podem utilizar de seus juízos particulares para sentenciar, mas estão obrigados a recorrer a motivos publicamente aceitos ao cumprimento de seu dever especial de fundamentação, inclusive, mais exigente se comparado ao de outras autoridades públicas. Para Roberto Gargarella (2008), a razão pública é um modelo ideal de raciocínio judicial. Mariano Carlos Melero de la Torre (2009, p. 100) afirma a razão pública como um ‘princípio procedimental’ que torna possível a deliberação política e jurídica em comunidades nas quais os cidadãos cultivam distintas concepções de justiça. Pilar Zambrano (2001), por sua vez, defende a razão pública na qualidade de um método de interpretação para o contrabalanceamento de valores¹⁸. Todavia, a análise mais apurada, utilizando-se de elementos da teoria do direito, permitiria entender a razão pública como um postulado hermenêutico, a exemplo da proporcionalidade. Logo, não se confunde com regras e princípios, mas expressa diretrizes metodológicas e de natureza interpretativa, com uma norma de segundo grau.

Esta terminologia “razão pública” não é uma criação inovadora de John Rawls. Ela é observável em outros autores da filosofia política clássica, como Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau, porém esta expressão tornou-se distinta pelo aspecto substantivo que viera a revelar em sua teoria. Para o primeiro autor, em *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil* (1651), a razão pública é aquela motivação suprema subsistente e necessária em nome da defesa e da paz. Logicamente, trata-se de uma leitura secular da obra hobbesiana, pois enquanto o homem atua por suas próprias motivações privadas e por sua consciência, a razão pública sobressai como fundamentos do soberano e aplicável em seu julgamento¹⁹.

¹⁸ Recorrendo a análise rawlsiano do caso do aborto, Zambrano (2001, p. 877) destaca três especificações que podem ser obtidas pela aplicação deste procedimento: (i) o peso da igualdade e de outros valores é variável em função de determinadas circunstâncias, basta observar o valor dado a liberdade e a igualdade feminina frente a manutenção de uma gravidez, nos primeiros meses de gestação; (ii) os direitos são instrumentos de realização da igualdade, em seu peso maior; (iii) os demais valores políticos sucumbem quando defrontados com os direitos, pois estes também são expressão de um valor político, mas que ocupa uma “hierarquia superior” em sua classificação.

¹⁹ Na palavras de Thomas Hobbes: “In which question we are not every one to make our own private reason or conscience, but the public reason, that is the reason of God’s supreme lieutenant, judge; and indeed we have

Na obra *Lectures on the history of political philosophy*, de autoria de John Rawls e editada por Samuel Freeman, o filósofo norte-americano acredita em uma aproximação de seu conceito de razão pública ao dos clássicos. Para ele, a origem da expressão estaria na obra de Rousseau, inclusive, com uma estreita compatibilidade com seu pensamento, não obstante, posteriormente, o termo tenha sido utilizado por outros filósofos como Kant (RAWLS, 2007, p. 231). Para Rousseau, em *A Discourse on Political Economy*, enquanto os pais de família devem ouvir a voz da natureza e o próprio coração, evitando o abalo de sua família com a depravação, os magistrados devem estar atentos à voz da razão pública, idealizando-se esta como o próprio Direito²⁰.

O pensador Immanuel Kant, em 1784, no texto *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* (intitulado, em alemão, de *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*), também trata do uso público da razão. Para ele, em algumas ocasiões é imperiosa a existência de determinados mecanismos, em que o indivíduo aja de forma passiva como se houvesse um acordo artificial, susceptíveis de emprego pelo governo segundo os fins públicos, por exemplo, quando é imposto ao cidadão o dever de pagar um tributo, não haveria ofensa a suas obrigações civis se ele manifestasse seu pensamento, publicamente, acerca das impropriedades, lesões ou injustiças da medida fiscal. Igualmente, o clérigo tem a obrigação de ensinar e instruir seus alunos e a própria congregação em consonância às doutrinas da Igreja, porém pode informar ao seu público de prováveis equívocos da doutrina ou sugerir outros arranjos que considere melhor em relação aos assuntos religiosos, enquanto estudioso²¹.

Para o filósofo alemão, a obediência é sim um imperativo, porém é necessário o desvencilhar da tutela dos guardiões, por exemplo, da religião, pois a liberdade é pressuposto ao uso do próprio entendimento e do esclarecimento, estando a ideia de liberdade diretamente

made him judge already, if we have given him a sovereign power to do all that is necessary for our peace and defence.” Cf. HOBBS OF MALMESBURY, Thomas. **Leviathan**: or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill. London: University Press, 1951, p. 275.

²⁰ Nas estritas palavras de Rousseau (1923, p. 293): “The only precaution necessary for the father of a family is to guard himself against depravity, and prevent his natural inclinations from being corrupted; whereas it is these themselves which corrupt the Magistrate. In order to act a right, the first has only to consult his heart; the other becomes a traitor the moment he listens to his. Even his own reason should be suspect to him, nor should he follow any rule other than the public reason, which is the law.” Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *A Discourse on Political Economy*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **The Social Contract and Discourse**. London: J.M. Dent and Sons, 1923, p.290 -322 (epub).

²¹O uso da razão por algum clérigo empregado pela Congregação para o ensino da doutrina como professor é puramente privado, pois nunca vai ao encontro do interesse mais amplo/geral/universal. Em trecho de sua obra “Thus the use that an appointed teacher makes of his reason before his congregation is merely a *private use*; for a congregation, however large a gathering it may be, is still only a domestic gathering; and with respect to it he, as a priest, is not and cannot be free, since he is carrying out another's commission.”. Cf. KANT, Immanuel. *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*. In: KANT, Immanuel. **Practical philosophy**. Trad. de Mary J. Gregor. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 19.

relacionada à autonomia. O uso público da razão pode conduzir ao esclarecimento entre os homens, ao passo que o uso privado pode ser mais limitado, sem constituir obstáculo ao esclarecimento. O uso privado está relacionado ao uso da razão pelo indivíduo em determinado cargo ou função que lhe é confiada, como o sacerdote em seu exercício perante seus discípulos e a comunidade com a realização de sermões de acordo em conformidade com o credo da Igreja da qual pertença, conquanto possa expor suas propostas em outro sentido, sem ofensa à consciência, na condição de sábio ou estudioso (KANT, 1999, p. 18-19). Logo, a diferença entre o uso público ou privado da razão estaria na autonomia, pois no uso privado observa-se uma limitação/restrrição de sua amplitude em decorrência de alguma autoridade antiética, contrariamente do observado no uso público, visto que possui um alcance do mundo em sua maior extensão. (MENDONÇA, 2014, p. 137-138).

Identificadas as influências do pensamento clássico na obra de John Rawls, é imprescindível adentrar-se a outros elementos de sua teoria, como às ideias de racional e de razoável, e à estruturação da razão pública. A partir desta base, será possível compreender qual a extensão de participação admitida por Rawls do religioso no processo deliberativo público, bem como para a afirmação de um procedimento de justificação pública sustentável diante do pluralismo de cosmovisões.

2.2 ENTRE O VERDADEIRO, O RACIONAL E O RAZOÁVEL

Para o pensador estadunidense, a razão, em termos gerais, é a maneira ou a capacidade de articular planos e projetos, ordenar finalidades e prioridades e decidir-se em consonância a tais procedimentos, sendo realizável por todo agente numa sociedade política, sejam indivíduos razoáveis e racionais ou mesmo instituições e associações dela participantes. Contudo, a razão pública é um elemento restrito e característico do regime constitucional democrático e de seu povo, pois este compartilha um *status* de igualdade e cooperação (RAWLS, 2000a, p. 261). O conceito de racionalidade rawlsiana está estritamente ligado à perspectiva do liberalismo clássico, fundado no individualismo metodológico. Porém, uma importante distinção deve ser compreendida ao dimensionamento do conceito de razão pública: a diferença entre racional e razoável.

O racional é aplicável ao indivíduo, seja único ou unificado (trazendo como referência também à pessoa jurídica), munido da capacidade de julgamento e deliberação, no momento em que almeja atingir fins ou mesmo seus interesses particularizados. Porém, não se limita à relação meios-fins, “porque podem julgar os fins últimos pelo significado que têm

para seu projeto de vida como um todo, e pelo modo segundo o qual esses fins se coadunam e se complementam mutuamente”. (RAWLS, 2000a, p. 94).

No caso do agente racional, os interesses não estarão sempre voltados a si, pois nem todo proveito beneficia o próprio indivíduo. Para Rawls, faltaria na racionalidade uma parte da “sensibilidade moral” estimuladora do desejo de empenhar-se no sistema equitativo cooperativo, esperando que outros, em iguais condições, também venham a aceitar. O razoável, por sua vez, não tem a capacidade de abarcar a sensibilidade moral em sua totalidade, mas torna possível a inserção de uma relação fundada na cooperação social equitativa (RAWLS, 2000a, p. 95).

O razoável é público e, desta maneira, as razões podem ser expostas, compartilhadas e reconhecidas mutuamente, inclusive, como base das relações sociais, estruturando um “mundo social público” passível de endosso por todos. Todavia, não é possível ignorar um fato: sem este mundo social, o razoável submeter-se-ia tal qual ao racional, mesmo que sempre se imponha *in foro* interno (RAWLS, 2000a, p. 97). Aquele parte da ideia de reciprocidade, supondo a possibilidade de anuência de tais termos por todos, encontrando-se entre a imparcialidade (que tem um conteúdo altruísta e o bem geral integra sua motivação) e a possibilidade de benefício mútuo. No entanto, é importante esclarecer o significado desta ambivalência, pois os agentes razoáveis não passarão a agir, obrigatoriamente, encorajados pelo bem comum, mas como um fim em si mesmo para um mundo social em que possam cooperar de modo a ser aceito, suficientemente, pelos demais (RAWLS, 2000a, p. 93-94). Por sua vez, os agentes, conduzidos pela racionalidade, não desconsiderariam, necessariamente, a lealdade e outros vínculos especiais, ao contrário, poderiam considerá-los para o reconhecimento das pretensões de outros indivíduos, porém não poderiam reconhecer a validade de tais pretensões independentemente de tais vínculos. (RAWLS, 2000a, p. 96).

São conceitos distintos e com relevância própria, apesar disso, não há uma relação de dependência, derivação, consequência ou exclusão entre as ideias de racional e razoável, apenas são noções complementares. Caso os indivíduos restringissem-se a atuar conforme a razoabilidade, não possuiriam fins próprios que desejassem concretizar por via da cooperação social equitativa. Porém, indivíduos tão somente racionais são desprovidos de um senso de justiça e estão impossibilitados de reconhecer a validade intrínseca das demandas dos outros (RAWLS, 2000a, p. 95-96).

Tais conceitos amoldados por Rawls permitem reconhecer a existência de elementos de racionalidade na atuação dos agentes, sejam individuais ou coletivos, como as instituições religiosas, posto que demonstram a articulação de medidas, prioridades e propostas para o

atendimento de determinados fins e objetivos. De certo modo, a ausência da sensibilidade moral da atuação puramente racional pode ser compreendida nos termos do imperativo hipotético kantiano.

A partir destas distinções, o filósofo político norte-americano lança as bases de sua ideia de uso público da razão, já que, enquanto corpo coletivo, esta deve ser compreendida como a razão de cidadãos iguais e no uso do poder coercitivo uns sobre os outros ao promulgar leis e emendar a Constituição, devendo adotar motivações fundadas na razoabilidade e perseguindo o reconhecimento recíproco pelos concidadãos. A razão pública está desatrelada das verdades das doutrinas abrangentes, pois estas não permitem o estabelecimento por si mesmas de um ponto de equilíbrio a ser compartilhado frente à diversidade. A verdade, enquanto olhar absoluto e inabalável sobre determinado fato, objeto ou fenômeno, não permite o livre reconhecimento das pretensões decorrentes das diferentes concepções de vida boa, motivo pelo qual não se findariam as divergências. A imposição da verdade seria causa da manutenção dos conflitos e da perda do envolvimento motivacional em meio à ordem democrática.

Estes elementos parecem conduzir a uma concepção de indivíduo, demasiadamente, otimista, altruísta e disposto à total atuação cooperativa independentemente dos próprios objetivos, porém é distante da real percepção rawlsiana. Rawls (2000a, p. 61) desenvolve uma concepção normativa de pessoa, especialmente de ordem política, enquanto “unidade básica de pensamento, deliberação e responsabilidade”. Para ele, a participação plena neste sistema cooperativo equitativo torna-se possível devido à existência de duas faculdades morais: (i) o senso de justiça e (ii) a concepção de bem. A primeira está atrelada à capacidade de compreender e especificar uma base pública de justificação e de atuação passível de endosso por todos. Por sua vez, a capacidade de ter uma concepção de bem está vinculada à aptidão de definir, alterar e dedicar-se, de maneira racional, à concretização de uma concepção própria de bem ou de benefício racional, abrangendo aquilo que se tem de valioso na vida humana e pretende-se concretizar por si mesmo (RAWLS, 2000a, p. 62-63).

À vista disso, é concebida uma concepção de indivíduo enquanto cidadão, capaz de formular, ajustar e empenhar-se na concretização de determinado bem (reconhecido por ele tanto quanto valioso), porém, também, apto a rever e alterar suas perspectivas por motivos razoáveis ou mesmo racionais, inclusive, apresentados por outros cidadãos. Rawls conduz ao consenso, pois as bases de seu projeto não estão em defesa de verdades inquestionáveis. Porém, em sua obra *Collected Papers* (1999), especificamente em seu texto *Kantian constructivism in moral theory: rational and full autonomy*, Rawls traz uma relevante

afirmativa, precursora de um novo encaminhamento de seu pensamento, ao explicitar a seguinte assertiva:

A busca por motivos razoáveis para se chegar a um acordo enraizado em nossa concepção de nós mesmos e em nossa relação com a sociedade substitui a busca da verdade moral interpretada como se fosse fixado por uma prévia e independente ordem de objetos e relações, seja natural ou divina, uma ordem distante e distinta de como nós concebemos a nós mesmos²² (RAWLS, 1999, p. 519, tradução livre, grifo meu)

Uma análise simplista desta afirmação, desconectada de toda a construção filosófica rawlsiana, poderia levar à constatação de um possível relativismo cultural, pois o pensador parece negar a existência de uma verdade moral a ser identificada e defendida por todos em favor da mera busca pelos motivos razoáveis (*reasonable grounds*). Porém, Thomas Pogge (2007, p. 175) demonstra o equívoco nesta conclusão, afinal, a adoção de uma postura relativista e de negação a existência de uma norma moral válida e de caráter universal arruinaria qualquer expectativa de constituir uma concepção de justiça sustentada pelo consenso sobreposto, tendo em conta que muitas doutrinas abrangentes rejeitariam, indubitavelmente, qualquer forma de relativismo, embora outras concepções de mundo e de vida boa pudessem anuir em algum modelo desta natureza. Certamente, Rawls permanece amparado pelo seu método da evasão ou da esquiva (*method of avoidance*), pois a concepção política de justiça de Rawls não pretende se comprometer em afirmar ou negar a existência de uma norma, universalmente, válida e o razoável expressa-se como a melhor reconstrução disponível em dado momento para a cultura política pública. Mesmo quando as razões justificadas em termos razoáveis apresentam-se para determinados cidadãos como uma concepção profunda e plena, aliás, a materialização de uma verdade, universalmente, válida, nem todos cidadãos deverão reconhecê-las neste termo, mas tão somente como parte de uma cultura pública partilhada de modo a sentir-se, moralmente, vinculados a ela.

As discussões e as divergências acerca das diferentes concepções de mundo são, inevitavelmente, perenes, haja vista o fato de estarem inseridas em uma sociedade democrática e livre. Ao longo de seu trabalho, Rawls utiliza, repetidamente, qualificações do tipo “religioso, moral ou filosófica” e a preocupação do autor passa despercebida pelos seus leitores. De algum modo, a inserção do qualificativo “filosófico” foi trazida,

²² Na estrita expressão do texto original: “The search for reasonable grounds for reaching agreement rooted in our conception of ourselves and in our relation to society replaces the search for moral truth interpreted as fixed by a prior and independent order of objects and relations, whether natural or divine, an order apart and distinct from how we conceive of ourselves”. Cf. RAWLS, John. **A theory of justice**. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 519.

intencionalmente, por Rawls, o que demonstra sua preocupação pela sistematização de uma concepção política de justiça independente das controvérsias filosóficas, das quais ele não pretende adentrar, por exemplo, quanto às abordagens trazidas pelo subjetivismo, relativismo, objetivismo ou mesmo pelo realismo no que tange aos valores morais. As controvérsias de tal ordem acabam por tratar da ética, da moral e da própria religião, sendo impossível uma conclusão demonstrável, publicamente, e irrelevante à conformação de uma concepção de justiça independente (POGGE, 2007, p. 176).

Porém, a utilização do método da evasão também pode lhe trazer sérias críticas, pois alguns indivíduos podem acreditar na existência de uma realidade moral independente e alegariam que, ao evitar qualquer compromisso ou adoção de uma posição metaética, Rawls acaba por aderir e justificar uma vantagem àquela concepção descrente na existência de qualquer verdade moral.

Thomas Pogge tenta enfrentar esta acusação e demonstrar a permanência de uma boa justificativa para sua rejeição por Rawls. Ele acredita que não há outra alternativa em busca do equilíbrio reflexivo, pois mesmo os intuicionistas, ao acreditarem na possibilidade de juízos morais como correta expressão de uma ordem independente de valores morais, vão distinguir e divergir acerca do que aparenta ser, intuitivamente, correto e realmente seja o correto. Porém, mesmo que possam existir não-intuicionistas contrários à teorização e intuicionistas fortemente tendentes a teorizar, o projeto rawlsiano é igualmente adotável pelas diversas concepções metaéticas (POGGE, 2007, p. 176-177).

O método da esquiva permite justamente o robustecimento de uma concepção política de justiça, dissociada das pretensões de verdade e mesmo de validade ética, harmônica à pluralidade de visões éticas, seus valores e modos de vida, fulcrada apenas em termos de racionalidade e razoabilidade, sem confrontos. Deste modo, a concepção de justiça pode ser incorporada pelas perspectivas éticas e considerada com parte integrante delas. Não se trata de uma teoria moral de cunho cético, por não se focalizar a questão da verdade das concepções éticas, porém na aplicação do princípio da tolerância no seio da própria filosofia (FORST, 2002, p. 94-95).

O 'método da esquiva' faz com que a pretensão de razoabilidade da teoria da justiça não entre em concorrência com a pretensão das doutrinas éticas de serem verdadeiras. Naturalmente, a concepção de justiça pode ser vista como 'verdadeira', como parte de convicções éticas, mas ela mesma só ergue a pretensão de ser 'razoável' (FORST, 2010, p. 124).

Esta é a vantagem rawlsiana, estabelecer bases que possam ser admitidas igualmente por participantes de diferentes concepções de mundo. Porém é preciso ressaltar que a tese de John Rawls respalda-se na tradição ocidental e de contextos com influência judaico-cristã, tendo em vista o cenário de instituições livres da sociedade democrática. Em outros termos, a possibilidade de obtenção do igual êxito em outras conjunturas e culturas provavelmente seria sensivelmente reduzida, por exemplo, quando a própria ordem jurídica e o arranjo estatal passam a confundir-se com os mandamentos religiosos de uma religião específica. Logo, é preciso ter em vista os pressupostos de uma democracia constitucional bem-ordenada tal como a utilizada pelo pensador norte-americano. Afinal, caso estas concepções de mundo não reconheçam os outros indivíduos como seus concidadãos e não acolham os pressupostos democráticos, haverá integral incompatibilidade com a própria ideia de razão pública.

2.3 FUNDAMENTOS E CONTEÚDO DA RAZÃO PÚBLICA

A razão pública não ignora, impugna ou critica as doutrinas abrangentes existentes, independente de sua natureza, pois seu zelo é direcionado a favor do argumento razoável e reciprocamente aceito. Logo, não pretende tutelar ‘verdades inteiras’ ou universais na política e na esfera deliberativa, pois seria inconciliável ao ideal de cidadania democrática e revestir-se-ia de um caráter abrangente, como as demais concepções filosóficas, morais, religiosas ou não (RAWLS, 2004, p. 174).

Entretanto, segmentos irreconciliáveis existentes entre as doutrinas abrangentes e a ideia de razão pública e de sociedade política democrática devem ser rejeitados, uma vez que é inerente a aceitação deste regime e de sua legitimidade para a efetivação do sistema social de cooperação, pois “aqueles que rejeitam a democracia constitucional com o seu critério de reciprocidade rejeitarão, naturalmente, a própria ideia de razão pública” (RAWLS, 2004, p. 175). Com uma estrutura bem definida, o não cumprimento das particularidades da razão pública pode descaracterizá-la e torná-la inconsistente, da mesma maneira quando é utilizada em reflexões junto à cultura de fundo e às doutrinas abrangentes. São cinco aspectos basilares em sua estruturação (Rawls, 2004, p. 175):

(i) Os temas, debates e questões aos quais a razão pública é empregada: aplica-se às ‘questões políticas fundamentais’, em especial, no debate envolvendo elementos essenciais da constituição e de justiça básica.

(ii) A quem é empregada a ideia de uso público da razão: é relevante a todos os indivíduos no exercício de sua cidadania democrática, no fórum e nas deliberações públicas,

em particular, aos candidatos a cargos e funções públicas e às autoridades estatais, como legisladores e juízes;

(iii) O seu fundamento e conteúdo: está embasada em ‘concepções políticas razoáveis de justiça’;

(iv) O âmbito e o momento de utilização destas concepções políticas de justiça: nas deliberações de normas coercitivas a serem estabelecidas por leis e instrumentos legais legítimos e impostas ao cidadão e pelo cidadão;

(v) expressa em termos de razoabilidade: disponíveis para verificação, por parte dos cidadãos, do atendimento ao princípio da reciprocidade pelos argumentos emanados de concepções razoáveis de justiça.

A extensão de sua aplicabilidade é mais restrita, pois é adequada às discussões acerca de questões políticas fundamentais, porém referindo-se apenas àquelas examinadas no fórum público, o qual é o espaço mais adequado ao exercício da cidadania e da concretização da democracia deliberativa, mas com distintas formas de expressão, como expõe Rawls (2004, p. 176),

Esse fórum pode ser dividido em três partes: o discurso dos juízes nas suas discussões, e especialmente dos juízes de um tribunal supremo; o discurso dos funcionários de governo, especialmente executivos e legisladores principais; e finalmente o discurso de candidatos a cargo público e de seus chefes de campanha, especialmente no discurso político, nas plataformas de campanha e declarações políticas.

Para o pensador norte-americano, a razão pública não é ministrada do mesmo modo nos distintos segmentos desse fórum público político tripartite, pois sua concepção ampla da cultura política é cabível, em especial e mais estritamente, ao discurso dos juízes que às demais autoridades, diante da essencialidade da expressa motivação e justificação de suas decisões, embora não seja dispensada a exigência da justificativa pública para os outros segmentos (RAWLS, 2004, p. 177).

As restrições quanto à extensão também estão presentes em seu conteúdo, pois este é concebido pela ‘concepção política de justiça’²³, cabível, exclusivamente, à estrutura básica da sociedade, posto que se articula enquanto um sistema cooperativo e unificado contíguo às

²³ A concepção política liberal desenvolvida por John Rawls requer dois segmentos para o atendimento completo dos objetivos traçados: primeiro, a inclusão de princípios de justiça de cunho substantivo à estrutura básica; segundo, a inserção de diretrizes de indagação, cujo objetivo é a singularização de princípios de argumentação e regras de evidência que permitiram a avaliação da adequação dos princípios substantivos pelos cidadãos, como também na constatação das leis e políticas que os atendam mais apropriadamente. Cf. RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2ª ed. 2ª imp. São Paulo: Editora Ática, 2000a, p. 273.

instituições políticas, sociais e econômicas, de modo autossuficiente e independente de qualquer doutrina ampla. Essa concepção resulta na especificação e atribuição de prioridades a determinados direitos, liberdades e oportunidades, além de tutelar, por instrumentos polivalentes, a prática das liberdades e das oportunidades básicas (RAWLS, 2000a, p. 272-273).

A concepção política liberal construída por Rawls apoia-se em valores políticos e estes subdividem-se em duas espécies: valores de justiça política e de razão pública. Os primeiros são da mesma classe que os princípios de justiça direcionados à estrutura básica, por exemplo, valores de igual liberdade, seja civil ou política, de igualdade de oportunidades, social e de bem comum, entre tantos outros. Os de razão pública incluem-se na ordem das diretrizes de indagação, pois atendem à razoabilidade e ao dever de civilidade nas reflexões acerca de questões políticas (RAWLS, 2000a, p. 273-274).

Como já salientado, o cerne de abrangência dos valores políticos contidos pela concepção política de justiça é restrito às controvérsias, envolvendo elementos essenciais constitucionais e de justiça básica. Por sua vez, os elementos constitucionais essenciais podem ser de dois tipos: (i) princípios fundamentais caracterizadores da estrutura geral do Estado e do processo político; e (ii) relacionados a direitos e liberdades fundamentais. Na primeira espécie, a polêmica encontra-se adstrita à estrutura de governo, por exemplo, pelos modelos, substancialmente, distintos do presidencialismo e do parlamentarismo, cuja alteração pode beneficiar alguns partidos e grupos na manutenção ou na ampliação do poder. O segundo tipo de elementos essenciais relaciona-se aos direitos e às liberdades fundamentais, como à liberdade de expressão, de voto e tantos outros direitos de ordem política (RAWLS, 2000a, p. 277-278).

Os elementos constitucionais essenciais concernem a questões a respeito de quais direitos e liberdades políticas, digamos, podem ser incluídos razoavelmente em uma constituição escrita, quando se supõe que a constituição pode ser interpretada por um tribunal supremo ou algum corpo similar. Questões de justiça básica relacionam-se com a estrutura básica da sociedade e, portanto, diriam respeito a questões de economia básica, justiça social e outras coisas não abrangidas por uma constituição (RAWLS, 2004, p. 175-176).

Portanto, o complexo de questões alcançadas pelo uso público da razão é limitado aos elementos mais íntimos do regime democrático-constitucional e não se reduz ao explicitamente apresentado pelo texto constitucional, pois porções substanciais pertencentes a ele podem, implicitamente, estarem em litígio, por exemplo, em controvérsias relativas à

justiça básica e aos valores políticos consagrados.

Ressalta-se que a concepção política de justiça não defende uma visão de verdade ou mesmo de bem, distintamente do realizado pelas doutrinas abrangentes. Ela manifesta uma família de valores políticos que podem ser endossados pelos cidadãos livres e em *status* de igualdade. A tese da justiça como equidade é apenas uma abordagem plausível, inclusive, Rawls (2004, p. 187) admite que outros projetos poderiam ser considerados sensatos, como a elaboração discursiva de legitimidade desenvolvida por Jürgen Habermas, com seu caráter drasticamente democrático e liberal minimizado, ou outras visões expressas em valores políticos, como a perspectiva de solidariedade e de bem comum decorrentes de visões católicas.

Para o enquadramento, enquanto uma concepção política de justiça, é imprescindível a observância de três características distintivas das demais concepções, dispostas nos seguintes termos: (i) aquela que visa atender à estrutura básica de uma sociedade democrática, suas instituições sociais e políticas e está, imediatamente, desvinculada de qualquer relação a associações ou grupos sociais específicos; (ii) sua aceitação não pressupõe à aquiescência em uma doutrina abrangente, mas sim à tradutibilidade em termos e com caráter razoável; (iii) limita-se a ideias contidas em uma cultura política pública (RAWLS, 2004, p. 189).

Nesta análise, não se pode menosprezar as diferenças entre a razão secular e o conteúdo da razão pública, pois o conteúdo do uso público da razão é constituído por concepções políticas de justiça, enquanto a razão secular é “o raciocínio em função de doutrinas não-religiosas abrangentes” (RAWLS, 2004, p. 188), logo, os valores seculares desta última e sua visão abrangente possuem uma amplitude não condizente à razão pública. Os valores políticos não podem ser considerados doutrinas morais, não obstante sejam inteligíveis à razão dos indivíduos e ao processo reflexivo do senso comum, condições que assentam as doutrinas morais na mesma categoria da religião (RAWLS, 2004, p. 188). Em oposição, “os princípios e valores liberais, embora intrinsecamente valores morais, são especificados por concepções políticas liberais de justiça e se incluem na categoria do político” (RAWLS, 2004, p. 189), satisfazem às condições, anteriormente, expostas e sustentam uma razoabilidade admitida amplamente.

2.3.1 Entre o Público e Não Público

A razão pública é um elemento restrito e característico do regime constitucional democrático e de seu povo, pois este compartilha um *status* de igualdade e cooperação

(RAWLS, 2000a, p. 261). Ela difere-se das demais razões não-públicas, pois constitui parte de uma cultura política comum e proporciona uma estabilidade não encontrada nas justificações decorrentes das razões abrangentes, como de igrejas e de outras instituições da sociedade civil. O apelo às justificações não públicas é instável, pois:

[...] uma concepção de justiça ancorada em ideias e premissas pertinentes a uma doutrina abrangente particular está sujeita ao ‘desacordo razoável’ (*reasonable disagreement*), carecendo de base moral compartilhada capaz de transcender o pluralismo dos valores e prover uma sólida unidade social sustentada pela concepção política de justiça (ARAUJO, 2010, p. 151).

A sociedade democrática constitucional bem-ordenada é representada pelo modelo de democracia deliberativa, no qual os pontos de vistas podem ser debatidos e revistos via discussão, além de ser composto por três elementos: (i) a própria ideia de razão pública; (ii) por uma estrutura institucional de base constitucional democrática e demarcadora do cenário dos corpos legislativos deliberativos; (iii) pelo conhecimento e pelo desejo dos cidadãos de praticar o uso público da razão e efetivá-la em sua conduta política (RAWLS, 2004, p.183).

Pela razão pública propõe-se a substituição das doutrinas abrangentes e de suas ‘verdades inteiras’ ao politicamente razoável e, reciprocamente, oferecido pelos cidadãos, integrando-se a uma ‘concepção normativa ideal de governo democrático’, em que o grau de tolerância acerca de doutrinas irrazoáveis é balizado pelos princípios de justiça e a atuação permissiva dos mesmos. (RAWLS, 2004, p. 174). Destarte, o uso público da razão pode ser melhor compreendido pela expressão de seu conteúdo moral-político, logo, aquele que rejeita o regime constitucional democrático fundado no ‘critério de reciprocidade’, certamente, rejeitará a própria ideia do uso público da razão, pois esta “explícita no nível mais profundo os valores morais e políticos que devem determinar a relação de um governo democrático constitucional com os seus cidadãos e a relação destes entre si “ (RAWLS, 2004, p. 174).

O bem do público é o objeto desta razão, compreendido como “aquilo que a concepção política de justiça requer da estrutura básica das instituições da sociedade e fins a que devem servir” (RAWLS, 2000a, p. 261-62), e é caracterizado em três sentidos: i) como razão do público; ii) está vinculada a questões referentes à justiça fundamental; iii) é pública em sua natureza e em seu conceito, definida por paradigmas apoiados em concepções políticas de justiça (RAWLS, 2000a, p. 262), firmado a partir da releitura do conceito kantiano de razão pública expresso no texto *O que é o Esclarecimento?* [*What is Enlightenment?*] de 1784.

Por sua vez, a denominada cultura de fundo é integrada por muitas espécies de razões

não-públicas e estas diferem, substancialmente, da razão pública em diversos sentidos, como expressou Rawls (2000a, p. 269): (a) há uma única razão pública e uma diversidade de razões não-públicas; (b) a razão pública é fruto da reciprocidade, transcende o racional e respalda-se no razoável, prescindindo da verdade e de sua comprovação no âmbito político, enquanto as não-públicas são as razões das inúmeras instituições e associações existentes no meio social, sejam universidades, comunidades ou ordens religiosas, ordens científicas, profissionais e tantas outras; (c) Diferentemente da cultura política pública, a qual a razão pública está contida, as razões não-públicas são segmentos integrantes da cultura de fundo de uma sociedade, agregadas pelas diversas razões manifestas na sociedade civil; (d) As razões não-públicas expressam a diversidade e a pluralidade, até mesmo em medidas irracionais ou desarrazoadas, utilizam-se de métodos e critérios particularizados das instituições pertencentes, com diferentes formas de interpretar a natureza e em atendimento aos objetivos e fins institucionais articulados.

2.3.2 O Critério de Reciprocidade, a Justificação e o Dever Cívico

Ao longo da teoria de Rawls, fica caracterizada a primazia do razoável em contraposição às ‘verdades’, cujo principal objetivo é a definição de uma base política mínima do consenso entre as doutrinas abrangentes e a conseqüente estabilidade democrática. Para tanto, o critério de reciprocidade é explicitado como um componente nevrálgico da razão pública²⁴ e da cooperação social.

O critério de reciprocidade exige que, quando esses termos são propostos como os termos de cooperação justa mais razoável, quem os propõe pense também que é ao menos razoável que os outros os aceitem como cidadãos livres e iguais, não dominados, nem manipulados ou sob a pressão de uma posição política ou social inferior. Os cidadãos, naturalmente, divergirão quanto a quais concepções de justiça política consideram mais razoáveis, mas concordarão que todas são razoáveis, ainda que minimamente (RAWLS, 2004, p. 180).

O cidadão deve reconhecer o outro como um indivíduo titular da cidadania nos mesmos termos, ou seja, livres e iguais. Por isso, com a reciprocidade, deve-se pensar e apresentar suas razões em sentido que os concidadãos possam anuir e considerá-los razoáveis, em meio as profundas divergências. Afinal, as ideias podem ser interpretadas de distintos modos e pode-se elaborar os princípios da justiça de distintas formas, pois as concepções

²⁴ O critério de reciprocidade está relacionado ao elemento (v) da estrutura da razão pública apresentada na secção 2.3 Fundamentos e Conteúdo da Razão Pública.

políticas também se diferenciam quanto à ordenação de seus valores e especificam de maneiras discrepantes seus significados. Logo, o atendimento deste critério auxilia no perfazimento da legitimidade política e compartilhamento do poder político, pois as razões apresentadas à efetivação de ações políticas deverão ser suficientes ao endosso de todos cidadãos. Este critério possui aplicabilidade em dois níveis: inicialmente, na própria estrutura constitucional e, por consequência, nas leis e estatutos fulcrados em seu texto magno (RAWLS, 2000c, p. 143).

O papel da reciprocidade é peculiarizar à essência da relação política, existente em um sistema democrático-constitucional, como uma ‘relação de amizade cívica’ (RAWLS, 2004, p. 181). Quando são negadas as liberdades básicas dos cidadãos, inevitavelmente, viola-se a reciprocidade e a harmônica relação política decorrente da mesma. Pode-se exemplificar com as hipóteses de quando o direito à liberdade religiosa é vedado ou oprimido ou mesmo quando se vincula o direito de voto a questões de gênero ou capital. (RAWLS, 2000c, p. 137-138).

[...] a idéia de reciprocidade situa-se entre a imparcialidade, que é altruísta (ser movido pelo bem geral), e a idéia de benefício mútuo, no sentido da obtenção de vantagens por todos em relação à situação presente ou esperada para o futuro, sendo as coisas como são. (RAWLS, 2000a, p. 59)

Na consecução da razão pública, amoldada pelo critério da reciprocidade, consolida-se o consenso por sobreposição e ultrapassa-se de uma justificação *pro tanto* para uma justificação pública²⁵, pois a insistência da decisão em ‘verdades inteiras’ na ordem política é incompatível à cidadania democrática, à lei legítima e à natureza da reciprocidade. Portanto, a razão pública e seu conteúdo, especificados pelo critério da reciprocidade, permitem uma relação entre os cidadãos na qual as liberdades básicas sejam preservadas e os princípios de justiça regulem a ordem social em benefício de todos e da concepção pública de justiça (RAWLS, 2000a, p. 60).

Para Rawls não se pode confundir justificação pública com a mera apresentação de um raciocínio válido, pois aquela se origina da exteriorização de premissas que são aceitas pelo cidadão e acredita-se que os outros aquiescerão para conceber conclusões que também atendam à razoabilidade (RAWLS, 2004, p. 204). Cumpre salientar que a razoabilidade deve ser adequadamente compreendida, pois

²⁵ A distinção entre os níveis de justificação será tratada no último capítulo para melhor esclarecimento do problema da ambivalência interpretativa.

[...] exige que toda norma que aspire validade universal deva ser submetida à prova da intersubjetividade, utilizando razões que todos podemos compartilhar como um *mínimum* político para a organização social em nível político. Este posicionamento exige justificação das normas com pretensão de validade para poderem ser debatidas, compreendidas e aceitas pela comunidade (SILVEIRA, 2007, p. 28).

Complementarmente, ao salvaguardar as diversas perspectivas abrangentes pela adoção do método da evasão ou esquiva, como se examinará mais adiante, a concepção de justiça política desvincula-se das verdades intrínsecas as doutrinas abrangentes, sem menosprezar seu valor ou afirmar ou negar a existência de verdades, fato revigorado pela adoção do critério da reciprocidade. A concepção política de Rawls, embora almeje ser sustentada independentemente de qualquer doutrina abrangente, passa a definir uma perspectiva específica de tolerância entre a concepção coexistência (*coexistence conception*) e a concepção respeito (*respect conception*).

Para Forst (2003a, p. 28-30), a tolerância concepção coexistência indica a permanência de uma relação de poder entre grupos, admitindo-se mutuamente as diferenças por motivos de ordem prática, porém sem constituir um vínculo estável de confiança; na concepção da tolerância como respeito, as partes toleram uns aos outros em sentido mais recíproco e as razões morais, de grupos maiores ou menores, possuem um mesmo status político e jurídico. Nesta última concepção, embora possuam crenças éticas, totalmente, distintas e incompatíveis, há uma reciprocidade de reconhecimento dos cidadãos como iguais, da perspectiva moral e política, e viabiliza-se uma dinâmica de mútuo respeito, com uma estrutura básica comum norteadas por normas passíveis da anuência conjunta.

O panorama rawlsiano ainda mantém, em grande medida, traços de uma tolerância como coexistência, como poderão ser observados com a visão exclusivista da razão pública apresentada no próximo capítulo, porém, a adoção do critério da reciprocidade e a ampliação do espaço de apresentação de proposições advindas das doutrinas abrangentes, por exemplo, pela visão ampla da cultura política pública, favorecem ao reconhecimento dos concidadãos com direitos de respeito à autonomia moral e de justificação pública.

3 RAZÃO PÚBLICA E DOUTRINAS ABRANGENTES: O ESPAÇO DO ARGUMENTO RELIGIOSO NO ÂMBITO PÚBLICO

Compreendida a conjuntura estabelecida por John Rawls, os alicerces de seu pensamento e a configuração geral da ideia de razão pública, o presente capítulo passa a dedicar-se a componentes mais profundos deste último recurso filosófico, em razão de sua substancial importância na delimitação de um maior ou menor papel ao substrato argumentativo decorrente de doutrinas abrangentes e do potencial de contribuição da religião ao regime democrático. Isto é, pretende-se pormenorizar as dimensões do uso público da razão e seu impacto à imposição de limites às cosmovisões, de crentes ou não, além do espaço entre o tolerado e o indesejável.

Assim, a priori, pelo caráter nascente da visão exclusiva do uso público da razão, esboça-se o entendimento restritivo do filósofo estadunidense quanto ao espaço participativo do religioso e de outras concepções abrangentes no foro político. Para a adequada compreensão do viés exclusivista adotado por Rawls, o capítulo confrontar-lo-á às proposições de Robert Audi, estabelecendo aproximações e distanciamentos.

Por fim, expõe-se as reformulações de Rawls expressas, principalmente, com o texto *The Idea of Public Reason Revisited* (1997), por exemplo, a visão ampla de cultura política pública, as novas balizas participativas, a cláusula de tradutibilidade e possíveis fragilidades à consecução de uma ordem democrática não marginalizante.

3.1 RAZÃO PÚBLICA EXCLUSIVA E O ESPAÇO DAS DOUTRINAS ABRANGENTES RAZOÁVEIS

Entendida a relevância funcional desempenhada pela razão pública no processo público deliberativo, é preciso salientar as sensíveis alterações sofridas por este recurso interpretativo nas obras de John Rawls. Inicialmente, expressou-se um viés exclusivista e restritivo, inadmitindo, completamente, a inserção de doutrinas abrangentes em questões abarcadas pelo uso público da razão. No caso da utilização pelas autoridades públicas, como os juízes, esta visão ficava mais evidente, conforme argumenta:

É claro que os juízes não podem invocar sua própria moralidade particular, nem os ideais e virtudes da moralidade geral. Devem considerá-los irrelevantes. Não podem, igualmente, invocar suas visões religiosas ou filosóficas, nem as de outras pessoas. Devem, isto sim, apelar para os valores políticos que julgam fazer parte do entendimento mais razoável da concepção política e de seus valores políticos de justiça e razão pública. Estes são valores nos quais acreditam de boa-fé, como requer o dever de civilidade, valores que se pode esperar que todos os cidadãos razoáveis e racionais endossem. (RAWLS, 2000a, p. 287)

Para Rawls, as razões derivadas de doutrinas abrangentes, como a moralidade particular ou mesmo em concepções filosóficas ou religiosas, são segmentos integrantes da cultura de fundo e incompatíveis ao compartilhamento na cultura política comum. Assim, é inadmissível sua utilização ou oferecimento no fórum público, pois são espécies de razões pelas quais não se espera o endosso dos demais cidadãos, diferentemente dos valores políticos, os quais servem ao dever cívico. A moralidade particular, os ideais e as virtudes atrelados à moralidade são rejeitados enquanto sustentáculo adequado à justificação pública, pois são ‘irrelevantes’ e oneram a atuação decisória e político-deliberativa.

Para Ronald C. Den Otter (2009, p. 140-141), em *Judicial Review in an Age of Moral Pluralism*, algumas formas de argumentação seriam insuficientemente públicas para os termos de justificação propostos por Rawls, no caso: (i) aquelas razões alicerçadas em proposições empíricas controversas ou não verificáveis, com probabilidade de serem falsas como também verdadeiras; (ii) aqueles argumentos atrelados intimamente a concepções de bem específicos ou visões abrangentes; (iii) argumentos com raízes em uma ideologia política ímpar.

A estruturação adotada por Otter serviria claramente a uma abordagem restritiva do uso público da razão e pretende antever as tipologias não convincentes à fundamentação pública, pois esta pode vir a ser de três padrões, quando: (i) a pessoa anui aos argumentos que resgatam razões suficientemente públicas; (ii) a pessoa rejeita pelo fato da argumentação ser evidentemente calcada em razões insuficientemente públicas; e (iii) na ocasião em que as pessoas podem aceitar (ou não) como suficientes pois, em uma ampla avaliação, as razões são suficientemente públicas, porém estão sobre o limite tênue para sua aceitação. Para ele, os cidadãos não devem examinar as justificativas dos outros pela relação de proximidade com suas próprias conclusões, embora as considerações rasas (*shallow*) são propensas a um maior acordo do que as argumentações profundas (*deep*), inclusive, pelo grau de persuasão. Para Otter, esta também seria uma limitação inicial a ser respeitada pela razão pública rawlsiana e destaca:

Isso não quer dizer que todo mundo compartilhe essa aversão ao uso de razões não-públicas, mas o discurso político atual sugere que os argumentos mais profundos não são susceptíveis de fazer o que é supõe-se fazer, em condições de pluralismo moral: convencer as pessoas razoáveis, que já estão divididas sobre a natureza do bem humano, que as razões em questão são suficientes para o atendimento do esforço de justificação necessário.²⁶ (OTTER, 2009, p. 142, tradução livre)

²⁶ Em termos literais: “That is not to say that everyone shares this aversion to the use of nonpublic reasons, but current political discourse suggests that deeper arguments are not likely to do what they are supposed to do under conditions of moral pluralism: convince reasonable people who are already divided over the nature of the human good that the reasons in question are sufficient to do the required justificatory work.” Cf. OTTER, Ronald C. Den. **Judicial Review in an Age of Moral Pluralism**. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 142.

O prisma destacado por Otter é o mais seguro, afinal, em um cenário plural e com uma diversidade de concepções de bens, argumentos mais amplos (por ele denominados de rasos) tendem a garantir uma maior persuasão e convencimento ao consenso, porém sua estruturação tipológica de cunho restritivo também possui problemas. A exclusão de argumentos empíricos controversos ou insuscetíveis à verificação²⁷, aparentemente, elimina a relação de coerência buscada e focalizada na justificação pública e admite, acriticamente, conclusões científicas pacificadas e adquirentes de um grau de “verdade”, o que é prejudicial ao uso público da razão por: (i) restringir, substancialmente, o substrato semântico e argumentativo que outras teses científicas podem propiciar, mesmo no intuito de garantir a cautela diante de futuras consequências e imprecisões científicas ainda não identificadas pela ciência consagrada; (ii) desconsidera as limitações epistemológicas e cognitivas da época na qual os indivíduos compartilharam e consagraram determinados paradigmas científicos, de modo a excluir da justificação pública prováveis fundamentos de futuras compreensões e teses a serem consideradas no debate de novas controvérsias políticas fundamentais; (iii) o elemento científico, mesmo consagrado ou incontroverso, deve estar balizado por parâmetros humanísticos, como o da bioética, caso contrário, a credibilidade e a confiança fugiriam ao ideal de uso público da razão.

As outras duas restrições argumentativas de Otter, identificadas pela relação íntima com concepções de bem ou de visões abrangentes e o enraizamento ideológico político, reduzem a extensão argumentativa do pensamento rawlsiano. Certamente o uso público da razão, estruturado por Rawls, não pretende e nem requer o apoio de qualquer concepção de bem ou perspectiva ideológica, pois almeja sustentar-se, independentemente, pela garantia da reciprocidade e do consenso sobreposto, porém a maior proximidade com visões abrangentes não tem, necessariamente, como consequência lógica a alteração de sua natureza a ponto de torná-las não públicas.

O teor público da razão está para além da identificação de eventuais familiaridades dos argumentos apresentados à concepção ideológica ou abrangente preferida pelos indivíduos. Para Ronald C. Den Otter, os cidadãos devem ter a possibilidade de entender quais são os motivos fundantes das leis, ou seja, fogem ao caráter público se somente uma minoria, com exigências intelectuais específicas, possam entender os argumentos, pois as

²⁷ José Vicente Santos de Mendonça (2014, p. 149) tenta ilustrar tal restrição. Seria classificado como uma alegação empírica não verificável ou controversa e, por consequência, não pública, a defesa da Igreja Católica, baseada em um cientificismo minoritário e polêmico, na qual o preservativo seria insuficiente à prevenção do contágio de doenças sexualmente transmissíveis, utilizado para justificar a abstinência do relacionamento sexual e a busca por relacionamentos estáveis inseridos no matrimônio.

pessoas reais não podem anuir em critérios ou parâmetros desconhecidos ou ininteligíveis, por isso, devem ser cognoscíveis e transparentes e, por consequência, sujeitos ao aceite ou rejeição dos cidadãos.

Como alega Otter (2009, p. 160), não se exige rebuscamento dos argumentos apresentados, mas a consideração de fatos relevantes e do mínimo moral, pois deve-se justificar as leis que, em outras circunstâncias, seriam uma atuação coercitiva injustificada.

Em síntese, uma exigência de acessibilidade e clareza é projetada, pois razões esotéricas ou de caráter ultratécnico, cujo entendimento é passível a pequenos grupos, não podem ser consideradas pertencentes à razão pública. Mesmo as teses científicas mais polêmicas e de conteúdo controvertido, encobertas pela linguagem técnica, desfrutam do prestígio científico (MENDONÇA, 2014, p. 149).

Este primeiro posicionamento, responsável pela supressão das doutrinas abrangentes (sejam morais, filosóficas, religiosas ou não) do processo político deliberativo, foi designado pelo próprio Rawls como a ‘visão exclusiva’ da razão pública, porém menos exigente se comparado ao expresso por Ronald C. Den Otter. Todavia, essa posição extremista é contraposta por uma percepção rawlsiana inclusiva, de cunho permissivo ao admitir a apresentação das doutrinas abrangentes em contextos específicos para o fortalecimento do ideal da razão pública, pois aquelas constituem a base fundante dos valores políticos (RAWLS, 2000a, p. 299).

Logo, a óptica inclusiva permite a exposição das inúmeras doutrinas existentes no meio social, mas tão somente para revelar as “raízes” dos valores políticos e reforçar sua proximidade ao uso público da razão. Na promoção da razão pública, a visão inclusiva é mais eficaz, pois é flexível e tolera maiores variações, especialmente, em decorrência dos contextos envolvidos a fim de propiciar distintas condições políticas e sociais.

3.1.1 Aproximações e Distanciamentos de John Rawls e Robert Audi

A concepção exclusivista do uso público da razão afirma, justamente, restrições ao emprego das doutrinas abrangentes, como de cunho religioso, pelos cidadãos em democracias liberais, enquanto condição viabilizadora de uma estabilidade duradoura, embora persistam as divergências resultantes do fato do pluralismo. Afinal, a razão pública não é instrumento a serviço da “descoberta” de verdades e da obtenção de respostas prontas à solução dos dissensos sociais existentes, mas enquanto dispositivo, com regras e diretrizes, facilitador da consulta e da expressão partilhada quanto a temas fundamentais, sustentado em valores

políticos a serem reconhecidos e endossados por outros cidadãos.

Neste sentido, as razões extraídas de doutrinas abrangentes, dificilmente, receberiam apoio enquanto substrato definidor de ações coercitivas e políticas públicas. Esta compreensão restritiva apresenta proximidades à visão de Robert Audi. Em uma análise mais rigorosa, as restrições rawlsianas ao debate político estão adstritas à deliberação de questões constitucionais e pertinentes à justiça básica, enquanto para Robert Audi devem ser aplicadas amplamente, em todas as ocasiões de apoio e em defesa de disposições legais coercitivas e políticas públicas pelo cidadão.

Porém, em relação à questão do pluralismo, observa-se um arranjo, inversamente, proporcional entre os dois autores. Rawls trata o pluralismo de forma genérica e, apesar de estabelecer orientações e limites à participação do religioso na esfera pública, não há uma concreta definição ou caracterização do que seria considerado parte das concepções religiosas ou constituidora de uma perspectiva ideológica abrangente. Por sua vez, Audi (1997, p. 5) delimita uma abordagem concentrada, pois nem toda crença moral pode ser concebida como religiosa, inclusive, tem seu foco nas religiões teístas, ao passo que as religiões não-teístas representariam problemas de menor gravidade à relação Igreja-Estado. Existiriam nove características relevantes à constituição de uma religião, enquanto instituição social, frisa-se: a crença em seres sobrenaturais; a diferenciação entre os objetos pertencentes ao sagrado e ao profano; a existência de atos ou ritos incidentes sobre os objetos; crê-se na existência de um código moral determinado por um deus ou deuses; os sentimentos de ordem religiosa, como a admiração e o mistério; as orações e outros modos de comunicação e relação com a figura sagrada do(s) deus(es); a perspectiva do mundo em consonância à ideia do indivíduo em um lugar relevante e significativo no universo; a estruturação de uma concepção de vida, mais ou menos abrangente, de acordo com determinada visão de mundo; e, uma estruturação ou organização social unida por esta visão de mundo.

Para a compreensão do cenário político estatal utilizado como ponto de partida às considerações e construções filosóficas posteriores, é primordial entender alguns pressupostos contidos, mesmo implicitamente, no viés liberal da figura do estado. Como recorda Audi (1997, p. 4-8), são identificáveis ao menos três princípios básicos na visão liberal de puro sangue (*full-blooded liberal*) quanto à separação entre Igreja e Estado:

(i) o libertário: pelo qual o Estado deve permitir, de acordo com determinados limites, a prática de qualquer religião sob sua jurisdição, ou seja, princípio inerente à tolerância. O conceito de liberdade, em um regime democrático adepto a este princípio, engloba: (a) a liberdade de crença religiosa: uma restrição negativa à conduta intentada para

obrigar ou inculcar à força determinada crença, seja pelo estado, pessoa ou por um grupo; (b) a liberdade de culto: esta é diretamente relacionada à liberdade de reunião religiosa de caráter pacífico; (c) a liberdade de prática de ritos ou rituais religiosos, incluindo o ensino aos filhos e limitados à conservação de direitos morais fundamentais;

(ii) o igualitário, pois o aparato estatal não pode dar preferência à qualquer doutrina religiosa ou beneficiá-la em relação a outras. Este princípio está relacionado à imparcialidade, pois a predileção governamental à determinada concepção religiosa garante um maior acúmulo de poder e pode prejudicar a igualdade de oportunidades, além de antecipar-se ao cenário em que determinadas leis refletirão a visão de mundo da religião favorecida. Trata-se da tutela ao cidadão contra a atuação discriminatória do Estado.

(iii) o da neutralidade, menos comentado e reconhecido, é a exigência pela qual o Estado não pode ser favorável ou desfavorável ou mesmo garantir uma preferência de ordem positiva ou negativa a qualquer religião, mas aplicável, também, entre as concepções religiosas e não religiosas. Este não é proveniente do princípio libertário, mas identificador dos riscos de ordem ideológica passíveis de surgimento pelo tratamento favorável a determinadas concepções religiosas ou não-religiosas. Em ambos os casos, haveria uma polarização do governo, constituindo um ambiente de favoritismo governamental incompatível ao pluralismo e à conservação das liberdades, inclusive, das minorias.

O objetivo audiano é demonstrar a apropriada relação entre religião e política, compatível ao progressivo fortalecimento do substrato constitucional das nações e à convivência pacífica de seus integrantes, além de definir uma “ética do cidadão”, pois este deve levar ao debate político apenas razões passíveis do igual enfrentamento e objeto de concordância pelos concidadãos.

Para a resolução desta problemática e a fundamentação de determinadas restrições às motivações abrangentes (religiosas), Robert Audi concebe alguns princípios norteadores da interação entre a religiosidade e o espaço político democrático, com destaque ao princípio da razão secular (*principle of secular rationale*) e da motivação secular (*principle of secular motivation*). O princípio da racionalidade secular²⁸ pressupõe que, em uma democracia, os cidadãos “têm a obrigação, à primeira vista, de não defender ou mesmo apoiar qualquer legislação ou política pública instituidora de restrições à conduta humana, salvo se eles

²⁸ Nas palavras de Audi “The principle of secular rationale: Citizens in a democracy have a prima facie obligation not to advocate or support any law or public policy that restricts human conduct, unless they have, and are willing to offer, adequate secular reason for this advocacy or support”. Cf. AUDI, Robert. **Democratic authority and the separation of church and state**. New York: Oxford University Press, 2011, p. 65-66.

tiverem ou estejam dispostos a oferecer a razão secular a sua defesa ou o seu apoio” (AUDI, 2011, p. 65-66, tradução livre). Trata-se da definição de uma conduta ética de cidadania com relação a assuntos religiosos e políticos e fixadora de limitações aos recursos sociopolíticos para as razões religiosas, tida por Audi em grau moderado.

Uma obrigação à primeira vista ou *prima facie* significa a existência de um grau normativo suficiente para justificar a causa de determinado ato, ou seja, não é uma obrigação absoluta, mas defensável. O exemplo trazido por Audi é o recurso às considerações religiosas para a obtenção do apoio necessário à promulgação de leis que possam impedir a tomada do poder por indivíduos ou grupos nazistas. Para ele, rejeitar direitos baseados em uma ética (sobre a qual fundamentam-se as obrigações morais dos indivíduos), é justamente uma medida para que os cidadãos evitem ofender os direitos morais dos outros e atuem nos limites dos próprios direitos. Por sua vez, a “razão secular” seria aquela justificativa de evidente independência a fatos e circunstâncias como a existência de Deus (apesar de não a negar), de considerações teológicas ou de uma pessoa ou de uma instituição possuidora de autoridade religiosa. Trata-se de uma questão epistêmica e de garantia da neutralidade governamental para aquilo que a religião considera desejável. (AUDI, 2011, p. 66-68).

Para Robert Audi (2011, p. 68-69), esta perspectiva ética não permite a caracterização da figura de um “mau cidadão” (*bad citizen*), apenas pelo fato deste não cumprir ou não se orientar por tal princípio, afinal, é necessário admitir que a criação e a educação, a partir do viés religioso, pode impossibilitar a superação destas circunstâncias, mas deve-se considerar a tentativa de evitar o seu descumprimento. Não se trata de um princípio exclusivista, por alguns motivos: (i) não descarta eventual poder de justificação de determinada coerção legal a partir de motivos ou de razões religiosas; (ii) tais razões não são descartadas como pretexto para elevação da opressão ou da expansão da liberdade, pois a ideia de liberdade estaria mais próxima dos padrões de uma democracia liberal; (iii) não significa que os motivos religiosos devam ficar restritos ao âmbito privado, pois um debate quanto à legalização do suicídio assistido, por exemplo, poderia indicar argumentos com dupla função, uma religiosa, como a proteção ao dom da vida; e, outra secular, em prol da tutela dos pacientes vulneráveis.

O princípio da racionalidade secular de Robert Audi possui elementos para sua aproximação à concepção da razão pública rawlsiana exclusivista, pois restringe, substancialmente, os fundamentos de justificação pública de questões constitucionais elementares e de justiça, embora Audi a considere mais abrangente que a própria proposta de John Rawls.

Apesar disso, seria inevitável a Audi o enfrentamento do questionamento se haveria algum papel político nas motivações religiosas. Nesta nova empreitada, para o pensador norte-americano, assim como as razões mais diversas de ordem religiosa podem alinhar-se as seculares, é essencial a definição de uma base de convivência que não constranja a liberdade religiosa e seu exercício. Para tanto, Audi sugere um princípio complementar denominado de princípio da racionalidade religiosa (*principle of religious rationale*), pelo qual o cidadão religioso também tem uma obrigação *prima facie* em meio à sociedade democrática, no caso de não prestar defesa ou apoio à legislação ou política pública que venha a restringir a atuação e a conduta humana, exceto, se ele estiver disposto a apresentar a adequada razão religiosa em seu apoio. (AUDI, 2011, p. 89-90).

Fica claro o assentimento do pensador quanto à possibilidade de pontos de convergência entre a razão secular e a religiosa, por exemplo, enquanto o apoio à dignidade da pessoa humana e às liberdades, não podendo a liberdade religiosa constituir o caso central de tutela. Logo, não se almeja o esvaziamento da religiosidade, pois esta liberdade também merece a devida tutela, mas objetiva-se restringir a coerção dos cidadãos religiosos com relação a seus concidadãos. A construção principiológica de Robert Audi manifesta a preocupação pela busca das razões apropriadas à instituição e ao apoio de políticas públicas e leis, diante do impacto coercitivo sobre o cidadão. De algum modo, considera apta a motivação religiosa a ser sopesada no processo público deliberativo e com potencialidades de justificação e incentivo à postura prudente e cautelosa na promoção de projetos e práticas favoráveis em algum grau coercitiva. (AUDI, 2011, p. 90).

Este segundo princípio de Robert Audi parece aproximá-lo ao reamoldamento praticado por Rawls no texto *The Idea of Public Reason Revisited*. Como será explorado mais adiante, a razão pública rawlsiana adquire maior flexibilidade e abertura ao impacto participativo do religioso, porém demonstra-se mais restrita em relação à proposta do princípio da razão religiosa de Audi, por apresentar uma estruturação singular advinda da exigência da cláusula da tradutibilidade e, por consequência, a dissociação parcial da identidade pública no tocante à expressividade ou à influência das doutrinas abrangentes. Audi reconhece a convergência da razão secular e religiosa acerca de alguns fundamentos, como o da dignidade da pessoa humana, do mesmo modo que Rawls reconhece o teor público argumentativo a ser obtido de ensinamentos religiosos como a Parábola do Bom Samaritano. Segundo o viés audiano, o religioso pode ser orientado por uma motivação explicitamente confessional, que pode ser resgatada e aceita por concidadãos das mais diversas religiões, por exemplo, o mandamento bíblico de não matar. Portanto, alguns preceitos acolhidos e

legitimados, na ordem do sagrado, podem ser ou são verdadeiras diretrizes, conceitualmente, de caráter secular.

Estes princípios expressam tão somente uma racionalidade cívica e não o atingimento de uma virtude imprescindível à constituição da ética cidadã. Todavia, para Audi (2011, p. 141), o princípio da racionalidade secular não elimina, conscientemente, aquelas razões que não motivam ninguém, apesar de possibilidade de seu oferecimento. Por exemplo, poder-se-ia sugerir a exploração de indivíduos menos favorecidos como fundamento de proibição do suicídio assistido, tratar-se-ia de uma razão secular, todavia, oponível pelo religioso por esta ser contrária à vontade divina. Logo, permite-se uma distinção entre ações de virtude e ações de cunho cívico em conformidade à virtude.

Desta maneira, os cidadãos não devem, ao apoiar a elaboração de instrumentos legais coercitivos, considerar tão somente o que entendem necessário a ser feito em questões políticas, mas também o porquê de fazê-lo; por exemplo, se o conceito de família fosse definido de forma restritiva em um projeto legislativo, enquanto resultado social e jurídico decorrente da celebração legal de um acordo entre um homem e uma mulher, para fins de convivência estável e perene, com impactos patrimoniais e sucessórios, qual seria seu impacto nas vidas dos cidadãos e para o próprio direito? A preocupação com a entidade familiar e seu tratamento pelo ordenamento jurídico podem ser justificados pela tamanha importância deste núcleo na estruturação social e também pela maior segurança jurídica na demarcação de outras instituições do direito, a título de exemplo, a identificação dos beneficiários de pensões em razão de morte do cônjuge ou da tutela da impenhorabilidade do bem de família. Não obstante, o porquê de fazê-lo de determinada maneira ou características específicas deve ser refletido: seria uma concepção restritiva aos direitos dos demais cidadãos em prol da conservação de uma concepção tradicional de família ou facilitadora do processo de marginalização das diferenças e da desconsideração das complexidades sociais? Certamente, religiosos ou seculares adeptos deste conceito restritivo não buscariam constituir tal arranjo familiar de maneira distinta e, por consequência, não se viriam atingidos caso este instrumento normativo viesse a ser aprovado, promulgado e entrasse em vigência. Entretanto, outras concepções do núcleo familiar viriam a ser prejudicadas, pois seriam ignoradas as famílias monoparental, anaparental, homoafetiva, eudemonista, unipessoal e outros formatos que venham a surgir.

Neste caso, enquanto estrutura dinâmica, este instituto deveria estar diretamente associado à realidade social, aos objetivos esperados e aos interesses dos concernidos. Logicamente, a definição dos fundamentos, reciprocamente, aceitos está vinculada ao

contexto histórico, às estruturas vigentes, ao intervalo passível de mudanças e ao grau de envolvimento dos interessados. Certamente, quanto menor o espaço participativo e de reconhecimento moral recíproco, maior a probabilidade de imposição de medidas coercitivas violadoras da liberdade e dimensionadoras da prática da tolerância.

Como defende Audi (2011, p. 142), a busca dos porquês é o tipo de reflexão que contribui na tomada e na avaliação das melhores decisões, é o meio facilitador da comunicação entre os cidadãos e na identificação da sinceridade no processo discursivo político, além de auxiliar na criação da impressão de autoconhecimento.

Por conseguinte, conjuntamente aos princípios, anteriormente, explicitados, a ética da cidadania passa a exigir um complemento qualificado pela condição motivacional, no caso, o princípio da motivação secular (*principle of secular motivation*). Para o auto norteamericano, não é suficiente a postura cidadã da qual defina tão somente a solução política e a razão para concretizá-la, mas haveria também a obrigação *prima facie* de abster-se de tal defesa ou apoio exceto se possuísse motivos seculares adequados e suficientes (AUDI, 2011, p. 143).

A motivação abarca o porquê de o cidadão agir de determinada forma em específico e se este manteria a mesma conduta na hipótese de eliminação de todas as razões e os objetivos, ou seja, assegura uma motivação evidentemente cívica, embora o objetivo da conduta mantenha sua substancial relevância. Trata-se de um princípio de difícil interpretação, razão pela qual o autor propõe uma breve investigação a partir de um caso concreto. Audi (2011, p. 144) resgata uma questão delicada tanto a cidadãos seculares como religiosos: o início da vida e a personalidade do zigoto. Baseado em princípios seculares e motivadamente sem conteúdo religioso, ainda que os argumentos tacitamente possam expressar um conteúdo vinculado ao sagrado, poder-se-ia considerar o fato do código genético de um zigoto, de modo geral, já possuir todas as informações necessárias para seu desenvolvimento enquanto pessoa desde a concepção. Por consequência de tal argumento, este já deveria ser considerado como uma pessoa humana. Sua apresentação, na verdade, oferece uma aparência de secularidade, porém sua motivação pode advir de bases não públicas, por exemplo, ao considerar todo zigoto enquanto ser já animado por Deus desde a concepção ou no sentido da sacralidade da vida humana (resultante da criação divina). Seria um argumento aparentemente racional, porém com motivações não seculares. Talvez a apresentação destes argumentos ocorra por um processo de racionalização inconsciente, porém, por vezes, pode ser um sinal de incapacidade de convencer-se e motivar-se.

A imposição do princípio da motivação secular é, demasiadamente, complexa, afinal,

a avaliação desta sempre gerará certo grau de dúvida e de desconfiança. Não há possibilidade, haja vista o cenário político e científico atual, de adentrar-se à mente do interlocutor para o desvelamento da motivação acobertada pelas alegações trazidas ao foro público. A comparação acerca do nível de coerência entre o argumento expresso, o porquê indicado, o objetivo a ser alcançado e o cenário social existente, talvez, seja a alternativa mais viável para a averiguação de seu cumprimento ou, no mínimo, a tentativa de sua concretização. As deliberações públicas partem de demandas e contendas sociais, por isso os argumentos devem expressar a máxima coerência às práticas jurídicas vigentes e a ampliação de ganhos aos concernidos e envolvidos no conflito²⁹, afinal, estes sofrerão, diretamente, o impacto da coerção e restrição de sua liberdade³⁰.

Este princípio de difícil comprovação expõe outra faceta a ser explorada: a diferença entre a motivação e a fundamentação. Afinal, haveria algum problema em o indivíduo (cidadão ou autoridade pública) decidir-se primeiro e somente, em momento posterior, buscar os argumentos para sua fundamentação ou, necessariamente, a decisão (de apoio à determinada posição) deve ser resultado de um processo reflexivo e ponderado de todas as causas conhecidas e, supostamente, aplicáveis ao caso? Provavelmente, a exigência da motivação audiana favoreceria à segunda hipótese. Embora Robert Audi construa preceitos mais estreitos à função legislativa, a ideia de motivação e fundamentação parece mais custosa ao processo deliberativo judicial. O juiz, com terceiro imparcial, é visto com um dever especial de fundamentação tecnicamente congruente e titular de responsabilidade institucional, logo, em favor do tratamento equânime das partes, deve-se decidir segundo à relação dialética das teses processuais apresentadas, com recurso a elidir o subjetivismo ou decisionismo.

Apesar disso, esta exigência é improvável e praticamente insuscetível de demonstração, pois seu desempenho está correlacionado à atividade interpretativa e a “interpretação é produto de uma época, de um momento histórico, e envolve à pré-compreensão do intérprete em relação aos fatos e ao imaginário social” (CAMBI, 2016, p. 388). Para alguns teóricos do direito, não é relevante como e onde a autoridade veio a convencer-se, mas a indispensável explicitação de seus fundamentos. Perelman e Olbrechts-

²⁹ O programa nazista, por exemplo, difundiu argumentos seculares à imposição de medidas restritivas a grupos específicos, com porquês aparentemente racionais e motivos supostamente positivos à coletividade, fortalecidos pelo cenário social e político fragilizado pela guerra. Todavia, o grau de coerência e integridade entre as medidas e as práticas legais e o status de coisa atribuída aos indivíduos, sejam judeus, testemunhas de jeová, homossexuais, deficientes e tantos outros, era inexistente e justificadamente ilegítimo, afinal, fugiam à reciprocidade e a qualquer relação cívica minimamente esperada ou tolerada.

³⁰ Neste aspecto, aparentemente, constitui-se uma relação de compensação entre os possíveis ganhos definidos pela solução pacificamente e socialmente aceita e a imposição de limites a sua liberdade.

Tyteca (1971, p. 43, tradução livre) favorecem à tal compreensão com ênfase na fundamentação, independentemente, do percurso de sua motivação:

É comum, e não necessariamente lamentável, que um magistrado, conhecedor da lei, formule seu julgamento em duas etapas: primeiramente, obtenha as conclusões inspiradas pelo que se conforme mais estreitamente ao seu senso de justiça; mais tarde adicione a motivação técnica. Devemos concluir, neste caso, que a decisão foi tomada sem qualquer prévia deliberação? De modo algum, pois os prós e contras podem ter sido sopesados com o máximo cuidado, ainda que não no quadro de considerações e técnicas jurídicas. As razões legais são arroladas apenas com o propósito de justificar a decisão perante o público.³¹

Esta reflexão torna claro um obstáculo árduo ao direito e à atividade jurisdicional, porém de infactível demonstração: as causas reais da motivação. Eventualmente, outras áreas poderiam trazer possíveis respostas, mas, momentaneamente, a coerência³² entre os fundamentos relatados, o cenário político e social vigente, a prática jurídica existente e os valores políticos, constitucionalmente, consagrados é o parâmetro tangível para avaliação da motivação das decisões públicas (em especial, jurídicas).

Ressalta-se, então, que a exigência da motivação secular demonstra um caráter mais restritivo do projeto filosófico de Robert Audi se comparado com o liberalismo político rawlsiano. Para Rawls, a proposta de justificação pelo uso público da razão, inclusivista ou exclusivista, fundamenta-se no reconhecimento recíproco pela razoabilidade e coerência, mesmo que seja um ponto provisório compatível a determinado período histórico, passível de alteração ao longo do tempo de acordo com novos processos reflexivos e inventivos de uma cultura política pública, ou seja, em valores políticos fundamentais já consagrados, especialmente, em seio constitucional. Expressa-se uma amplitude de justificação não observada no rigorismo de Robert Audi. A exigência audiana constitui restrição ao próprio oferecimento dos argumentos, pois a motivação também deve estar atrelada à natureza

³¹ Em suas palavras originais: “It is a common, and not necessarily regrettable, occurrence even for a magistrate who knows the law to formulate his judgment in two steps: the conclusions are first inspired by what conforms most closely with his sense of justice, the technical motivation being added on later. Must we conclude in this case that the decision was made without any preceding deliberation? Not at all, as the pros and cons may have been weighed with the greatest care, though not within the frame of considerations based on legal technicalities. Strictly legal reasons are adduced only for the purpose of justifying the decision to another audience.” Cf. PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **The new rhetoric: A Treatise on Argumentation**. Translated by John Wilkinson and Purcell Weaver. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press: 1971, p. 43.

³² A coerência e a integridade também são características eleitas na teoria jurídica para constatação da correção decisória, por exemplo, na teoria de Ronald Dworkin. O pensador norte-americano, inclusive, faz uso da figura do juiz Hércules para o delineamento do adequado processo decisório judicial, embora admita a falibilidade dos julgadores. Ver. DWORKIN, Ronald. **Justice in Robes**. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

secular. De algum modo, Rawls presume a atuação cidadã baseada no dever da civilidade, na amizade cívica, na sinceridade política e da ambivalência³³ do critério da reciprocidade, enquanto Audi previne a atuação estratégica com um rigorismo motivacional. Apesar disto, talvez Audi tenha equivocado-se em tal medida, pois ao mesmo tempo em que cria um ônus inexorável ao religioso, parece negligenciar quanto ao caráter circular de conceitos interpretativos que, em última ordem, contém um pressuposto metafísico ou injustificável objetivamente.

Para Audi (2011, p. 144-145), em resposta à eventual crítica da maior onerosidade argumentativa trazida pelo princípio da motivação secular ao religioso, sua imposição trata-se de uma medida de cautela na sociedade democrática, não só contrária à dominação religiosa, mas também antirreligiosa, pois a motivação secular exclui propostas políticas cuja motivação é antirreligiosa e incompatível à virtude cívica. Em algum sentido, a motivação racional elide danos gerais advindos de uma política decorrente da manipulação da racionalização.

O indivíduo está em seu direito ao oferecer razões e justificativas a favor de determinada conduta, mesmo sem motivá-la, adequadamente, o que o distancia da virtude cívica. Em outros termos, a prática deliberativa certamente torna possível a coerção dos outros cidadãos por políticas públicas e leis justificadas em argumentos racionais ou secularizados, porém motivados por razões religiosas ou mesmo antirreligiosas. A preocupação de Audi é não confundir a justificação com a motivação, pois argumentos podem ser apresentados sem determinarem o apoio essencial na órbita política. Para ele, não é possível fazer o certo de maneira errada e, por consequência, a coerção engloba a essencialidade da motivação e da devida explicitação. (AUDI, 2011, p. 147).

A sinceridade, na ordem democrática, não passa a ser presumida, mas demonstrada pela relação de coerência entre os argumentos de justificação e motivação do apoio à proposta de lei ou de política pública com reflexos coercitivos aos concidadãos, ou seja, a conformidade do discurso para a harmonia cívica. Inclusive, é um tanto comum a utilização das razões pertencentes à visão de outras pessoas no esforço de que estas venham a participar e apoiar determinada posição condizente a motivos específicos, embora nem sempre estes também sejam adotados por aqueles. Ou seja, uma atuação persuasiva advinda das razões alegadas, apesar de motivações distintas, na tentativa civilizadora de alterar comportamentos ou crenças dentro da discussão política democrática, mas sem a instrumentalização manipuladora.

³³ É ambivalente, pois ela se situa pelo cunho altruística/imparcial do bem geral e também pela possibilidade de benefício mútuo.

Contudo, a empreitada filosófica de Robert Audi não se restringe ao fortalecimento da justificação e da motivação pública antecedente à instituição de instrumentos legais e políticas de nuclear teor coercitivo. Em sua obra *Democratic authority and the separation of church and state* (2011), ele dispõe-se a analisar outros aspectos inerentes à órbita do regime democrático, como a conduta política das instituições eclesiásticas e o conteúdo da tolerância. O estudo da atuação das instituições eclesiásticas na esfera democrática evidencia o dimensionamento da interação política e religião para além do círculo individual do cidadão, mas da relação institucionalizada no âmbito estatal e do poder sacralizado. Para Audi (2011, p. 95), a separação entre Estado e Igreja é, na maioria das vezes, tratada de modo unidirecional, porém é uma divisão simétrica e com seus princípios para o bom funcionamento. Neste sentido, o autor traça os princípios da neutralidade política eclesiástica (*principle of ecclesiastical political neutrality*) e neutralidade política clerical (*principle of clerical political neutrality*).

De acordo com primeiro princípio acima alegado, as Igrejas atuantes, como cidadãos institucionais, em um regime democrático, também possuem obrigações de primeira ordem, no caso, de abster-se no apoio a candidaturas aos cargos públicos e na pressão à ordem política em prol de atos normativos capazes de restringir a conduta, seja de particularidades religiosas ou quaisquer outras liberdades básicas (AUDI, 2011, p. 95). Sua aplicação direciona-se a toda instituição religiosa, entidades sociais e mesmo aos representantes oficiais que agem em nome destas, favorecendo um contexto de neutralidade e estabilidade, além de minimizar as tensões decorrentes de disputas entre as instituições religiosas na seara política. Não se trata aqui de uma discussão acerca do direito das entidades religiosas agirem ativamente no âmbito político, como fazem organizações sindicais e profissionais, mas a existência de uma virtude cívica a ser exercida no âmbito institucional e atrelada a uma obrigação *prima facie* pela qual as distingue da atuação das demais organizações (AUDI, 2011, p. 95-96).

Em sentido complementar, o princípio da neutralidade política clerical também identifica uma obrigação, em grau normativo de primeira ordem, pela qual o clero, enquanto corpo íntimo e líder da instituição eclesiástica, deve diferenciar as opiniões pessoais de cunho político e sua perspectiva enquanto membro do clero, para elidir a confusão entre os objetivos políticos e a sua conduta profissional, abstendo-se também dos escopos oficiais das instituições às quais pertença, como liderança, e que reflitam o apoio a candidaturas a cargos públicos ou mesmo na pressão por leis ou políticas públicas restritivas da atuação humana e de suas liberdades básicas (AUDI, 2011, p. 97). Trata-se da prudência da liderança religiosa

em tratar de questões políticas, sem colocar em risco a unidade de suas denominações por conflitos inter-religiosos.

A expressão chave na definição de uma conduta cívica virtuosa, haja vista uma sociedade plural e complexa, é a participação política responsável, pois a proposta democrática liberal, com o intento de atingir a cooperação social, prefere a ordem persuasiva ao invés de qualquer imposição violadora. Persuasiva no sentido de oferecer as razões e entendê-las como base suficiente à coerção, por isso os motivos religiosos não são considerados como alicerces adequados ao apoio de políticas públicas e legislações.

O projeto político-filosófico de Robert Audi estrutura-se nestes elementos, transita pelo âmbito da fundamentação/justificação da conduta coercitiva do Estado democrático, pela atuação das instituições religiosas e com reflexos sobre a postura individual do cidadão. A sua maneira, Audi estabelece um sistema de conduta diante do desacordo³⁴ no regime democrático, sendo a liberdade a posição padrão e preferida caso não haja razões contundentes à aplicação da coerção, seja em grau institucional, governamental ou na atuação individualizada. Logo, não é razoável aos proponentes da coerção em dada questão considerarem-se, epistemologicamente, superiores aos que defendem a liberdade, ao contrário, possuem a obrigação *prima facie* de tolerar em detrimento à coerção³⁵.

Audi elabora, por consequência, um padrão de justificação pública e esta distingue-se, em grande proporção, da base política rawlsiana. Como reforça James Boettcher (2005, p. 127), Rawls também constitui um ideal de cidadania por meio da ideia de razão pública, no caso, com o objetivo de que os cidadãos, funcionários e as autoridades públicas busquem as justificativas apropriadas ao exercício coercitivo do poder, com restrições ao apelo doutrinal abrangente para sua justificação, porém esta não se confunde com o ideal audiano de justificação política.

³⁴ A questão da convivência pacífica está diretamente relacionada à constituição de um cenário de tolerância. Porém, o tolerar exige reconhecer o que é tolerável e em qual grau. O indivíduo comumente considera seu posicionamento como mais adequado em relação à posição dos outros, mas é preciso estabelecer uma postura pela qual se permita respostas em meio ao desacordo, inclusive, frente a suas divergências epistêmicas, seja inter ou intrarreligiosos. Audi (2011, p. 117-118) propõe uma postura levada pela humildade e fulcrada no princípio do desacordo razoável (*principle of rational disagreement*), ou seja, a justificação da atuação coercitiva em dado grau é tida como uma relação inversamente proporcional à força da evidência na paridade entre os concorrentes epistêmicos em sua discordância. Em outros termos, quanto menor a força da evidência de que as posições epistêmicas são pares em sua discordância, maiores serão as exigências de justificação para a coerção. De algum modo, se os indivíduos reconhecem a igualdade epistêmica de suas perspectivas e a manutenção da discordância, a existência de uma única resposta à controvérsia também diminui e talvez conduza a uma postura mais cética, o que demonstra a necessidade da primazia da liberdade em contraposição à instituição de uma medida coercitiva. Porém, não especifica em qual grau a justificativa da coerção é fraca, apenas sugere a primordialidade da tolerância.

³⁵ Aqui constitui-se o princípio da tolerância (*principle of toleration*), porém está logicamente relacionada a consciência das pessoas detentoras do poder e de suas inclinações a coagir, seja em grau institucional ou individual.

Em Rawls, a razão pública não é um equivalente da razão secular permissiva de justificativas abrangentes não religiosas e limitadora ao uso das justificativas confessionais. Tanto os fundamentos advindos da “razão secular” ou das doutrinas religiosas constituem substratos não públicos ou abrangentes não amparados pelo uso público da razão, pois esta é exigente e requer a argumentação atrelada à concepção política de justiça, caso contrário, por exemplo, toda argumentação advinda de cientificismo ou politicamente ideológica seria aceita. Neste ponto, Audi parece não realizar qualquer diferenciação, pois sua defesa das razões seculares, aparentemente, não percebe o teor abrangente em argumentos não religiosos e também não públicos, mas preocupa-se com a motivação, sendo este componente de difícil verificação.

3.2 O *MODUS VIVENDI*, A VISÃO AMPLA DE CULTURA POLÍTICA PÚBLICA, A RELIGIÃO E A IDENTIDADE PÚBLICA

Em reflexões posteriores, especialmente, com o texto *The Idea of Public Reason Revisited* (1997), verifica-se um robustecer do pensamento de Rawls e este intenta reconhecer a maneira pela qual as diversas doutrinas abrangentes possam, razoavelmente, coexistir, cooperar e auxiliar com o modelo constitucional democrático, compreendido para além do *modus vivendi*³⁶. O *modus vivendi* a ser superado por seu pensamento é distinto do apresentado em outras construções filosóficas, como de Charles Larmore e sua proposta de integração política.

Para Rainer Forst (2002, p. 91), as reflexões de Charles Larmore não estão preocupadas com a questão da democracia, mas com a justificação de princípios basilares para uma ordem política. Seu *modus vivendi* é tido como um modelo político de integração, com uma rígida limitação entre o *citoyen* e o *homme* e as esferas privada e pública, de forma a traçar um ponto de vista de neutralidade política, pois os conteúdos éticos e referentes a particulares concepções de vida boa ficam adstritos ao âmbito privado e seus ideais não passam a ter qualquer expressividade ou função política, pela evidente incompatibilidade com outras perspectivas de mundo. Em termos epistemológicos, as convicções éticas apresentam

³⁶ O termo utilizado por John Rawls é identificado pela filosofia política como um modelo de neutralidade política, seu conceito é bem delimitado por Mariano C. Melero de la Torre, da Universidad Carlos III de Madrid. Para Torre (2012, p. 187), o *modus vivendi* não exige nenhuma congruência entre a justiça política e as concepções de bem partilhadas pelos cidadãos. É um modelo de união social em que a neutralidade política é concebida pela acomodação prática e prescinde de um consenso mais forte, a função última da política liberal passa a ser a mera garantia de convivência pacífica. Cf. TORRE, Mariano C. Melero de la. **Neutralidad política**. Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad. n. 3, septiembre 2012 – febrero 2013, p. 184-191.

ideais irreconciliáveis, em razão de “códigos” particularizados (*particular “codes”*) e não passíveis de tradução. Haja vista a inexistência de características éticas comuns, a observância de regras procedimentais para o diálogo racional e a observância do igual respeito quanto ao outro passam a ser priorizados frente aos valores éticos e viabilizam a manutenção das complexidades morais e sociais, sem a sobrecarga dos conflitos irreconciliáveis, com a permanência de um “fundamento comum” na relação dialógica liberal de cunho neutro por ele proposto.

Não se trata de um compromisso geral de fundamento racional estratégico, como no modelo hobbesiano, mas consciente da necessidade de compartilhamento de normas e de uma vida em comum, diante do pertencimento à mesma territorialidade estatal, idioma e história, com a exclusão das controvérsias de natureza ética da agenda política do Estado, logo, trata-se de uma concepção minimalista acerca da justificação pública. Porém, a consagração de princípios do mútuo reconhecimento e de procedimentos discursivos não garantem a exclusão de argumentos de natureza ética no debate de questões políticas relevantes. A própria decisão de excluir tais controvérsias da seara política dever-se-ia constituir como resultado de um discurso político prático, além da possibilidade de não refletir problemas sofridos por minorias e questões tidas como pertencentes à tradicional esfera privada, embora tenham ganhado relevância e sejam reguladas publicamente. (FORST, 2002, p. 92).

Rainer Forst (2002, 93) argumenta que a proposta de Charles Larmore e Bruce Ackerman criam condições cognitivas contraditórias, pois o cidadão deve estar apto a retirar todas as suas posições éticas controversas e irreconciliáveis do discurso político, concomitantemente, o mesmo indivíduo não estaria apto para discutir sua posição à constituição de um compromisso equitativo obtido pelo consenso.

Larmore e Ackerman estendem a distinção teórica moral entre *ética* e *moral* para a distinção teórica política e social entre o *privado* e o *público* e, com isso, desconsideram, primeiro, a diferença entre questões de justificação universal estrita e de justificação universal limitada em favor do critério estrito [...] segundo, transformam os critérios procedimentais de boas razões nos discursos de justificação em critérios substantivos fundamentais (e a separação entre moral e ética) é transferida para a de normas legais e decisões políticas em geral, de modo que as questões éticas aparecem como ‘questões privadas’. [...] A defesa da ‘neutralidade’ da pessoa de direito leva a uma ‘neutralização’ dos discursos políticos entre os cidadãos. O pluralismo ético leva a um minimalismo político-jurídico em relação às questões de legitimação e integração política. (FORST, 2010, p. 121-122; 2002, p. 93, itálico no original).

A proposta rawlsiana direciona-se em sentido distinto, pois concebe um projeto

político para além da convivência tolerada, mas com o intuito de garantir uma legitimação baseada na justificação pública. O próprio consenso sobreposto e, em especial, o uso público da razão revelam o fortalecimento de uma concepção político-moral independente das doutrinas éticas existentes, a chamada *freestanding view*. A concepção política de justiça deve sustentar-se por si mesma, embora possa encontrar referências e compatibilidades com as doutrinas abrangentes e não seja derivada destas. Como o próprio pensador acredita, esta concepção política, como *freestanding view*, seria um módulo com capacidade de encaixar-se às diferentes doutrinas abrangentes de caráter razoável e, por consequência, obteria a conquista de seu apoio, porém sua formulação independe de tais doutrinas, de conhecê-las ou adotar parte delas, pois sustenta-se por si. (RAWLS, 2005, p. 12-13).

Por detrás da teoria contratual rawlsiana³⁷ e da investigação em relação à estabilidade social, apresentada em *A Theory of Justice*, como recorda Forst (2002, p. 94), haveria uma psicologia moral razoável (*reasonable moral psychology*), motivadora dos indivíduos a adotarem uma atuação cooperativa, dentro de uma sociedade justa, pressupondo uma convergência entre o que seria o bom subjetivamente e o justo na ordem moral. Porém, com o *Political Liberalism*, as investigações orientam-se estritamente na procura da unidade e da legitimidade política, distinguindo os níveis da fundamentação teórica, a partir do conceito de consenso sobreposto. Frente ao pluralismo, pretende tecer uma explicação garantidora, simultaneamente, de uma estabilidade superior à contida no modelo baseada no *modus vivendi* e não fulcrada na racionalidade estratégica, em que pese possa ser de menor grau se comparada à sociedade eticamente integrada.

Ou seja, pelo consenso sobreposto, em sua teoria política, vislumbra-se a aceitação de cunho normativo e não adepta ao mero arranjo estratégico, como observado em padrões de convivência de *modus vivendi*. A pretensão de razoabilidade adquire uma prioridade normativa em relação à pretensão de verdade das doutrinas éticas e, por consequência, encaminha as compreensões éticas ao âmbito do exame moral em prol da validade em termos do “razoável”. Isto é, a teoria moral independente ou *freestanding view* não se restringe enquanto a uma concepção abrangente, mas conduz a um dever em que o reconhecimento dos

³⁷ Para Rúrion Melo (2011, p. 40), o pensamento rawlsiano não pretende traçar tão somente o melhor modo de organização das instituições democráticas para viabilizar a estabilidade de uma sociedade em termos equitativos de cooperação, como observado com a teoria da justiça da equidade ao longo das obras do filósofo; porém almeja o estabelecimento de uma concepção política de justiça que seja mais aceitável se submetida, em uma sociedade caracterizada pelo extremo pluralismo, a um processo de justificação pública. Vale destacar que a estruturação dos princípios da justiça delineados por Rawls está balizada por dois critérios: a aceitabilidade racional e o reconhecimento público.

princípios se dê à medida em que possa conformar-se às distintas concepções éticas e refletir seu apoio nas mesmas, porém sem nenhuma relação de dependência. Logo, constitui-se enquanto uma concepção moral exigente e atrelada às virtudes da tolerância e cooperação. (FORST, 2002, p. 95-96)

Por sua vez, o uso público da razão expressa justamente a possibilidade de sustentação dos argumentos, publicamente e reciprocamente, reconhecidos, a permitir uma estabilidade frente à ordem plural. A perspectiva exclusivista traça o núcleo essencial desta cultura pública de justiça, todavia, não se pode negar as inevitáveis raízes dos valores políticos nas doutrinas abrangentes. Com uma reamoldação estrutural de seu pensamento, a razão pública inclusiva e, posteriormente, a constituição de uma visão ampla (*wide view*) de cultura política, permitiram o delineamento de uma proposta político-filosófica mais adequada ao pluralismo observado na ordem constitucional democrática.

A razão pública inclusiva, segundo James Boettcher (2005, p. 128), foi influenciada em algum grau por Lawrence Solum e caracteriza-se pela admissão de argumentos de cunho abrangente, em determinadas condições históricas e sócio-políticas, mesmo no fórum público, pois o cidadão pode encontrar em sua doutrina abrangente as bases de valores políticos de maneira a fortalecer ao próprio uso público da razão. Neste caso, o cidadão passa a respeitar ainda mais o ideal de razão pública e os valores pertencentes às concepções políticas as quais considera familiares, por identificar em suas concepções abrangentes esses valores compartilhados, encorajando-os, reciprocamente, a fim de reforçar a confiança mútua e pública. Porém, esta visão teria sido abandonada pelo próprio Rawls em prol de um prisma mais permissivo, no caso, a visão ampla de cultura política pública, cuja principal característica é o *proviso*, requerido, justamente, para a inserção de fundamentos decorrentes de doutrinas abrangentes, religiosas ou não, no processo de deliberação das decisões políticas. O *proviso*, ou cláusula de tradutibilidade, exige a tradução de seus argumentos em valores politicamente razoáveis.

A ‘visão ampla de cultura política pública’, com o acolhimento da cláusula de tradutibilidade, é mais propícia à manutenção do arcabouço inclusivo. Quando o *proviso* é aceito, os cidadãos e suas doutrinas ingressam ao debate político e reafirmam o compromisso democrático da manifestação e justificação pública, pois “o compromisso dos cidadãos com o ideal democrático da razão pública é fortalecido pelas razões certas” (RAWLS, 2004, p. 202). Afinal, as

[...] doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não-religiosas, podem ser introduzidas na discussão pública, contanto que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas – e não razões dadas unicamente por doutrinas abrangentes – para sustentar o que for que se diga que as doutrinas abrangentes introduzidas apoiam. (RAWLS, 2004, p. 200 – 201).

Na ótica de James Boettcher (2005, p. 129, tradução livre), o *proviso* deve ser entendido “no sentido de que todas as justificações políticas devam sempre incluir uma justificação dentro do domínio da razão pública”, em outros termos, mesmo o cidadão adepto a uma doutrina religiosa ou outra concepção não pública deve identificar um argumento suficiente à anuência dos concidadãos.

Por exemplo, se um indivíduo considera, por razões religiosas ou de outro condão não público, determinada posição inadequada, como a legalização do aborto, é seu dever identificar os argumentos suficientes para sustentar esta visão em termos públicos. Ele poderia argumentar a partir de previsões existente no ordenamento jurídico, como o direito à pensão alimentícia gravídica e o dever de tutela da integridade (física e moral) do feto e, baseando-se nestes preceitos, chegar à conclusão da qual existiriam indícios de seu enquadramento enquanto pessoa humana digna de igual tratamento e de tutela à vida. Poderia ainda alegar a inexistência de direito da mulher sobre o feto, pois a liberdade desta está restringida pela sua responsabilidade moral ao não tomar os devidos cuidados a evitar a gravidez³⁸, ou seja,

³⁸ Não se trata tão somente de não argumentar a partir premissas não aceitas pelo seu interlocutor, mas expor arranjos argumentativos para a sustentação de tais premissas e, quem sabe, o convencimento o concidadão a partir de valores políticos já consagrados. Por exemplo, para alguns a concepção é suficiente para caracterização do embrião como pessoa e também enquanto marco do início da vida, vedando a realização do aborto pela mulher. Para outros, o embrião não é pessoa e nem é dotado de vida propriamente dita (pelo menos nos primeiros meses), não se legitimando a imposição da continuidade da gravidez. Há total divergência de dois pressupostos, o início da vida e a condição de pessoa. Ambos os interlocutores, cada um pertencente a um posicionamento, pode encontrar fundamentos para amparar suas proposições. Porém, por detrás das duas construções, encontra-se o mesmo valor – a sacralidade ou intangibilidade da vida -, pois um considera como intangível a vida desde a concepção, ou seja, desde a sua potencialidade; a outra, por sua vez, considera como digna de proteção e intangível a vida em sua plenitude, no caso, da mulher. Logo, uma premissa seria comum aos dois posicionamentos, o dever de proteção da vida enquanto bem intangível. Ou seja, embora com conclusões diferentes, partem de uma mesma premissa. O processo argumentativo, nesta hipótese, não alcançará *a priori* o consenso na discussão do marco para a delimitação do início da vida ou da condição de pessoa do embrião, embora seja possível a identificação de referências no ordenamento jurídico para esta avaliação. A alternativa seria a análise de um terceiro componente comum as duas posições, ou seja, a busca de valores políticos presentes na Constituição e irradiados no ordenamento jurídico, independentemente da condição de pessoa ou do marco do início da vida. Neste caso, a ideia de responsabilidade poderia representar este terceiro elemento apartado. O ordenamento jurídico consagra a responsabilidade parental, não podendo o genitor, por exemplo, usurpar-se de seu dever de pagamento da pensão alimentícia (como, os alimentos gravídicos), sob a simples alegação de que não se trata de pessoa e da inexistência de vida. Por aplicação analógica, qual a exceção especial concedida a mulher a usurpar-se desta mesma responsabilidade? Haveria um valor especial a sua própria vontade? Poderia o genitor, na hipótese de uma gravidez indesejada, requerer judicialmente o aborto? Caso a genitora não consentisse com este aborto, deveria ser mantido a responsabilidade parental do genitor que é contrário a continuidade da gravidez? A definição de um conceito de responsabilidade parental coerente e íntegro, sistemicamente, seria vantajoso ao processo argumentativo e passível de igual consideração pelos cidadãos, independentemente das ideologias ou

despenderia um tratamento ao embrião como um sujeito com direitos de ordem negativa, no caso, de não ter sua integridade violada e enquanto uma restrição lateral às ações dos outros, aos moldes do libertarianismo de Robert Nozick.

Neste aspecto, Rawls passaria a distanciar-se de Audi, pois o cidadão poderia fazer uso de sua concepção religiosa com o simples objetivo de manifestar uma convicção sobre dada questão particular, embora tal fato não possua qualquer expressividade à órbita política e à estabilidade democrática, por não atender o proviso e não destinar a justificação de uma decisão política fundamental.

O ingresso do cidadão ao fórum público à deliberação de questões de justiça política e de caráter fundamental, mediante o uso público da razão, não impõe o abandono dos valores seculares ou religiosos estimados, mas delimita a aceitabilidade argumentativa, consciente do fato do pluralismo e do cunho razoável exigido pelos cidadãos. Os indivíduos não estão impedidos de utilizar argumentos oriundos da Bíblia ou de teorias seculares polêmicas, mas exige-se a oferta de argumentos dos quais a integralidade dos cidadãos razoáveis poderia anuir. Afinal, os valores políticos permitem a convergência ao acordo público em prol de uma concepção política comum (ARAÚJO, 2011, p. 95). A partir desta compreensão, estaria viabilizada a manutenção de uma justificação pública, sem oprimir os cidadãos e as doutrinas pertencentes.

Ao constituir um conceito político de pessoa política e ao afirmar a existência de uma faculdade moral atrelada a uma concepção particular de bem, Rawls (2005, p. 30-31) passa a enfrentar uma distinção quanto à identidade do cidadão, cuja relevância dar-se-á à compreensão de críticas posteriores. O conceito político de pessoa livre, dotada de faculdade moral, deve ser compreendido como o agente capaz de formular, rever e dedicar-se a concretização de determinada concepção de bem, seja por motivações razoáveis ou racionais, porém sem alterar a identidade pública.

Desta maneira, caso um indivíduo, pertencente à determinada doutrina religiosa, converta-se a outra religião ou deixe de professá-la, ele permanecerá o mesmo, no que tange as questões de justiça política, pois não há perda em sua identidade pública ou institucional ou, também, denominada por Rawls, como identidade para questões de direitos fundamentais (*identity as a matter of basic law*). Porém, esta não se confunde aos fins mais profundos patrocinados por um cidadão e constituidores de sua identidade não institucional ou moral

doutrinas abrangentes a que pertençam. Ou seja, permitiria uma nova conclusão para o mesmo problema, embora as proposições iniciais (conclusões provisórias) tenham sido divergentes com base em um mesmo valor (a intangibilidade da vida).

(*noninstitutional or moral identity*), pois os cidadãos possuem certos compromissos políticos e não políticos, afirmando valores dos quais gostariam de ver estampados nas instituições e nas políticas públicas, como também valores inerentes as suas vidas não públicas e em favor das associações às quais eles pertencem, incluindo a identidade religiosa. Para o filósofo norte-americano, o termo identidade refere-se àquela compreensão do indivíduo sobre si mesmo ou àquele tipo de pessoa que ele deseja ser (RAWLS, 2005, p. 30-31).

Em outros termos, serão mantidos inalterados os seus direitos, as suas garantias e obrigações, pois até mesmo seu direito de propriedade conservar-se-á, independentemente, do fato de o cidadão modificar ou revisar sua concepção de bem. Caso contrário, se as possibilidades de demandas se transformassem, à medida em que o indivíduo viesse a desvincular-se ou aproximar-se de determinada perspectiva de bem, como de uma filiação religiosa particular, seria constituída outra concepção política de pessoa, porém, certamente, dissonante da ideia de cidadania igual.

A explicação de Rawls é relevante por corroborar o entendimento do qual os direitos e a condição pública do indivíduo, em seu *status* de cidadão, permanecem inalterados, independentemente, das concepções abrangentes a que pertença ou venha futuramente adotar, algo inerente segundo uma perspectiva democrática e com instituições livres. Possivelmente, por concentrar-se no substrato político, o conceito de identidade na filosofia rawlsiana acaba por negligenciar em relação a outros aspectos, uma vez que o conceito de identidade é objeto, na atualidade, de inúmeras divergências e dependente de uma diversidade de percepções no seio social. Todavia, mesmo resgatando uma perspectiva básica de identidade, fica evidente alguns elementos olvidados por Rawls: (i) a relação entre identidade pública e identidade moral; (ii) a dimensão do pertencimento na identidade moral.

Embora a identidade para questões de direitos fundamentais e a identidade não institucional tenham aparentemente atividades autônomas e independentes, é inevitável a mútua influência entre ambas, afinal, os profundos compromissos morais e os valores adotados na ordem não institucional servem, em diferentes graus, como balizas à identidade pública. Esta, por sua vez, também pode interferir na manutenção ou continuidade, por exemplo, do indivíduo em determinada comunidade, instituição ou movimento, afinal, a adoção de respostas (antagônicas) no âmbito institucional frente aos valores destas comunidades acaba por corroer a relação de reconhecimento com seus integrantes. A adoção de uma identidade institucional, mesmo fulcrada em razões públicas, pode representar uma tensão no compartilhamento de valores não públicos no interior das organizações da cultura de fundo e até mesmo ocasionar condutas de isolamento e de repreensão entre seus

participantes (pelo desconhecimento dos fundamentos públicos justificadores da opção institucional do indivíduo).

A tensão existente entre a identidade institucional e a não pública, comumente, poderia levar à censura social por outros integrantes da mesma comunidade. Embora esta possa ser a consequência mais provável, a reprovação, na verdade, deveria ser substituída pelo respeito de seus pares, afinal, o cidadão que partilha de determinados valores em sua identidade não pública e decide conforme uma identidade institucional, baseada na postura reflexiva, fortalece as relações de tolerância e a continuidade do livre exercício das crenças da própria comunidade³⁹.

Identificadas as relações destas duas facetas da identidade traçada por Rawls, é preciso resgatar um outro elemento: o sentimento de pertencimento. Como destaca Michael Pollak (1992, p. 5, *italico no original*), a identidade é:

[..] o sentido da imagem de si, para si e para os outros. Isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros.

Nessa construção da identidade - e aí recorro à literatura da psicologia social, e, em parte, da psicanálise - há três elementos essenciais. Há a unidade física, ou seja, o sentimento de ter fronteiras físicas, no caso do copo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo; há a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; finalmente, há o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados. De tal modo isso é importante que, se houver forte ruptura desse sentimento de unidade ou de continuidade, podemos observar fenômenos patológicos. Podemos portanto dizer que *a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade*, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante

³⁹ Imagine uma autoridade pública, como um juiz, e que este seja integrante de uma comunidade que adote valores contrários a outros movimentos ou parcelas sociais, por exemplo, por não reconhecer como devido o status de igualdade em razão da cor da pele ou determinada orientação sexual e suas relações (como as homoafetivas). Quando determinada ação judicial é entregue a referida autoridade e este decide conforme valores políticos constitucionais, reprimendo condutas discriminatórias (por exemplo, a violência contra negros, índios, homossexuais) ou mesmo aplicando o direito em garantia a manutenção da integridade sistêmica do ordenamento (por exemplo, reconhecendo direitos decorrentes das relações homoafetivas ou mesmo declarando a constitucionalidade e aplicando políticas afirmativas, como de cotas, fundamentada na pluralidade, na tolerância e na não discriminação), certamente existirá uma tensão entre sua identidade pública e a identidade não institucional, inclusive, com impactos no modo em que outros integrantes de sua comunidade poderão reconhecê-lo (para alguns, tal autoridade agiu tão somente como lhe era devido, ou seja, no exercício de suas funções e em obediência à lei, para outros, agiu contraditoriamente, por dizer professar determinados valores e negá-los ao decidir de modo distinto). Todavia, a maturidade da autoridade ao ponderar e identificar os valores que regem sua vida, mas não são partilhados pelos outros cidadãos e pela comunidade política, e admite que não pode impô-los a outros pelo seu exercício institucional, é merecedor de apreço, afinal, atuou conforme seu dever cívico e mantenedor de um conceito de tolerância respeito.

do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

Logo, a identidade é muito mais que uma escolha, mas reflete, simultaneamente, a “imagem de si, para si e para os outros” (POLLAK, 1992, p. 5). Ralws, a princípio, parece fundamentar um conceito de identidade restrito na imagem de si e para si, ignorando os resultados sociais como tratados anteriormente. Logo, a identidade pública e a não institucional estão sujeitas, de alguma maneira, à condicionante do pertencimento social e à imagem própria percebida pelos outros em sociedade. Este componente passa despercebido em grande parte da construção rawlsiana, porém ao constituir uma visão ampla de cultura política pública e considerar expressões de raciocínios não públicos (declaração, a conjectura e o testemunho) o filósofo norte-americano passa a garantir uma harmonia e unidade da identidade do indivíduo no uso de sua cidadania, caso contrário, a própria estabilidade democrática estaria em risco diante de obstáculos à preservação da unidade da identidade.

O uso público da razão, amoldado ao exercício da cidadania democrática, não minimiza a importância do processo deliberativo público e não se apresenta como um instrumento capaz de fornecer respostas inequívocas e prontas às controvérsias políticas. Ao contrário, fomenta e fortalece uma concepção de justiça capaz de ordenar valores políticos em favor do exame de controvérsias imediatas. A exigência de justificação política e a apresentação de argumentos propensos ao aceite dos concidadãos não conduz a um caráter populista na ordem democrática, pois ela informa e educa o cidadão na busca por acordos advindos da identificação de justificativas, reciprocamente, consideradas razoáveis. À medida em que as pretensões e os argumentos alicerçam-se em razões não públicas, não há como considerá-los como adequados à resolução das controvérsias e na fixação de respostas relativas às questões fundamentais, pois seriam insuficientes ao apoio e à justificação política, porém, também, não acarretariam à necessária conclusão da irrelevância ou da insignificância política destes argumentos (BOETTCHER, 2005, p. 128). Isto é, os argumentos não públicos podem ser insuficientes à fundamentação de medidas ou decisões políticas, mas ainda podem conservar alguma intensidade de relevância política.

À medida que o indivíduo relaciona-se com outras concepções de justiça e de vida boa dos demais integrantes da sociedade (suas reivindicações e seus fundamentos para tal), ele passa a reconhecer quem são os concidadãos e viabiliza um distanciamento crítico acerca das próprias concepções e de seus julgamentos políticos, inclusive, quanto às pontualidades das quais, coletivamente, possam vir a discordar, além de tornar-se capaz de apreciar a

proposta de justiça oferecida pelo outro e reafirmar seu compromisso cívico de cooperação, tolerância e autocrítica. Enfatiza James Boettcher (2005, p. 131, *tradução livre*): “Bons cidadãos devem não só manter-se conscientes da diversidade religiosa, mas também fazer um esforço para compreenderem diferentes tradições religiosas e imaginarem como questões diferentes pode ser abordado a partir de dentro dessas tradições”⁴⁰.

Como ressaltado anteriormente, para Rawls (2000c, p. 147-148), a razão pública trata igualmente as razões religiosas e não religiosas, pois a partir de argumentos seculares, mesmo de cunho crítico, reflexivo, racional, público e inteligível, como em algumas doutrinas filosóficas ou morais, podem emergir fundamentos não compatíveis ao conteúdo da razão pública, por exemplo, ao estabelecer relações indignas ou degradantes, como a criminalização de relações homossexuais por excluí-los da ideia de bem humano ou outras questões inerentes a direitos civis, indubitavelmente, pertencentes a questões constitucionais essenciais.

A estabilidade da integração política advinda pelo uso público da razão é consubstanciada dentro de um regime democrático deliberativo, não sendo este compreendido como um aparato temporário para apaziguar as divergências, nem uma tolerância resistida até o momento em que uma doutrina possa estabelecer sua hegemonia e muito menos para sustentar a continuidade de um nível de influência de uma abordagem, religiosa ou secular, mas para garantir as liberdades e transformar a relação política em uma relação de amizade cívica. A partir de sua análise, Rawls (2000c, p. 152) argumenta que há duas concepções de tolerância: (i) puramente política, manifestada em relação a direitos e deveres e mantenedora da liberdade religiosa a partir de uma concepção política de justiça; e (ii) não puramente política, traçada a partir de concepções abrangentes que possam endossar uma concepção política de justiça.

Ao ingressar à seara pública e aceitar o proviso, o cidadão, a autoridade e os funcionários do governo reforçam seu compromisso democrático e o dever de civilidade sustentado pelas razões certas na constituição de uma relação duradoura. Para Rawls (2000c, p. 155-156), há formas de mencionar e expor as doutrinas abrangentes, embora não sejam modos de raciocínio público: a declaração (*declaration*), a conjectura (*conjecture*) e o testemunho (*witnessing*). Na primeira, cada um dos cidadãos declara a visão de sua doutrina abrangente, seja religiosa ou não, e não se espera a anuência dos outros, pois cada um demonstra o modo em que sua doutrina pode endossar determinada concepção política de

⁴⁰ Na versão original: “Good citizens should not only remain aware of religious diversity, but also make an effort to understand different religious traditions and imagine how various questions might be approached from within these traditions.” Cf. BOETTCHER, James. Public reason and religion. In: BROOKS, Thom; FREYENHAGEN, Fabian. **The legacy of John Rawls**. New York: Continuum, 2005, p. 131.

justiça, por exemplo, a partir de uma parábola o indivíduo pode prosseguir e dar conclusões de ordem pública e em consonância a valores políticos. Em outros termos, afirma-se a variedade de concepções abrangentes com potencialidades de endosso a uma concepção do politicamente razoável. Na segunda hipótese⁴¹, fulcrada na sinceridade e não na finalidade manipuladora, os cidadãos argumentam a partir do que consideram ser pertencente às doutrinas básicas dos outros cidadãos e evidenciam a possibilidade de anuência com base em razões públicas de determinada concepção política de justiça, sendo autênticos em indicar as intenções e proceder com o propósito de esclarecer as dúvidas e incompreensões dos concidadãos. No testemunho, o cidadão apresenta a sua visão abrangente para justificar o fundamento da sua dissidência com relação a uma decisão promulgada e legítima ou mesmo quanto às instituições e às políticas adotadas. Nesta última hipótese, requer-se um contexto politicamente bem-ordenado e de plena justiça, o cidadão orienta-se pelo uso público da razão, anui a obrigação de não violar a legislação em particular, porém manifesta sua discordância como uma demonstração de fé, não se confunde o testemunho com a desobediência civil⁴² e nem com a objeção de consciência.

⁴¹ Nas palavras de Rawls, pela conjecture, “[...] we argue from what we believe, or conjecture, are other people's basic doctrines, religious or secular, and try to show them that, despite what they might think, they can still endorse a reasonable political conception that can provide a basis for public reasons.” Cf. RAWLS, John. *The idea of public reason revisited*. In: _____. **The law of peoples**. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2000c.P. 156.

⁴² A desobediência civil não se confunde com a desobediência comum e com a objeção de consciência. A desobediência comum é um ato contrário a ordem jurídica vigente, devendo ser reprimida para o restabelecimento da integridade do ordenamento. A desobediência civil é caracteristicamente pública e fundamentada, pois traz justificativas para que tal ato seja considerado lícito e também tolerável pelas autoridades públicas, uma vez que almejam a mudança do ordenamento e a explicitação das injustiças existentes. Como destaca Bobbio, Matteucci e Pasquino (1998, p. 335): “[...] a Desobediência civil é um ato que tem em mira, em última instância, mudar o ordenamento, sendo, no final das contas, mais um ato inovador do que destruidor. [...] O principal argumento deles é o de que o dever (moral) de obedecer às leis existe na medida em que é respeitado pelo legislador o poder de produzir leis justas (conformes aos princípios de direito natural ou racional, aos princípios gerais do direito ou como se lhes queira chamar) e constitucionais (ou seja, conformes aos princípios básicos e às regras formais previstas pela Constituição). Entre cidadão e legislador haveria uma relação de reciprocidade: se é verdade que o legislador tem direito à obediência, também é verdade que o cidadão tem o direito de ser governado com sabedoria e com leis estabelecidas”. Logicamente, há que se lembrar que a desobediência civil, além de pública, continua a ser uma ação considerada ilegal, porém coletiva e sem o uso da violência. Como destaca Charles Feldhaus (2016, p. 349), a partir dos ensinamentos de John Rawls, o ato da desobediência civil é direcionado a casos bem limitados e de grave injustiça, não podendo ameaçar o ordenamento jurídico e sua manutenção como um todo e após o exaurimento das medidas legais disponíveis. Porém, há outras formas de manifestação da resistência distintas da desobediência civil, como a objeção de consciência, ocasião em que um sujeito age, em regra, individualmente e em razão de um preceito de sua consciência. Como esclarece Feldhaus (2016, p. 349), a diferenciação está existência de convicções de fé e também de ambições próprias, “[...] uma vez que a marca distintiva da desobediência civil, ao menos da concepção política liberal da mesma, consiste no apelo aos princípios constitucionais de um estado de direito democrático, os quais tem pretensão à imparcialidade e não se baseiam apenas em interesses individuais”. Logo, embora sejam formas do exercício do direito de resistência, possuem traços específicos. O testemunho, por sua vez, não representa uma forma de expressão do direito de resistência como na desobediência civil e na objeção de consciência, pois o sujeito continua a obedecer à lei, ou seja, sua conduta continua a cumprir a determinação legal, todavia, expõe sua discordância.

O uso público da razão, indubitavelmente, compreende um processo reflexivo dirigido e não mero raciocínio válido, porém formas de discurso como a declaração, a conjectura e o testemunho permitem que os cidadãos aprendam as implicações das perspectivas religiosas e abrangentes na ordem política, inclusive, tranquilizando uns aos outros, embora discordem de questões específicas de leis e outros atos coercitivos. (BOETTCHER, 2005, p. 131). Apesar de tais aberturas usufruídas pelas visões abrangentes ao fórum político, a visão ampla da cultura política pública possui um espaço bem demarcado, não sendo adequada sua aplicação no âmbito interno da vida institucional, por exemplo, das ordenações religiosas, caso contrário, explicitaria notória incompatibilidade com direitos como de liberdade de consciência ou de associação. Logicamente, tal inaplicabilidade não significa a tutela de ingerências religiosas ou de outras associações, pois a concepção política de justiça serve como meio de restrição as todas e quaisquer instituições. (RAWLS, 2000c, p. 158-159). A preocupação aqui tratada por Rawls é a conversão das liberdades no âmbito não público, como a vida e a dinâmica religiosa ou eclesiástica, sem ignorar a zona limítrofe entre o público e o não público, com especial interesse na manutenção e na garantia dos direitos fundamentais. Em outros termos, o papel das restrições às dinâmicas institucionais está diretamente relacionado à denominada incidência horizontal dos direitos fundamentais pela teoria contemporânea do direito constitucional.

3.3 FRAGILIDADES FRENTE À ORDEM DEMOCRÁTICA INCLUSIVA E SEUS LIMITES À RECONCILIAÇÃO

Apesar do projeto político-filosófico rawlsiano induzir a uma elaboração teórica, aparentemente, utópica, sua ideia de uso público da razão é comprometida com uma percepção realista, inclusive, disposta a refletir possíveis fragilidades e diferentes dimensões de seus limites de acordo com o cenário político e social da qual está inserido. Em *Political Liberalism*, o filósofo norte-americano identifica alguns supostos obstáculos ao uso público da razão, destaca-se: a existência de diversos valores políticos e suas distintas caracterizações, logo, o indivíduo poderia recorrer a diferentes argumentos políticos razoáveis e isto inviabilizaria a obtenção de única resposta condizente a casos controversos. Para Rawls, o ideal de razão pública não pode ser abandonado por tais dificuldades, até mesmo por não se exigir a aceitação de todos os cidadãos quanto aos mesmos princípios de justiça, mas o sincero apelo aos valores políticos que sejam razoáveis e, reciprocamente, aceitos (RAWLS, 2005, p. 240-241). Este primeiro embaraço ao uso público da razão pode estar diretamente relacionado ao que Ronald Dworkin, em *Justice for Hedgehogs* (2011), chama de

ambivalência argumentativa e os denominados conceitos interpretativos e será examinado posteriormente⁴³.

Em um segundo momento, o impasse direciona-se quanto ao grau de sinceridade e respeito à razão pública, em especial, quando doutrinas abrangentes parecem sustentar, de forma plena, valores políticos razoáveis. Rawls (2005, p. 241-242) estipula algumas condições ao cumprimento do devido respeito ao uso público da razão, no caso quando: (a) confere-se uma carga ao ideal de razão pública que, normalmente, não poderia ser atingido; (b) acredita-se na completude da razão pública para resolução de controvérsias fundamentais a partir da combinação e equilíbrio de valores políticos razoáveis; (c) acredita-se que as leis ou as políticas públicas fundamentam-se na combinação de tais valores. Logicamente, uma doutrina abrangente pode atender tais condições, porém a questão da justificação pública é mais complexa, exige o esforço do cidadão em explicar seus fundamentos em termos cognoscíveis e passíveis de igual aceite frente às diferentes compreensões pertencentes aos concidadãos. Este obstáculo está vinculado ao cumprimento do critério da reciprocidade e da força de justificação. No texto *Rawls and Law*, publicado também na obra *Justice in Robes*, Ronald Dworkin traz críticas particulares neste sentido, em específico, as dificuldades no atendimento do critério da reciprocidade com relação às inequívocas certezas pertencentes às doutrinas abrangentes e o embaraço em distinguir valores políticos e convicções morais abrangentes. Suas considerações revelam-se importantes, pois trazem à baila a problemática da ambivalência dos conceitos interpretativos, essenciais à compreensão do impasse político e jurídico acerca de questões fundamentais constitucionais e de justiça básica. Em outros termos, mesmo diante do afastamento rawlsiano das pretensões de verdade das doutrinas abrangentes, o discurso público pode ser trazido à esfera deliberativa com as inequívocas pretensões de correção decisória e validade normativa, o que colocaria em risco os próprios fundamentos da justificação pública.

As críticas pautam-se justamente na impossibilidade de os intérpretes jurídicos atuarem sem alicerçarem-se em suas convicções morais de cunho pessoal, pressupondo uma obrigação de imparcialidade, pois esta seria uma exigência impossível a ser cumprida. Logo, se a imparcialidade não pode ser concretizada, as exigências poderiam restringir-se, no máximo, à transparência, ou seja, à explicitação da afinidade ideológica constante em seu

⁴³ A diversidade de valores políticos e as distintas formas de caracterizá-los e talvez sua melhor interpretação esteja diretamente relacionada aos contextos das quais eles estão inseridos. Os conceitos interpretativos (*interpretive concepts*) são aqueles que podem ser identificados nas práticas sociais e tidos como consistentes, identificando-se algum valor ou desvalor, porém sem a definitiva concordância do seu exato caráter, como a ideia de democracia, igualdade, justiça, entre outras. Esta seria uma provável justificativa a imprecisão sofrida pelo uso público da razão e se torna mais evidente para a concretização de uma ordem plural inclusiva.

trabalho interpretativo, por exemplo, pelo magistrado na composição da decisão judicial. (MENDONÇA, 2014, p. 158). Esta dificuldade e a proposta de superação por Rawls é melhor detalhada no capítulo que se segue, diante das críticas do próprio Habermas às bases filosóficas rawlsianas.

As dificuldades aparentes incluem também o conflito entre a razão pública e algumas proposições sustentadas a partir de doutrinas abrangentes, especialmente, religiosas, exigindo-se do cidadão a renúncia de suas convicções. Tal alegação mostra-se equivocada, pois o uso público da razão não exige tal renúncia, mas o comprometimento à coerência e a busca dos valores políticos razoáveis (RAWLS, 2005, p. 244-245). A própria alteração de seu pensamento, em prol de uma visão ampla de cultura política pública, demonstra a maior abertura da esfera deliberativa ao pluralismo e contrária à marginalização e à renúncia das convicções abrangentes. Como destaca José Vicente Santos de Mendonça (2014, p. 165):

[...] o dever de respeito à razão pública aplica-se a contextos delimitados: cortes constitucionais, votação, certos foros públicos. A razão pública não faz respeito a todos os espaços da vida em sociedade, do contrário estaríamos diante, aí sim, de uma exigência de hipercorreção moral. Os cidadãos podem e devem continuar tendo e professando opiniões tiradas apenas e tão somente de doutrinas abrangentes razoáveis. Nos jornais, articulistas podem defender pontos de vista não universalizáveis, assim como advogados continuarão devendo defender os interesses de clientes de modos não necessariamente universalizáveis – deve, se utilizar dos melhores argumentos aptor a produzirem um estado de persuasão racional da autoridade aos quais eles se dirigam, e que não necessariamente são razões públicas. [...] Coisa diferente são os juízes, e, em especial, os juízes constitucionais, responsáveis pela fixação do conteúdo definitivo das disposições constitucionais. Esses, sim, devem estar comprometidos, em grau máximo, com a razão pública.

Porém, este óbice pode ser reavaliado a partir das reflexões críticas de Habermas, na obra *Entre Naturalismo e religião: estudos filosóficos*, por exemplo, quanto ao excessivo ônus argumentativo sofrido pelo religioso e o desestímulo participativo com a imposição da cláusula de tradutibilidade em foro individual. Logo, a crítica torna-se mais pontual e reflexiva quanto a elementos estruturais e internos da razão pública para viabilizar um aparato harmonioso a toda condução discursiva.

Posteriormente, com *The Idea of Public Reason Revisited*, o pensador dispôs-se a enfrentar novas alegações, como o caráter exageradamente restritivo do uso público da razão e a desnecessidade deste recurso em um regime constitucional adequadamente estabelecido. Dentro dessa controvérsia, é interessante relembrar a passagem da proposta rawlsiana de um viés inclusivo para uma visão ampla da razão pública, pois a primeira permitiria a defesa de

razões abrangentes conjuntamente às públicas, em situações excepcionais, em consequência do cenário ou do contexto vivente; a visão ampla é mais flexível, por sua vez, pois não restringe as proposições de bases abrangentes a contextos específicos, pois elas podem ser explicitadas sob a condição da apresentação, no devido tempo, também dos motivos de condão público sustentadores de tal perspectiva. José Vicente Santos de Mendonça (2014, p. 160-162) resgata esta crítica, especialmente tratada por David Reidy, sob o pretexto de que o uso público da razão poderia ser mais amplo, pois a compreensão rawlsiana seria incompleta e heterônoma, não permitindo a resolução de diversas questões, como os direitos dos animais e a tutela pela legislação ambiental.

No entanto, o uso público da razão não deve ser visto como instrumento pelo qual todas as questões sejam solucionadas, mas na qualidade de componente norteador e democrático dos mais relevantes assuntos da vida pública em direção a razões seguras e independentes de posições ideológicas particularizadas e etnocêntricas. Neste debate, é essencial considerar os argumentos de Habermas e de outros autores, como Paul J. Weithman, por permitir a reformulação da esfera pública informal e a compreensão de uma nova dimensão estatal e pré-institucional, balizada por uma consciência ‘pós-secular’.

Outras críticas⁴⁴ e dificuldades poderiam ser resgatadas, porém, escapariam aos objetivos da presente investigação. Mais do que isto, é importante identificar as limitações do uso público da razão. Em *Political Liberalism*, para o filósofo norte-americano, o adequado limite à razão pública depende das condições históricas e também sociais correntes. Em sociedades bem-ordenadas e com menor grau de animosidade entre as concepções abrangentes, ou seja, com maior proximidade das cosmovisões e uma relação de amizade cívica fortalecida, é provável a suficiência da razão pública exclusivista, pois os cidadãos não terão interesse em introduzir argumentos de outra natureza, exceto os de âmbito público, para fundamentação da política ordinária.

Em um segundo cenário, composto por uma sociedade mais ou menos bem ordenada, na qual existam graves conflitos na aplicação de princípios de justiça e maior desconfiança quanto ao compromisso fundamental com os valores políticos, observar-se-á um contexto propenso a levar os líderes das distintas concepções abrangentes a professarem suas verdades

⁴⁴ Críticas como a postura contraditória e tendenciosa da razão pública, pois seu núcleo estaria posicionado em acordo a prevalência de concepções liberais, sendo partidário de uma perspectiva contestável da própria ideia de autonomia individual. Logo, fixaria antecipadamente o resultado do processo deliberativo público e favorável a posição liberal. Porém, deve-se considerar que não se trata de compor decisões, mas estruturar um tipo de gramática ao discurso político (“*kind of grammar*” for *political discourse*). Cf. OTTER, Ronald C. Den. **Judicial Review in an Age of Moral Pluralism**. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 211; MENDONÇA, José Vicente Santos de. **Direito Constitucional Econômico: a intervenção do estado na economia à luz da razão pública e do pragmatismo**. Belo Horizonte: Fórum, 2014, p. 161 – 167.

em consonância a determinados valores políticos. Em uma terceira conjuntura marcada por profundas divisões quanto aos elementos constitucionais fundamentais e por uma sociedade que não se encontra bem ordenada, haveria um ambiente mais apropriado à visão inclusiva. Em resumo, em tempos melhores, a razão exclusiva seria a base suficiente ao processo deliberativo público, porém em tempos nada favoráveis, a razão pública inclusiva passa a ganhar maior espaço e imprescindibilidade.

Porém, as limitações ainda podem estar relacionadas à dinâmica e ao exercício argumentativo alicerçado na razão pública. No caso, José Vicente Santos de Mendonça (2014, p. 169-170) faz a divisão em limites: fáticos e psicológicos. O primeiro está relacionado às insuficiências fático-cognitivas, pois a tese aceita, em determinada época, pode vir a ser rejeitada e substituída de acordo com o tempo, o espaço e a factibilidade de novos paradigmas. A afirmação científica, guiada em um método consistente, de caráter majoritário e sujeito às reflexões e às autocorreções da ciência parece ser o melhor viés à argumentação e à justificação pública, todavia, com a prática da cautela necessária diante das posições ideológicas, muitas vezes, apresentadas com aspectos de cientificidade, para que não se coloque em ameaça a possibilidade de um consenso estável para a melhor interpretação do conteúdo dos elementos constitucionais essenciais e também condizentes à justiça básica. Por seu turno, os limites psicológicos tornam patentes os riscos do autoengano e da supervalorização das próprias razões em detrimento dos outros, sob o disfarce do uso público da razão, caso ignore-se duas pressuposições de categoria psicológica: (i) a crença de que os melhores argumentos cultivados por si são padrões universalizáveis da aceitabilidade racional e sempre estão em conformidade à razão pública; (ii) a tendente avaliação no sentido de que as acomodações e os redimensionamentos praticados por si e com os próprios argumentos originais são maiores se comparados aos praticados pelos concidadãos, o que reduz a predisposição em alterar seus fundamentos e argumentos em prol de uma visão mais íntima ao ideal de razão pública. Talvez, para superar tais predisposições, seria necessário o robustecer da consciência e do reconhecimento do próprio erro e da disposição em assumir novas posições, que para Audi seria caracterizada pela adoção da humildade pelo cidadão.

4 O REGASTE HABERMASIANO ACERCA DO PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO, O ESTADO LAICO E A ATUAÇÃO PARTICIPATIVA DO RELIGIOSO NA ESFERA PÚBLICA

A investigação acerca do espaço participativo do religioso e sua relevância ao processo deliberativo político público não se restringiu, na contemporaneidade, aos estudos filosóficos de John Rawls, mas foi objeto de outros pensadores como Paul Weithman, Nicholas Wolterstorff e, em especial, do filósofo alemão Jürgen Habermas⁴⁵. O fenômeno da religiosidade já havia sido tratado, incidentalmente, ao longo da produção filosófica habermasiana⁴⁶, porém ganhou maior expressividade em seus textos mais recentes. Em sua obra intitulada *Entre Naturalismo e religião: estudos filosóficos*⁴⁷, Habermas dedica parte de sua argumentação para avaliação e redimensionamento do projeto político-filosófico da razão pública rawlsiana, dialoga com outros pensadores e constitui uma perspectiva pós-secular e distante do secularismo marginalizador, tradicionalmente, defendido.

Diante da amplitude de produções publicadas por Habermas e da variedade de temas abordados pelo autor, optou-se por razões metodológicas retomar os textos de maior relevância a compreensão do fenômeno da religiosidade, da secularização e do convívio entre religiosos e seculares, incluindo-se o texto *Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?*⁴⁸ e *O que se entende por uma "sociedade pós-secular"?*⁴⁹.

Assim, o presente capítulo almeja examinar o olhar habermasiano sobre a problemática investigada, suas críticas ao uso público da razão de Rawls e a alternativa

⁴⁵ Antes de prosseguir quanto as investigações do tema proposto, é interessante ressaltar que as interlocuções entre Rawls e Habermas já haviam ocorrido em outros momentos acerca das bases teóricas adotadas pelos autores, antes mesmo das questões pertinentes à religiosidade. Em seu texto *Reconciliation through the Public Use of Reason*, Habermas já havia apresentado críticas a filosofia rawlsiana, por exemplo, a inaptidão do arranjo hipotético da posição original para garantir condições a uma avaliação e escolha imparcial dos princípios de justiça (em sentido deontológico), a primazia dos 'direitos dos modernos' em detrimento aos 'direitos dos antigos', entre outras. A presente pesquisa não investigará este debate, por transcender a temática proposta. Todavia, cumpre ressaltar uma observação de Catherine Audard (2005, p. 111): a concepção democrática de Habermas e de Rawls constitui um ideal de vida ética e tem por objetivo de concretizar o potencial de cada indivíduo em uma conjuntura de segurança e dignidade.

⁴⁶ Como destaca Luiz Bernardo Leite Araujo (2009a, p. 229), a partir das reflexões de Austin Harrington, a temática da religião e também da teologia pode ser caracterizada em distintos aspectos, de acordo com o período: entre os anos 60 e 70, a produção do pensador alemão aduz um cunho marxista de crítica à ideologia; em um segundo período, nos anos de 80 e 90, embasa-se no pensamento durkheimiano a respeito do sagrado, da coesão social (nas sociedades tradicionais e modernas; e o terceiro momento após a passagem do milênio, com um "dramático auto-distanciamento de sua perspectiva secularista anterior"

⁴⁷ Publicado originalmente com o nome *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze* em 2005.

⁴⁸ O texto foi nominado no original, em alemão, como *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* e publicado na obra *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, em 2005.

⁴⁹ Na presente pesquisa, utilizou-se a versão em inglês intitulada *What is Meant by a 'Post-Secular Society'?*, porém o original foi publicado em alemão, na obra *Ach, Europa: Kleine Politische Schriften XI*, em 2008.

proposta pelo filósofo alemão. Para isto, inicialmente, é averiguada o problema de eventual dependência a fundamentos pré-políticos pelo Estado e o processo de racionalização das sociedades modernos. Em seguida, são apresentados fundamentos da legitimação política democrática e a esfera pública. Posteriormente, explora-se as objeções habermasianas, corroboradas por Paul Weithman, acerca da visão de Rawls e apresenta-se a alternativa pós-secular do pensador alemão.

4.1 OS FUNDAMENTOS PRÉ-POLÍTICOS DO ESTADO, A LEGITIMAÇÃO POLÍTICA E A INTEGRAÇÃO SOCIAL

Para Habermas (1998), em *A inclusão do outro*⁵⁰, as doutrinas de cunho religioso forneciam, em bases epistêmicas, ao tratar da criação e salvação, razões ao reconhecimento das autoridades divinas como razoáveis ou detentoras da verdade, ou seja, sem a caracterização de mandamentos provenientes de uma autoridade cega. Porém, a razão passa a permitir um processo de transferência da objetividade quanto à natureza e da histórica da salvação para o “subjektivamente razoável” (*“subjectively rational”*), pois os julgamentos e também os atos morais, que, anteriormente, estavam alicerçados nas bases da história da salvação, puderam ser reconstruídos no jogo moral da linguagem a partir da vontade e das compreensões de seus participantes, pois a validação dos fundamentos religiosos perde força e não garante a unidade como nas sociedades primitivas (1998, p. 12).

A contar da perda da justificação, seja de cunho soteriológico ou ontológico, antes usufruída pela autoridade epistêmica dos mandamentos divinos, a ética discursiva, como Habermas (1998, p. 34) reconhece, assume o ônus de não preservar todo o conteúdo moral inerente às instituições religiosas e nem ao realismo de validação fulcrado nas próprias normas morais. A linguagem surge como elemento unificador e procede-se um deslocamento aos pressupostos intersubjetivos.

Ao resgatar-se a problemática dos pressupostos normativos do Estado secularizado e a pertinência de fundamentos pré-políticos em sua manutenção, Habermas retoma a inquietação já vivenciada por Ernst Wolfgang Böckenforde, em meados dos anos 60, afinal, é imperioso compreender as possibilidades de o Estado Democrático Liberal manter e conservar as condições normativas de sua existência, ou seja, se haveria uma relação de dependência com tradições éticas, ideologicamente ou não religiosas, em sua sustentação (HABERMAS, 2006). Autores do positivismo alemão, como Laband, Jellinek e Carl Schmitt, deixam espaço

⁵⁰ Originalmente publicado em alemão com o nome *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, em 1996.

para a justificação de uma substância moral ajurídica do Estado (HABERMAS, 2006) e o legado deixado por Böckenforde conduz a uma leitura pela qual a ordem constitucional positivista careceria de bases de validade da religião ou outro “poder alicerçador”, ou seja, a ordem jurídica não estaria apta a se autolegitimar por processos jurídicos sem assentar-se nas convicções morais e mesmo pré-políticas pertencentes às comunidades religiosas ou nacionais (2006, p. 32). Porém, pela compreensão habermasiana, não haveria possibilidade de defesa desta visão a partir do projeto democrático, pois a constituição não é a domesticação de um poder pertencente a um Estado pré-existente, ao contrário, ela só passa a existir na medida em que é produzido pelo poder constituinte e outorgada pelos cidadãos a si mesmos e perpassa o poder político em sua completude, de maneira a juridicizá-lo até seu cerne (2006, p. 30). Logo, seguindo a influência do republicanismo kantiano, os fundamentos do Estado passam a ser de ordem normativa, porém de cunho pós-metafísico e não religioso.

Habermas (2007, p. 29-30) admite que a teologia cristã medieval, em especial, da escolástica espanhola tardia, integra o processo genealógico dos direitos humanos, contudo, sua teoria do direito racional prescinde das pressuposições de caráter cosmológico ou da história da salvação, pois as fontes profanas desenvolvidas pela filosofia, nos séculos XVII e XVIII, são o sustentáculo de legitimação do poder estatal ideologicamente neutro. Em complemento, para o pensador, não haveria qualquer obstáculo, mesmo pela perspectiva do catolicismo, ao embasamento autônomo da moral e do direito.

Neste sentido, haveria um acerto cognitivo de argumentos para a autolegitimação da constituição de um Estado Constitucional e independente de bases pré-políticas, das tradições éticas e metafísicas. O pressuposto normativo da ordem democrática afirma o cidadão como autor de direitos dos quais também é destinatário, ou seja, ultrapassa-se a obediência legal e reconhece os cidadãos como colegisladores por meio do exercício de direitos de comunicação e de participação (2007, p. 34). Logicamente, demanda-se uma forma especial de motivação e atuação dos cidadãos, se confrontado ao modelo que os trata como meros destinatários do direito, pois há um maior dispêndio motivacional se cotejado com a atuação legal procedente da coação, uma vez que o indivíduo atua pelo interesse próprio e também com vistas ao bem comum esperado. Não se nega que a atuação dos concidadãos alimenta-se de bases “pré-políticas” e a formação de sua opinião esteja nutrida de projetos éticos e visões culturais de vida, porém isso não significa que o Estado Democrático não esteja apto a renovar seus pressupostos motivacionais por si mesmo, pois não garante apenas liberdade de natureza negativa, mas também incentiva as liberdades comunicativas de participação do cidadão no processo deliberativo público de relevância a todos.

[...] nas controvérsias atuais em torno da reforma do Estado de bem-estar social, da política de imigração, da guerra do Iraque ou da abolição do serviço militar obrigatório, não estão em jogo apenas questões políticas isoladas, sempre se trata também da interpretação controversa de princípios constitucionais em implicitamente, da maneira como pretendemos ver-nos à luz da diversidade de nossos modos de vida cultural, de nossas visões de mundo e convicções religiosas como cidadãos da Alemanha e como europeus. (HABERMAS, 2007c, p. 36 - 37).

Um Estado de Direito, porém não democrático, poderia resultar na perspectiva de Böckenforde, na compreensão da existência de um Estado para a garantia da liberdade individual e que necessita de um vínculo unificador anterior à própria defesa de liberdade, em fundamentos pré-políticos para sua sustentação. Com o regime democrático, o procedimento deliberativo passa a garantir tal elo em meio à diversidade de concepções de vida boa (HABERMAS, 2006, p. 36). Como observado no passado, o idioma comum, a religiosidade compartilhada e a constante renovação da consciência nacional permitiram o surgimento de uma solidariedade altamente abstrata, porém é a consciência da conquista pelas bases constitucionais que evidencia os vínculos patrióticos-constitucionais que se formam e renovam-se em meio à política⁵¹, assimilando não só o conteúdo abstrato dos princípios da constituição, mas de modo concreto pelo contexto histórico nacional vivenciado.

Convicções morais e o consenso mundial em forma de indignação moral sobre as violações massivas de direitos humanos levariam tão somente à formação de uma integração muito tênue dos membros de uma sociedade mundial praticamente constituída (se é que essa existirá um dia). 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. (HABERMAS, 2007c, p. 38-39).

⁵¹ Como explica Aylton Barbieri Durão (2009, p. 120), baseado no pensamento habermasiano, o sistema político passa a ser o responsável pela definição de objetivos e metas que superam as capacidades isoladas dos indivíduos (cidadãos) e sua implementação é viabilizada por meio da estrutura política que combine “os esforços em grupo” e tem à disposição a violência ratificada institucionalmente. O sistema jurídico, por sua vez, como salienta o autor, exerce uma função de coordenação e também à resolução de conflitos entre os cidadãos, ou seja, “dispõe da capacidade de coagir os arbítrios privados”. Logo, são funções recíprocas, pois enquanto as normas jurídicas passam a ser dotadas de potencial coativo, o direito “deve emprestar sua própria legitimidade para as decisões políticas” (DURÃO, 2009, p. 119). Provavelmente, por este motivo, as discussões políticas acabam por conduzir e referenciar-se em questões de interesse do próprio direito. Embora seja uma relação mútua, não se pode admitir a proeminência de um sobre o outro, afinal, a primazia do poder político conduziria ao “simples exercício arbitrário do poder” e, em contraposição, a precedência da ordem normativa legaria a instituições com capacidades de “autolegislação democrática dos próprios cidadãos” (DURÃO, 2009, p. 122-123). Por este motivo, como se observará mais a diante, as relações políticas e as obrigações jurídicas tornam-se ainda mais complexas frente à pluralidade de cosmovisões de vida boa no cenário democrático. Cf. DURÃO, Aylton Barbieri. Habermas: os fundamentos do estado democrático de direito. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 32(1): 119-137, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v32n1/08.pdf>>. Acesso em: 03 mar. 2016.

Embora existam interpretações, totalmente, distintas e aparentemente caracterizam-se como verdadeiras antípodas dentro do pensamento habermasiano, o filósofo alemão manifesta o tênue e frágil limite do tratamento da temática da secularização, pois a sociedade liberal⁵² depende diretamente da solidariedade de seus cidadãos, sendo que esta pode esgotar-se caso o direcionamento da secularização “saia dos trilhos”, por outro lado, não se descarta o diagnóstico de que defensores cultos da religião também tirem proveito, como uma espécie de “mais valia”, de tal fenômeno e conclusão (HABERMAS, 2006). Em outros termos, quando o pensador demonstra especial preocupação com os extremos provenientes das diferentes abordagens e respostas ao fenômeno da secularização da esfera pública na ordem liberal, pois as relações de solidariedade são inerentes ao processo de legitimação e motivação normativa e, por consequência, esvaziar-se-ia em um processo de secularização extremado e marginalizador do exercício da religiosidade, no entanto, tal assentimento não permite a defesa do uso dos fundamentos religiosos para a garantia do seu máximo ganho.

Para o pensador alemão, desde a passagem à década de 90, as comunidades religiosas têm adquirido uma relevância política. No caso do Oriente Médio, Sudeste da Ásia e até mesmo no subcontinente da Ásia, tem-se verificado um fundamentalismo inserido em meio a conflitos étnicos e nacionais que são denominados pelo pensador como “uma espécie de incubadora de unidades descentralizadas de um terrorismo que opera a um nível global” (HABERMAS, 2007a, p. 129). Em muitos países, como Irã, Afeganistão e Iraque, há uma aproximação substancial da ordem jurídica a concepções religiosas de vida. Em outras regiões do mundo, o cenário fundamentalista pode ser compreendido como um efeito da violenta colonização e descolonização mal realizada a longo prazo, inclusive, diante da modernização de cunho capitalista e de ordem externa que gerou inseguranças sociais e mesmo rejeições culturais. (HABERMAS, 2007a, p. 130).

Segundo Habermas (2007a, p. 131), a relevância das religiões no cenário político cresceu de uma maneira geral pelo mundo e, especificamente, a Europa tem dado continuidade aos caminhos já trilhados desde os fenômenos revolucionários do final do século XVIII, com a progressiva eliminação da pena de morte, a inadmissão da tortura, o reconhecimento de direitos a casais do mesmo sexo, entre outras, o que expressa um processo de racionalização distinto e particularizado com relação ao restante do Ocidente. Historicamente, a prescrição do primeiro asserto da *First Amendment* e a consagração da liberdade recíproca pelo art. 16 da *Bill of Rights* (1776) já expressavam uma concepção

⁵² Aqui se pressupõe um consenso de fundo que supera o mero *modus vivendi* e, no caso habermasiano, tem o predomínio dos traços formais e limites procedimentais da disposição democrática.

positiva de liberdade, pois não se restringia a mera tutela dos cidadãos contra a coerção em prol de determinadas proposições de fé, ao contrário, garantia a prática das doutrinas de fé sem restrições. Porém, para adentrar-se adequadamente a investigação deste fenômeno é preciso apreender componentes anteriores, como o processo de racionalização e o afloramento estrutural das sociedades modernas.

4.1.1 O Processo de Racionalização e as Sociedades Modernas

O pensamento weberiano⁵³ é resgatado por Habermas para o desenvolvimento de sua teoria acerca da modernidade, em específico, acerca do processo de racionalização, porém “Weber (e, seguindo-o, Tenbruck) não distingue suficientemente entre a problemática *substantiva* que orienta racionalização e as *estruturas* de consciência que resultam da racionalização ética de visões de mundo”⁵⁴ (HABERMAS, 1984, p. 1960). Para Araujo (2010, p. 19), com esta consideração, Habermas procede a diferenciação “entre a dinâmica e a lógica da evolução social, entre os fatores externos e os fatores internos da evolução das imagens de mundo” e complementa:

Em Weber, para dizê-lo de maneira caricatural, um processo ‘negativo’ (as teses sobre a *Sinnverlust*, perda de sentido, e a *Freiheitsverlust*, perda de liberdade) desdobra-se de um processo ‘positivo’ de racionalização o ascetismo protestante intramundano, a dissolução do pensamento mágico, a diferenciação das esferas de valor etc.). (ARAUJO, 2010, p. 20).

Por este fio condutor, tem-se em vista o surgimento da modernidade e as características particulares do racionalismo ocidental. Porém surge a dúvida, afinal, o que seria este processo de racionalização? Como destaca Araujo (2010, p. 22-23, itálico no original): “a racionalização é um fenômeno referente ao conjunto de elementos constitutivos de uma sociedade e a via ocidental da racionalização representa, do ponto de vista *formal*, a via universal do referido processo”.⁵⁵

⁵³ Embora Weber seja um dos interlocutores utilizados por Habermas no desenvolvimento de sua teoria, é interessante ressaltar que diversas obras weberianas foram editadas e publicadas após sua morte, motivo pelo qual apresenta-se, muitas vezes, fragmentada e traga consigo problemas à interpretação.

⁵⁴ Nas estritas palavras do autor: “Weber (and, following him, Tenbruck) does not distinguish sufficiently between the substantive problematic that guides rationalization and the structures of consciousness that result from the ethical rationalization of worldviews.” Cf. HABERMAS, Jürgen. **The theory of communicative action: reason and the rationalization of society.** Vol. 1. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 196.

⁵⁵ Como ressalta ainda Araujo (2010, p. 23), para Habermas, Weber traria elementos que o situaria entre o universalismo e o relativismo.

Rainer Rochlitz (2005, p. 24-25) faz um interessante comparativo entre o processo de racionalização no pensamento de Weber e Habermas. Para Max Weber, este processo é paradoxal, pois ao mesmo tempo que abjuga as ‘esferas de valores’ dos laços das tradições religiosas, as sujeita a uma perspectiva de racionalização segundo meios e fins, ou seja, priva-as da própria linguagem e arruína os recursos semânticos e os substratos favoráveis à liberdade individual. Isto é, um processo letal às pretensões iluministas. Por outro lado, na perspectiva habermasiana, apenas converte-se em um processo paradoxal e até mesmo patogênico à medida que a racionalidade estratégica invade e passa a colonizar espaços do “mundo vivido nos quais a cultura, a socialização e a integração social pelas normas devem desenvolver-se protegidas contra os mecanismos sistêmicos da comercialização e da burocratização”. Ainda esclarece o autor:

A ‘racionalização’, ocasiona aqui uma especialização do tratamento dos problemas segundo as esferas envolvidas, cognitiva, normativa ou expressiva; dito em outros termos, segundo se trate de questões de verdade, de normas e de atitudes subjetivas ou de avaliações.

A racionalização sistêmica consiste, ao contrário, em submeter aos mecanismos do mercado ou ao tratamento burocrático operações que, até então, foram objeto de negociações caso a caso entre indivíduos. Não se trata, aqui, de especificar problemas segundo seu tipo de racionalidade (cognitiva, normativa ou avaliadora), mas sim de reduzir a complexidade dos problemas rotineiros que parecem passíveis de simplificação sem que haja perda (Rochlitz, 2005, p. 24)

Como observar-se-á mais adiante, a racionalização representou o dimensionamento das estruturas da sociedade moderna, em especial, pela ausência de pressupostos hegemônicos da religião à manutenção de sua atuação integradora e domesticados das diferentes esferas sociais, seja a política, a econômica, a cultural, a estética e a intelectual. Para Weber (1982, p. 390), existe uma relação de tensão dinâmica entre qualquer espécie de “comportamento consciente-racional”, orientado pelas próprias normas, e a ética religiosa, da tradição mística cristã. Nas palavras do sociólogo alemão, “a religião da fraternidade sempre se chocou com as ordens e valores deste mundo, e quanto mais coerentes suas exigências foram levadas à prática, tanto mais agudo foi o choque” (WEBER, 1982, p. 379).

Assim, o conteúdo das expressões do racionalismo ocidental pode ser entendido, sucintamente com: (i) a racionalização da sociedade: com os núcleos organizadores da

economia capitalista⁵⁶ e do Estado moderno⁵⁷ (incluindo neste o arranjo burocrático e o direito); (ii) a racionalização cultural: com o desprendimento de esfera de valores em relação à doutrina religiosa e à adoção de proposições autorreferenciais no âmbito da ciência, da moral e da arte⁵⁸; (iii) a racionalização do sistema de personalidade e dos elementos motivacionais da conduta (um agir racional em razão de valores ou a fins). (ARAUJO, 2010, p, 24-30).

Neste cenário, é crucial momento da racionalização para a separação das esferas do direito e da moral. Como destaca Araujo (2010, p. 26-27), a moral estava, a princípio, imersa “no seio das imagens de mundo” e pouco a pouco passa a ser governada por juízos principiológicos e adquire uma faceta universal, ou seja, faz-se autônoma e secularizada. O mesmo acontece com o campo jurídico, o qual se direciona ao “direito formal moderno”. E,

⁵⁶ Diferentemente do passado, em que era “possível regulamentar eticamente as relações pessoais entre senhor e escravo” (WEBER, 1982, p. 380), a economia racional passa a ser organizada funcionalmente e norteadada por preços monetários e de acordo com a disputa de interesse dos indivíduos no mercado, com aferições dos preços pelo dinheiro, sendo este um “o elemento mais abstrato e ‘impessoal’ que existe na vida humana” (WEBER, 1982, p. 379). Para o sociólogo alemão, foram as religiões protestantes que possibilitaram um novo sentido na tensão entre religião e esfera econômica. Nas palavras de Weber (1982, p. 381): “Como uma religião de virtuosos, o puritanismo renunciou ao universalismo do amor, e rotinizou racionalmente todo o trabalho neste mundo, como sendo um serviço à vontade de Deus e um a comprovação do estado de graça. A vontade de Deus, em seu sentido último, era incompreensível, e não obstante era a única vontade positiva que podia ser conhecida. Sob este aspecto, o puritanismo aceitou a rotinização do cosmos econômico, que, como a totalidade do mundo, desvalorizou como coisa da criatura e imperfeita. Esse estado de coisas parecia ordenado por Deus, e como material e dado para o cumprimento do dever de cada qual. Em última análise, isto significava em princípio a renúncia à salvação como meta alcançável pelo homem, ou seja, por todos. Significava a renúncia à salvação em favor da graça sem base e apenas particularizada, sempre. Na verdade, esse ponto de vista da não-fraternidade já não era um a autêntica “religião da salvação”, a qual pode exagerar a fraternidade até o auge do acosmismo do amor do místico”. Cf. WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Organização e introdução de H. H. Gerth e C. Wright Mills. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.

⁵⁷ Para Weber, a finalidade plena do Estado é tutelar e alterar a forma de divisão, interna e externamente, do poder. Afinal, “É absolutamente essencial para qualquer associação política recorrer à violência bruta dos meios coercitivos frente aos inimigos externos, bem como aos inimigos internos. Somente esse recurso mesmo à violência é que constitui uma associação política em nossa terminologia. O Estado é uma associação que pretende o monopólio do uso legítimo da violência, e não pode ser definido de outra forma.” Cf. WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Organização e introdução de H. H. Gerth e C. Wright Mills. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982, p. 383.

⁵⁸ Para Weber (1982, p. 390), a religião sempre foi fonte inspiradora e inesgotável de possibilidades e produção artística e, simultaneamente, “de esterilização pela tradição”. Em suas palavras: “O desenvolvimento do intelectualismo e da racionalização da vida modifica essa situação. Nessas condições, a arte torna-se um cosmo de valores independentes, percebidos de forma cada vez mais consciente, que existem por si mesmos. A arte assume a função de um a salvação neste mundo, não importa como isto possa ser interpretado. Proporciona um a salvação das rotinas da vida cotidiana, e especialmente das crescentes pressões do racionalismo teórico e prático. Com essa pretensão a uma função redentora, a arte começa a competir diretamente com a religião salvadora. Toda ética religiosa racional deve voltar-se contra essa salvação interior-mundana, irracional.” Cf. WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Organização e introdução de H. H. Gerth e C. Wright Mills. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.

ainda, complementa o autor: “A racionalização do direito e da moral⁵⁹, segundo Weber, tem seu impulso no seio dos sistemas religiosos de interpretação, dentro dos quais ressalta-se a grande importância da mensagem religiosa da redenção nos profetas de Israel” (ARAÚJO, 2010, p. 27).

Na perspectiva habermasiana, a linguagem e o processo argumentativo racional pode, paulatinamente, assumir o papel desempenhado pela religião em favor da integração social. Vale lembrar que a teoria da ação de Habermas, a partir daí desenvolvida, distingue-se e passa a sustentar-se em pressupostos da filosofia da linguagem, ou seja, uma perspectiva dialógica e de interação social. Por tudo isso, “Habermas relaciona [...] as religiões de redenção com a dimensão *ética* da racionalização e as imagens cosmológico-metafísicas de mundo com a dimensão *cognitiva*” (ARAÚJO, 2010, p. 41).

Em entrevista concedida a Eduardo Mendieta, o pensador alemão enfatiza e sintetiza elementos quanto à racionalização. Para Habermas (2001, p. 183-184), a modernização cultural ocorrida no Ocidente, porém não social, pode ser entendida e explicada a partir de motivos da tradição judaico-cristã. A própria consciência moderna acerca do direito abstrato, da ciência e da arte autônoma, estabelecidas inerentemente ao núcleo profano, não poderiam se desenvolver sem o formato organizacional do cristianismo helenizado e também da Igreja Romana, por exemplo, sem o aparato das universidades, dos mosteiros, dos conventos e das catedrais. Para ele, tal influência destas tradições religiosas tem reflexos quanto às estruturas mentais, pois a ideia Deus criador e salvador, distintamente, das construções mitológicas, trazia um significado pelo qual o espírito finito seria capaz de transcender e superar tudo o que é intramundano, porém somente com a passagem à modernidade que o sujeito cognoscente e capaz de manifestar juízos morais pode apropriar-se do “ponto de vista de Deus” e empreender importantes idealizações. Dentro destas idealizações, torna-se importante resgatar as estritas e sintéticas palavras do pensador:

⁵⁹ A relação entre moral e direito é relativamente problemática no pensamento de Habermas, mas predominantemente marcada por um caráter de complementariedade. Todavia, é interessante saber as distintas relações observadas em sua produção, como bem destaca Delamar José Volpato Dutra (2011, p. 28): em um primeiro modelo, em *Tanner Lectures*, “moral somente faria a correção dos procedimentos jurídicos, sem ditar conteúdos específicos”; no segundo modelo, os “processos jurídico e moral são separados, sendo que os produtos resultantes de ambos são relacionados como se a moral fizesse exigências conteudísticas àquilo que deveria resultar do procedimento jurídico”; e no terceiro modelo, “o procedimento moral é prévio ao jurídico, tendo a função negativa de eliminar conteúdos incompatíveis com a moral”, pois “conteúdos passariam antes pelo procedimento moral para ver de sua compatibilidade com razões morais para depois adentrarem no procedimento jurídico.”

Por um lado, objetiva a natureza exterior como a totalidade de estados e acontecimentos vinculados do meio de leis e, por outro, estende o mundo social conhecido como uma comunidade inclusiva e ilimitada de todas as pessoas que atuam com consciência de suas ações. (HABERMAS, 2001, p. 184, tradução livre)⁶⁰.

Embora o budismo seja a outra compreensão religiosa, a exemplo das três grandes religiões monoteístas do ocidente, que foi capaz de uma abstração, em termos estruturais, de conceitos em nível de equivalência do “ponto de Deus”, foi o cristianismo o movimento responsável pela promoção de condições cognitivas primárias para a estruturação da abordagem e da consciência moderna e, em especial, a adoção de perspectivas herdadas da tradição e da ética judaica de justiça e da abordagem da ética cristã do amor, o que torna o cristianismo como uma forma de ‘autocompreensão normativa da modernidade’ e não mero precursor ou catalizador do processo de modernização cultural. Pode-se destacar algumas destas ideias herdadas, como o de liberdade e convivência solidária, dos direitos humanos, da moral da consciência individual, entre outras. (HABERMAS, 2001, p. 184-185). Entendida esta perspectiva, é importante o estudo do olhar de Habermas acerca da legitimação política das decisões e as suas críticas ao uso público da razão de Rawls.

4.2 DEMOCRACIA, LEGITIMAÇÃO E AS OBJEÇÕES AO PROJETO DE USO PÚBLICO DA RAZÃO DE JOHN RAWLS

Para Habermas (2007, p. 134), a teoria política de Rawls e sua proposta de ‘uso público da razão’ tem um impacto relevante para entender em que grau a separação entre Igreja e Estado, exigida pelo texto constitucional, pode ou deve manifestar-se no âmbito da sociedade civil e na formação política da vontade e da opinião dos cidadãos, haja vista o papel desempenhado pelas tradições e comunidades religiosas, ou seja, qual o papel político da religião e de seus argumentos na sociedade atual.

O Estado Democrático de Direito foi formulado a partir de uma ‘autocompreensão’ que recorre unicamente à ‘razão natural’, em outros termos, a argumentos que são reconhecidos como públicos e acessíveis de igual modo por todos os indivíduos e cidadãos e que revelam a adoção de uma base epistemológica de justificação e apoio do poder estatal, independente, da legitimação religiosa (Habermas, 2007a, p. 135), como destaca o filósofo

⁶⁰ Texto original em espanhol: “Por una parte, objetiva la naturaleza exterior como la totalidad de estados y acontecimientos vinculados de manera legiforme y, por otra parte, extiende el mundo social conocido que actúan con conciencia de sus acciones”. Cf. HABERMAS, Jürgen. **Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidade**. Edición de Eduardo Mendieta. Madrid: Editorial Trotta, 2001, p. 184.

alemão:

[...] a superação das guerras de religião e das querelas entre as confissões, que teve início nos tempos modernos, constitui um ponto de partida histórico; o Estado constitucional reagiu a esse fato neutralizando, de um lado, o exercício do poder, o qual se tornou independente de qualquer tipo de cosmovisão; de outro lado, ele abriu espaço para a autodeterminação democrática de cidadãos que passam a dispor de iguais direitos (HABERMAS, 2007a, p. 135-136).

Contudo, o simples acolhimento da condição secular ao aparato estatal não é fundamento suficiente à dissolução de potenciais conflitos entre cidadãos religiosos e não religiosos e garantidor de relações simétricas quanto ao exercício da liberdade religiosa, mas torna imperiosa a formulação de regras equitativas acerca dos limites que demarcam o direito positivo e o exercício da liberdade religiosa em seu sentido negativo, ou seja, de não coerção, o que revela a importância do procedimento deliberativo democrático ao preenchimento desta lacuna normativa e mesmo de legitimação. Porém, este Estado de Direito, qualificado pelo regime democrático, não atua apenas pela tutela das ‘liberdades negativas’ dos seus cidadãos e dos interesses destes pelo próprio bem, mas também estimula a participação dos seus integrantes à disputa pública nos mais diversos temas de seu e de geral interesse, desobstrui as liberdades comunicativas. Destarte, o processo democrático tipifica-se como um ‘laço unificador’, em que as discussões manifestam e difundem a correta compreensão do preceito constitucional em seu grau mais elevado. (HABERMAS, 2007a, p. 120).

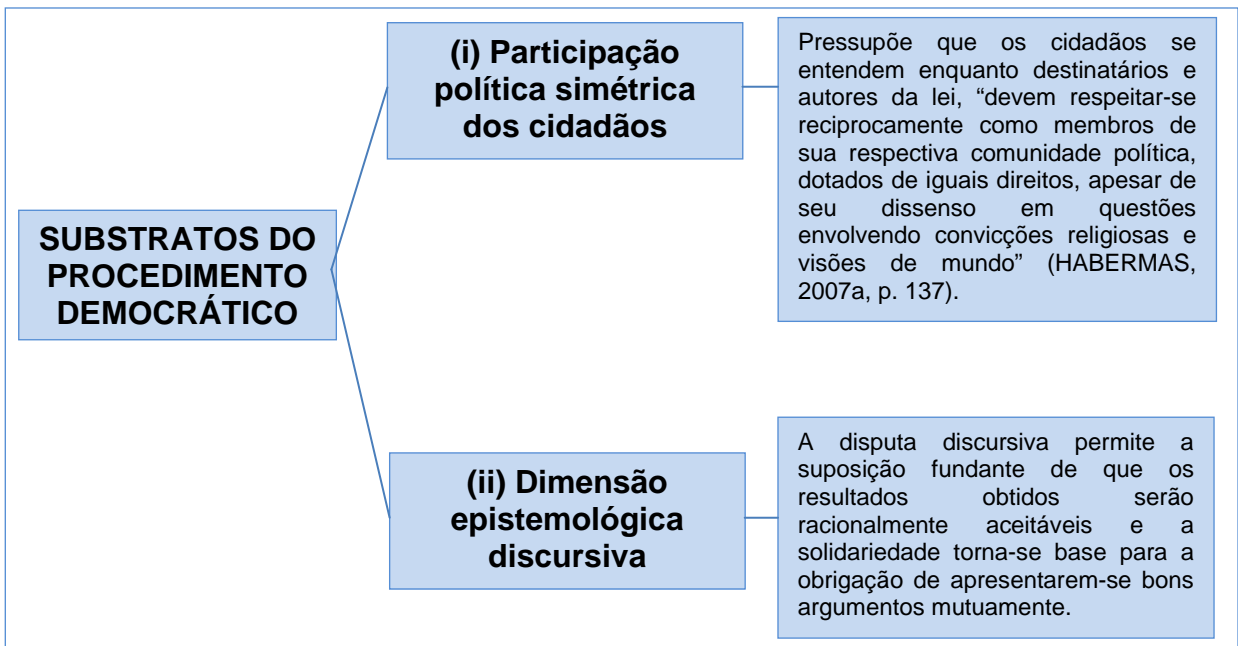
No passado, certamente, um pano de fundo religioso comum, uma linguagem comum e, especialmente, a recém-reativada consciência nacional foram de grande valia para a configuração de uma solidariedade de cidadãos do Estado, eminentemente abstrata. No entanto, os modos de pensar republicanos se desligaram, em grande escala, de tais ancoragens pré-políticas [...] (HABERMAS, 2007a, p. 120)

Na opinião de Habermas (2007, p. 136), o direito fundamental consagrado pela liberdade de consciência e religiosa representa uma reação ou resposta, de ordem política, às contendas provenientes do pluralismo religioso. Por isso, “a criação de regras equitativas pressupõe que os participantes aprendem a assumir as perspectivas uns dos outros. E nesse sentido, a formação deliberativo-democrática constitui um procedimento adequado” (HABERMAS, 2007a, p. 136). Diante disto, o processo democrático passa a ser visto como o ‘procedimento de criação legítima do direito’, pois atende condições como a formulação discursiva e inclusiva, receptível da opinião e das vontades dos cidadãos, o que torna e

fortalece a suposição de que seus resultados serão racionalmente admitidos (HABERMAS, 2007a, p. 117).

Dois são os substratos ao procedimento democrático, enquanto mola propulsora da legitimação, sendo (i) a participação política simétrica dos cidadãos e (ii) a dimensão epistemológica discursiva. A primeira transcende a mera imposição do direito, mas compreende o atendimento da participação e do papel cidadão de autodeterminação. O segundo requer o entendimento mútuo e motivado racionalmente, pela apresentação de bons argumentos, para que sejam concebidos resultados racionalmente aceitáveis (HABERMAS, 2007a, p. 137). Pode-se, assim, sistematizar o substrato legitimador do procedimento democrático do seguinte modo:

Figura 1 – Substrato do Procedimento Democrático.



É pela importância revelada à democracia⁶¹ que a esfera pública também ganha destaque, porém esta não pode ser compreendida como sistema, instituição, organização ou

⁶¹Trata-se de uma leitura emancipatória a partir do discurso e da democracia, no sentido do projeto iluminista, porém alicerçada na racionalidade comunicativa. Como defende Freire: “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* 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 discursivamente 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.” Cf. FREIRE, Wesley Fernandes Araujo. Religião, esfera pública e pós-secularismo: o debate Rawls-Habermas acerca do papel da religião na democracia liberal. *Saberes*, Natal RN, v. 1, n.10, nov. 2014, p. 117.

estrutura normativa definidora de competências, funções ou papéis, mas enquanto “rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de condensarem-se em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos” (HABERMAS, 1997b, p. 92, itálico no original). Para o pensador alemão, a esfera pública passa a compor uma ‘estrutura comunicacional’ guiada à compreensão/entendimento, onde o agir comunicativo origina um ‘espaço social’ a ser, intersubjetivamente, compartilhado. Vale lembrar que a “esfera pública retira seus impulsos da assimilação privada de problemas sociais que repercutem nas biografias particulares” (HABERMAS, 1997b, p. 98); é do nexos entre a esfera pública e privada que temas são canalizados de uma esfera para outra.

É justamente pelo caráter da autodeterminação, pela qual os indivíduos reconhecem-se, reciprocamente, como sujeitos de direitos, emissores e destinatários da norma, além de membros de uma comunidade política com iguais direitos, embora inexista uma única concepção de vida compartilhada por todos e o dissenso seja constante em algum grau, é que Rawls reconhece um dever de civilidade, de caráter moral e não legal, como destacado anteriormente, porém essencial ao trato das divergências para a definição de um aparato social cooperativo não reduzido ao mero *modus vivendi*. À sua maneira, Rawls define uma base de referência ao cidadão para o esclarecimento de seus posicionamentos políticos, pois estes devem se relacionar aos valores políticos constitucionalmente consagrados e como o próprio Jürgen Habermas depreende em sua leitura acerca do pensamento do pensador estadunidense:

[...] no Estado que é neutro do ponto de vista das visões de mundo só valem como legítimas as decisões políticas que puderem ser justificadas à luz de argumentos acessíveis em geral, isto é, que são imparciais tanto para cidadãos religiosos como para não religiosos, como também para cidadãos de orientações de fé distintas. O exercício de um poder que não consegue justificar-se de modo imparcial é ilegítimo porque, nesse caso, um partido estaria impondo sua vontade ao outro.

É por esta relação, que busca o recíproco reconhecimento das justificativas e fundamentos políticos de determinado posicionamento, em que se elide a perspectiva repressiva, embora permaneça o caráter coercitivo inerente das relações políticas, e se traz à baila a cláusula da tradutibilidade ou *provisio*, bem como a visão ampla de cultura política pública, já comentado no capítulo anterior. Para o pensador alemão, por sua vez, é demasiadamente restritiva a interpretação da qual o princípio da separação entre Igreja e Estado resume-se no mandamento de neutralidade, isto é, de que a atividade política deve

abster-se em apoiar ou impor limites à religião. Afinal, eventual abertura não é suficiente a invalidação de tal separação, embora a adoção de justificações de cunho religioso no processo legiferante possa vir a ferir este princípio.

É apoiado, nesta conjuntura, que Habermas dialoga com a teoria de John Rawls, especialmente, porque este é ambiente no qual o pensador norte-americano estabelece um dever moral de civildade e de apresentação mútua de bons e razoáveis argumentos para a aceitação e solução do irreconciliável conflito de cosmovisões. As críticas habermasianas constituem-se de distintos vieses, com o apoio e comentários de autores como Paul Weithman e Nicholas Wolterstorff. Dentre os fundamentos apresentados, destacam-se: (a) o papel benéfico das comunidades e instituições religiosas ao cenário deliberativo e nas conquistas democráticas; (b) o interesse do Estado liberal pela verbalização das experiências do religioso com o sagrado; (c) o ônus argumentativo assimétrico sofrido pelo religioso no quadro filosófico rawlsiano.

4.2.1 A Influência Benéfica das Instituições Religiosas no Cenário Democrático

As primeiras considerações habermasianas resgatam as críticas já tecidas por outros autores, em especial, Paul Weithman, e fundados em exemplos históricos para evidenciar a função e influência benéfica das instituições e dos movimentos religiosos na conquista e salvaguarda dos direitos humanos e da ordem democrática. Os exemplos trazidos são da luta de Martin Luther King e de outros movimentos que atuaram na salvaguarda de uma perspectiva inclusiva de minorias e de grupos marginalizados ao âmbito político, inclusive, com fortes raízes religiosas no seio motivacional de movimentos sociais e de cunho socialista em países da Europa continental e da América Anglo-Saxônica. Conforme já havia sido tratado por Weithman e é resgatado por Habermas, as instituições e os grupos religiosos atuaram para a continuidade da democracia norte-americana enquanto atores da sociedade civil e fornecendo argumentos ao processo deliberativo político de questões morais, além da função de socialização a partir do momento que funcionam como canal de informação a seus membros e os incentivam à participação política. (HABERMAS, 2007a, p. 141).

E neste sentido, a crítica a Rawls passa a ser tecida, pois a cláusula de tradutibilidade ou *proviso* constitui verdadeiro obstáculo ao engajamento civil, uma vez que o cidadão religioso deveria, a cada passo, buscar os valores políticos e religiosos apropriados para sua exteriorização em linguagem acessível a todos. Logo, por questões funcionais, o Estado não deveria impor este tipo de autocensura às comunidades religiosas e muito menos aos próprios

cidadãos. (HABERMAS, 2007a, p. 141-142).

Na mesma linha, Paul Weithman (2004, p. 37-39) elabora uma construção argumentativa baseada, em grande proporção, em dados empíricos⁶² referentes à religiosidade em meio à sociedade civil nos Estados Unidos. O pensador considera que suas conclusões mais gerais obtidas acerca da cidadania para o contexto dos Estados Unidos⁶³ também sejam válidas para outras democracias liberais. Porém, antes de adentrar-se a tais considerações é necessário destacar que embora sejam politicamente controversas as noções de participação e plena participação na sociedade de caráter democrático liberal e haja certas oportunidades disponíveis realisticamente, como de educação, enriquecimento cultural e participação política, para ele um elemento particularmente importante é o denominado “cidadão realizado” (*realized citizenship*). Como o próprio pensador define: “Alguém percebe sua cidadania quando ela tem oportunidades realisticamente disponíveis para participar na vida política de sua sociedade e efetivamente identifica-se com a sua cidadania”⁶⁴ (WEITHMAN, 2004, p. 36, tradução livre).

Para esta construção, Paul Weithman (2004, p. 36-37) parte da ideia de religião e igreja constante no senso comum norte-americano, tendo como paradigmas de religião as expressões do judaísmo, islamismo, catolicismo romano e Ortodoxo Oriental, além de religiões nativas americanas e as diferentes formas da religião evangélica, pentecostal e do protestantismo fundamentalista. O pensador considera a religião como qualquer sistema de crenças e práticas que possua semelhanças significativas com tais paradigmas, enquanto as igrejas seriam os “portadores institucionais primários da religião” (*the primary institutional bearers of religion*). Tal conceito não apresenta exigências minuciosas e viabilizadoras de uma classificação e uma distinção inquestionável sobre o que seriam as religiões ou as igrejas, por exemplo, quanto às práticas devocionais familiares, mas o objetivo do pensador é tão

⁶² Weithman utiliza de informações e dados de um estudo de referência desenvolvido Sydney Verba, Kay Lehman Schlozman e Henry Brady, denominado de *Voice and Equality*. Este estudo objetivava compreender as contribuições do voluntariado e da sociedade civil na igualdade política nos Estados Unidos.

⁶³ Weithman acredita que a utilização de dados advindos da experiência dos Estados Unidos demonstra-se útil, pois é a democracia mais antiga e também populosa do Ocidente, além de que seus dados permitem o delineamento de implicações a questões filosóficas e também de interesse a pesquisas a serem realizadas em outros países. Complementarmente, seria possível que outros pesquisadores descobrissem como as comunidades religiosas não contribuem a democracia de outros países ou mesmo como associações secundárias, por exemplo, partidos políticos de cunho democrata cristã, portadores de outras doutrinas abrangentes, embora não propriamente religiosas, culminam a questões similares que a trazida pelas práticas religiosas. Cf. WEITHMAN, Paul J. **Religion and the obligations of citizenship**. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2004, p. 38.

⁶⁴ Em suas estritas palavras: “Someone realizes her citizenship when she has realistically available opportunities to take part in the political life of her society and effectively identifies with her citizenship.” Cf. WEITHMAN, Paul J. **Religion and the obligations of citizenship**. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2004, p. 36.

somente sistematizar uma esfera de análise vinculada ao provocativo questionamento dos benefícios participativos das comunidades religiosas na democracia, inclusive, para a referenciação de seus dados empíricos. Em geral, o autor acredita no potencial de tais instituições e comunidades em dois sentidos: elas permitem a efetivação de um conceito de cidadania, principalmente, às minorias e mais pobres; e uma contribuição aos debates e às discussões políticas em atenção à participação plena, pois esta deveria ser garantida pelo estado.

Como já destacado, segundo o pensador, a cidadania passa a ser percebida pelos indivíduos quando possuem reais oportunidades de participação política e podem identificar-se, eficazmente, como cidadãos. Porém as oportunidades reais estão diretamente relacionadas ao acesso a recursos, sejam de informações, redes ou de competências cívicas (exige recursos de tempo, dinheiro, confiança e habilidades), elementos que são e podem ser fornecidos pelas igrejas e servem de base à identificação cívica.

Complementarmente, as contribuições benéficas das religiões e das comunidades religiosas também devem ser consideradas na discussão cívica e no debate político. Weithman (2004, p. 48) entende o debate político como as discussões em problemáticas eleitorais, legislativas e políticas de condão público, principalmente, nas instâncias governamentais, estando diretamente relacionadas à tomada de decisão política. Os argumentos públicos não ficam adstrito às sessões, às audiências legislativas ou em processos judiciais, pois o autor compreende a argumentação cívica como uma categoria de trocas políticas amplamente inclusiva. Neste contexto, os movimentos e as comunidades religiosas contribuem à formação de opiniões e de motivos a serem considerados na discussão política.

No caso americano, as igrejas oferecem uma amplitude de serviços que visam minorar as desigualdades mais grotescas advindas da dinâmica econômica⁶⁵, trazendo condições materiais à igualdade democrática para a participação cidadã, sendo serviços dos quais dependem do envolvimento de voluntários e viabilizam o acesso a outros pontos de vistas acerca do benefício social e da responsabilidade política das Igrejas das quais estão envolvidos. Nas palavras de Weithman (2004, p. 49-50, tradução livre):

⁶⁵ Weithman destaca alguns destes serviços como cozinhas que oferecem sopas, abrigos temporários e permanentes para os desabrigados, casas para mulheres solteiras e seus filhos, lares para mulheres solteiras grávidas e para as vítimas de violência doméstica, clínicas médicas e odontológicas, hospitais e escolas, incluindo hospitais e escolas que servir os pobres. CF. WEITHMAN, Paul J. **Religion and the obligations of citizenship**. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2004.

O que é importante para nossos objetivos é que os cidadãos, através do voluntarismo religioso, possam e muitas vezes adquiram vista para o bem social e de suas próprias responsabilidades para realizá-lo. Pode também contribuir para a sua identificação com sua própria cidadania, embora possam conceber a sua cidadania em termos religiosos. Isto é sugerido pelo estudo empírico das organizações de voluntariado de caráter religioso e afiliadas.⁶⁶

Para Weithman (2004), as comunidades religiosas e o voluntarismo podem servir de canal pelo qual a tradição e o pensamento moral de determinada igreja sejam transmitidas aos seus adeptos e com resultados nas discussões de cunho cívico para que estas possam tornar-se mais sofisticadas e tenham contato com um maior conteúdo semântico na reflexão das diferentes questões. A contribuição à discussão cívica está atrelada ainda ao papel e à responsabilidade desempenhada por lideranças religiosas, pois estas entendem-se na qualidade de responsáveis pela transmissão de uma tradição de pensamento de cunho moral e político, como pode-se observar na emissão de declarações e de cartas pastorais (WEITHMAN, 2004, p. 50-53). Por exemplo, na década de 1980, foram publicadas cartas pastorais, dentre as quais sobre a economia norte-americana, destinadas aos católicos e ao público, em geral, a respeito dos princípios de justiça e da política econômica dos Estados Unidos, com provocações quanto às implicações de uma economia madura de mercado. Documentos como estes reúnem informações e trazem argumentos e contribuições, muitas vezes, de oposição, por exemplo, ao aborto, ao suicídio assistido e à ampliação da sexualidade humana, desafiando a compreensão da maioria e apresentando leituras alternativas e impopulares. O mesmo teria acontecido com Martin Luther King, para demonstrar que as relações entre os cidadãos inseridos no ambiente democrático devem superar a amizade cívica e com isto persuadir em prol do direito de plena participação dos indivíduos afro-americanos. Pela ressonância da linguagem bíblica, o ícone da luta contra o *apartheid* haveria utilizado-se de alusões bíblicas para manifestar as aspirações de liberdade que alimentam os movimentos em favor dos direitos civis e no fortalecimento da premissa de que os seres humanos possuem uma dignidade inviolável, diante da sua criação em imagem e semelhança com Deus. Como destaca Weithman (2004, p. 53, tradução livre):

⁶⁶ No texto original: “What is important for present purposes is that through religious voluntarism citizens can and often do acquire views of the social good and of their own responsibilities to bring it about. It may also contribute to their identification with their own citizenship, though they may conceive of their citizenship in religious terms. This is suggested by empirical study of religiously based and affiliated volunteer organizations.”. Cf. WEITHMAN, Paul J. **Religion and the obligations of citizenship**. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2004, p. 49-50

Para alguns teólogos afro-americanas, o êxodo ilustra o papel de Deus como o libertador dos oprimidos. A opressão de que Deus quer que a humanidade seja libertada, argumentam eles, inclui a discriminação e a injustiça racial. Mulheres afro-americanas que querem narrar suas experiências de opressão e alienação pode invocar a história bíblica de Hagar, a escrava expulsa da casa de Abraão⁶⁷.

Neste sentido, pode-se verificar o potencial contributivo das comunidades e dos movimentos religiosos que superam a esfera privada e dinamizam o âmbito público em seus diferentes segmentos. As preocupações das ordens religiosas têm transcendido a mera interpretação das sagradas escrituras e a estipulação de diretrizes do bom viver, ou seja, tem superado a esfera individual, mas ressuscitado questionamentos relacionados diretamente à coletividade e à vida solidária, como a busca pela paz, pela valorização do trabalho (e o respeito a direitos intrínsecos no âmbito econômico) e até mesmo ao desenvolvimento sustentável⁶⁸.

4.2.2 A Contradição Interna das Garantias do Estado Liberal e a Ampliação da Semântica Comunicativa

Um segundo elemento funcional a ser considerado na avaliação do espaço participativo do religioso na esfera pública é o interesse do próprio Estado Liberal na verbalização⁶⁹ da experiência do religioso com o sagrado. Para Habermas (2007a, p. 148), o

⁶⁷ No texto original: “For some African-American theologians, the exodus illustrates God’s role as the liberator of the oppressed. The oppression from which God wants humanity liberated, they argue, includes racial discrimination and injustice. African-American women who want to narrate their experiences of oppression and alienation may invoke the biblical story of Hagar, the slave woman cast out of the house of Abraham.” Cf. WEITHMAN, Paul J. **Religion and the obligations of citizenship**. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2004, p. 53.

⁶⁸ A Carta Encíclica *Pacem In Terris* do Papa João XXIII evidenciava especial preocupação com a busca pela paz. A Carta Encíclica de *Laudato Si’* de Papa Francisco, de maio de 2015, resgata a preocupação com a ordem ecológica e o desenvolvimento sustentável. Cf. PAPA JOÃO XXIII. **Carta Encíclica Pacem In Terris**. Sobre a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade. Roma: 11 abr. 1963. Acesso em 02 maio 2016. PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica de Laudato Si’**. Sobre o cuidado da casa comum (meio ambiente).

⁶⁹ Como esclarece Araujo (2009a, p. 237): “O cerne dessa leitura habermasiana encontra-se na idéia da “verbalização” (Versplachlichung) do sagrado, a qual irrompe no interior da perspectiva programática de uma teoria da evolução social sobre a qual repousa sua teoria crítica da religião. A verbalização do sagrado traduz uma laicização racional do vínculo social primitivo na força ilocucionária da linguagem profana, cuja autoridade está ligada à força não-coerciva, motivada racionalmente, do melhor argumento, servindo de fio condutor para a explicação habermasiana da transformação estrutural do eixo tradicional da solidariedade social, ancorada nos símbolos religiosos e interpretada pela semântica do sagrado. Ela significa que as funções elementares de reprodução simbólica do mundo vivido - as funções de reprodução cultural, integração social e socialização dos indivíduos -, originariamente garantidas pelo rito e fundamentadas no domínio sacral, são progressivamente assumidas pela comunicação linguística, ocorrendo uma espécie de fluidificação comunicativa do consenso religioso de base.” Cf. Habermas e a religião na esfera pública: um breve ensaio de interpretação. In: PINZANI, Alessandro; DE LIMA, Clóvis M.; VOLPATO DUTRA,

Estado também contrai vantagens com a participação política do religioso e de suas organizações por duas razões específicas: (i) não há possibilidade de se antever quais seriam os recursos dos quais a sociedade seria privada diante da restrição a sua manifestação; e (ii) a contribuição semântica advinda da exteriorização de argumentos também pelo religioso.

A partir do momento que o Estado Liberal passa a restringir a esfera participativa dos cidadãos e da exteriorização dos fundamentos originários de suas cosmovisões, o discurso público passa a ser cerceado. Não há possibilidade de antecipar quais recursos à criação de sentido estariam sendo excluídos do discurso político, ou seja, a restrição ao religioso pode privar a sociedade de novos instrumentos para construções semânticas relevantes ao processo deliberativo de determinadas questões públicas. Habermas (2007, p. 148) ressalta que os cidadãos não religiosos ou pertencentes a outras comunidades podem aprender, mutuamente, com a exteriorização dos fundamentos trazidos pelo religioso e reconhecer intuições compartilhadas em seu conteúdo normativo⁷⁰, porém talvez esquecidas ao longo do tempo.

Complementarmente, como destaca segundo Weithman (2004, p. 55), os conflitos referentes à participação e à plena participação, devem ser solucionados no âmbito do debate político informado e de maneira que todos os cidadãos tenham seus interesses devidamente representados. Por este motivo, o pensador resgata algumas condições necessárias, das quais as instituições religiosas podem ajudar a alcançar, ressalta-se: (i) uma agenda minimamente democrática: os cidadãos comuns devem possuir a capacidade de influenciar a agenda política acerca das questões de seu interesse, ou seja, problemas a serem discutidos, ventilados e solucionados, pois os debates desenvolvidos nas instâncias governamentais não podem ser estabelecidos, privativamente, por membros pertencentes a elites políticas ou mesmo funcionários públicos; (ii) a adequada representação: defender a resolução de questões políticas no âmbito da deliberação pública significa um processo com a ampla participação dos grandes segmentos. Embora seja uma finalidade desejada, para Weithman não se trata de

Delamar José. O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar. V Colóquio Habermas, realizado na UFSC, Florianópolis, 8 a 11 de setembro de 2008. NEFIPO, Florianópolis: 2009a, p. 229-243.

⁷⁰ É interessante o processo de associação e fusão de sentidos ao longo da história que resultou em termos e expressões cotidianamente utilizadas, inclusive, no âmbito técnico, como o jurídico. Hoje, a consagrada dignidade da pessoa humana, tratada por alguns como um valor e por outros como um princípio, muitas vezes é relacionada a influência iluminista e do pensamento kantiano. Todavia, a doutrina jurídica não negligencia ao destacar outras influências, como das perspectivas religiosas. O valor intrínseco do ser humano, por exemplo, pode ser aludido pela ideia do homem na qualidade de ser à imagem e semelhança de Deus. Na tradição judaica, a valorização e reconhecimento da dignidade humana pela expressão “kvod Há’adam” (SARMENTO, 2016, p. 51). Cf. BARROSO, Luís Roberto. **A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo**: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial. 3. reimp. Belo Horizonte: Fórum, 2014; SARMENTO, Daniel. **Dignidade da Pessoa Humana**: conteúdo, trajetórias e metodologia. Belo Horizonte: Fórum, 2016

circunstância indispensável, pois considera mais essencial que os diversos segmentos sejam representados em um debate adequadamente informado. A representatividade pode ser realizada por indivíduos eleitos ou mesmo por associações privadas e organização de natureza não governamental; (iii) a base deliberativa: o processo discursivo deve servir de base às decisões políticas e não podem ser reduzidas à mera fase, antecedente, ou seja, não se reduz a simples formalidade que em nada afetará as tomadas de decisões, ou ainda, camufladas para a aparente utilização na dinâmica decisória. (iv) a publicidade: enquanto preocupação direcionada às instâncias governamentais, estas devem ser abertas à opinião pública, para que seja assegurada aos cidadãos a possibilidade de afetar a agenda política, observar se seus pontos de vistas estão sendo representados e considerados em algum momento no processo deliberativo, além de que os responsáveis pelas decisões saibam agir, considerando as demais condições exigidas.

As instituições e comunidades religiosas, dificilmente, poderão contribuir e influenciar ao atendimento das condições de uma base efetivamente deliberativa das decisões políticas e da publicidade, porém podem atuar no âmbito da democratização da agenda política e da adequada representação. O pensador resgata o episódio ocorrido em 1995, quando o Papa João Paulo II manifestou a completa oposição da Igreja Católica à pena de morte, fato que influenciou na declaração de bispos americanos também no sentido de se oporem a tal medida, aproveitando-se da Celebração da morte de Cristo na Sexta-feira Santa para enfatizar este posicionamento, incrementando a sensibilização desta oposição pelos católicos e cidadãos pertencentes a outras religiões, inclusive, motivando-os a se unirem e exercitarem o direito de petição frente aos governos estaduais acerca desta sanção (WEITHMAN, 2004, p. 55).

O que Weithman pretende enfatizar não é, necessariamente, a atuação das comunidades religiosas na indicação direta dos temas ou problemas dos quais a agenda política deva concentrar-se, mas na influência dessas comunidades ao incremento da discussão cívica e, por consequência, sua influência nos fóruns governamentais e no redimensionamento da agenda política.

Porém sua contribuição não se restringiria ao fomento da discussão cívica, pois ao exercerem atividades de caridade e prestarem serviços sociais por meio de suas próprias organizações e entidades, as igrejas também ganham uma possibilidade participativa no incremento legislativo e afetam beneficentemente, os segmentos da sociedade às quais elas estão assistindo. De algum modo, as preocupações e os interesses das instituições religiosas estão, diretamente, relacionados à melhoria da vida dos segmentos dos quais atuam por meio da

caridade, experiência esta que lhes viabiliza uma visão das condições sociais e dos esforços necessários à tomada de decisões políticas para sua melhoria e também sirvam de respostas às circunstâncias e aos arranjos sociais existentes. Em outros termos, o contato com segmentos vulneráveis e marginalizados, a experiência direta com as situações reais e seu conhecimento quanto à dinâmica de exclusão reproduzida, diariamente, permitem um olhar diferenciado a respeito de parcelas invisíveis socialmente e com isso um impulso ao reconhecimento moral de alternativas para sua transformação e mudança.

Nas palavras de Habermas (2008, p. 240), as tradições religiosas possuem uma capacidade de articulação eficaz e persuasiva das sensibilidades de ordem moral e também as instituições de cunho solidário, pois refletem práticas comuns, formas de interação social, intuições e expressividades que, embora não sejam apartadas e incompatíveis ao uso público da razão, são “espontaneamente absorvidos nos circuitos de comunicação da sociedade como um todo”. É por meio da tradição religiosa e de suas experiências, especialmente, com os grupos mais vulneráveis, que se ampliaria as bases semânticas no processo político deliberativo, em razão de suas contribuições decorrentes das intuições morais, por exemplo, acerca das técnicas genéticas⁷¹ reprodutivas, da tutela ambiental e das mudanças climáticas, entre outras.

4.2.3 O Ônus Argumentativo, a Sobrecarga Mental e a Proposta de Tradução Cooperativa

A defesa habermasiana é consistente no sentido de buscar a harmonização dos diferentes elementos e das características do estado liberal contemporâneo, pois não há consistência lógica do Estado onerar de sobremaneira ao cidadão devoto, atribuindo-lhe deveres e responsabilidades incompatíveis com o exercício de sua liberdade religiosa. Por este motivo, o Estado se contradiz ao estipular encargos desiguais em prol de um *ethos* político marginalizador. A condição da tradução das razões religiosas e a supremacia institucional da natureza secular frente às motivações religiosas passam a exigir esforços incomuns ao religioso a fim de que este apreenda e adapte-se à sociedade política vigente, enquanto os cidadãos seculares são poupados de qualquer encargo ou especial obrigação.

Assim, embora se deva conservar a neutralidade no exercício do poder em relação às

⁷¹ Em *O Futuro da Natureza Humana*, Habermas estabelece uma análise específica quanto aos avanços científicos e a utilização de tecnologias na manipulação do patrimônio genético. Para ele, as práticas eugênicas, cada vez mais relevantes ao contexto científico contemporâneo, emergem como problemáticas a serem tratadas também pela moral e pelo direito. Cf. HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana**. Trad. Karina Jannini. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

distintas e plurais visões de mundo, o princípio da separação do Estado e da Igreja não permite imposição, pelo Estado Liberal, de uma sobrecarga mental e psicológica ao religioso. Habermas (2007, p. 147) admite a existência do limiar institucional que acaba por separar a esfera pública formal (dos parlamentos, dos tribunais, das administrações e dos ministérios) e a informal, sendo que naquela só argumentos seculares poderiam ser admitidos. Para o pensador alemão, trata-se de uma questão de capacidade epistêmica, em que se torna possível, além de observar as convicções religiosas próprias por uma perspectiva externa, acoplá-las as visões seculares, pois devem reconhecer a “reserva da tradução institucional”, assim que adentrem as discussões públicas, sem que isso conduza ao particionamento da identidade em pública e privada. De todo modo, o religioso poderia manifestar seu entendimento e seus fundamentos nos termos próprios da linguagem religiosa na hipótese de não localizar a tradução adequada a suas convicções, uma vez que a exposição dos motivos religiosos também assume um significado e orientação política em algum grau.

Com o limiar institucional, criar-se-iam filtros entre a esfera pública política “selvagem” e as instituições estatais, para que do meio da confusão de vozes manifestas nos círculos de comunicação pública, fosse possível a passagem de aportes seculares. Salienta Habermas (2007, p. 149):

No parlamento, por exemplo, a ordem agendada deve permitir ao presidente retirar da ordem do dia posicionamentos ou justificativas religiosas. Para não se perder os conteúdos de verdade de exteriorizações religiosas, é necessário, por isso, que a tradução já tenha ocorrido antes, no espaço pré-parlamentar, ou seja, na própria esfera pública política.

A possibilidade de o cidadão expressar-se por meio de sua linguagem religiosa, sob a concordância da “ressalva da tradução institucional”, permite que estes se considerem também como integrantes e participantes no processo legiferante, embora os argumentos definitivos estejam em linguagem secular e tenham de apoiar-se na tradução cooperativa.

A aceitação da exposição de argumentos religiosos no espaço político público não significa que Habermas admita a fundamentação de decisões políticas em motivações religiosas ou abrangentes, ao contrário, o pensador alemão salienta a necessidade de sua tradução, mesmo que cooperativa, em argumentos acessíveis a todos e de ordem secular. Na esfera pública institucional, não haveria possibilidade de utilização de argumentos não seculares, por este motivo seria essencial a sua tradução em um espaço pré-parlamentar.

Nesta perspectiva, Habermas passa a afastar-se do pensamento de Nicholas Wolterstorff e Paul Weithman, pois estes últimos assumem um posicionamento que eliminaria

as restrições de tradutibilidade também ao processo político propriamente dito. Para Habermas (2007, p. 150), defender que os cidadãos possam fundamentar suas decisões políticas em elementos de sua concepção religiosa ou qualquer outra visão de mundo significa negar as premissas liberais e também ir contra à neutralidade do poder estatal do qual impede que ele assuma qualquer cosmovisão em prejuízo de outras. Como destaca Baxter (2011, p. 203), o que pretende Habermas sugerir com tal crítica é que Rawls concentra sua análise acerca da neutralidade de foco em vez da neutralidade dos efeitos.

A dúvida que poderia vir a surgir é se Habermas não estaria comprometendo sua pragmática universal ao admitir a ampliação das balizas ao discurso com a admissibilidade da manifestação do religioso em sua linguagem confessional. Afinal, a pragmática universal (ou condições gerais do agir comunicativo) almeja o reconhecimento e a reconstrução de condições universais viabilizadores do entendimento. Para o pensador alemão, haveria quatro classes ou condições para a reivindicação da validade de um discurso: a inteligibilidade, a verdade, a veracidade e a correção normativa. (HABERMAS, 2001, p. 63-64). Pela primeira, entende-se que o falante deve utilizar termos e expressões de compreensão por todos e trata-se de um esforço hermenêutico com o objetivo de obter a clarificação semântica (*semantic clarification*). A verdade trata-se de um compartilhamento do saber daquele que fala, em outros termos, almeja-se comunicar o conteúdo de uma proposição verdadeira. A veracidade, embora pareça confundir-se com a verdade, significa que o falante deve expor em consonância à sinceridade, esclarece Pinzani (2009b, p. 86), “o falante deve querer enunciar sua intenção com veracidade, para que o ouvinte possa [...] crer no enunciado do falante”. A correção normativa é a condição pela qual o falante deverá selecionar o enunciado acertado conforme os valores e normas vigentes e “os dois possam chegar a um consenso na moldura de um fundo normativo reconhecido como válido” (PINZANI, 2009b, p. 86), ou seja, determinada proposição não será justificada se não for compatível às normas vigentes e que

sejam subjacentes às declarações⁷². Como destaca Pinzani (2009b, p. 86), tais condições visam a produção da recíproca compreensão, do compartilhamento do saber, da mútua confiança e do recíproco consenso.

A contradição deste posicionamento assumido por Habermas, em relação às bases traçadas em sua própria teoria, é meramente aparente, pois o autor alemão não descarta as tais condições à validade do discurso, mesmo ao religioso que verbalize sua experiência com o sagrado. A defesa de uma tradução cooperativa, ao contrário da suposta incoerência sistêmica, privilegia o atingimento da exigência da inteligibilidade. Talvez, a dúvida persista quanto às manifestações dos indivíduos defensores mais extremistas de suas concepções religiosas ou abrangentes, indispostos a reconhecer outros argumentos em defesa dos dogmas de suas crenças. Todavia, mesmo neste caso, esta fictícia contradição esvanecer-se-ia, pois a adoção de posturas inflexíveis e indispostas ao discurso não podem ser atribuídas tão somente aos religiosos, mas se trata de um comportamento passível de expressão pelos indivíduos pertencentes às mais deferentes doutrinas, religiosas ou não, ou mesmo a movimentos, ideologicamente, robustos e indiferentes às perspectivas discursivas democráticas. Em outros termos, a experiência de pensamento que se utiliza do defensor extremista de uma cosmovisão não é suficiente para a invalidação do recurso da tradutibilidade cooperativa e à corroboração de um paradoxo interno no pensamento habermasiano, afinal, a incompatibilidade decorreria quanto aos próprios pressupostos para tal crítica e não ao arranjo estruturado pelo filósofo alemão.

Por exemplo, poderia alegar-se uma frustração absoluta da dinâmica procedimental traçada pelo filósofo alemão caso um religioso, denominado pelo senso comum de fundamentalista, viesse ao debate político discutir o tema do casamento de pessoas do mesmo sexo, pois seria insuperável ou inquestionável para este a compreensão desta união como um pecado e, por consequência, insuscetível à tradução cooperativa pública e ao

⁷² Na explicação de Habermas: “I want to distinguish four classes of claims to validity: (1) Intelligibility. With every actual utterance the speaker associates the claim that it can be understood in the given situation. This claim is not redeemed or vindicated if speaker and hearer do not know the same language. Then a hermeneutic effort is required in order to yield semantic clarification. (2) Truth. Assertions and explanations imply a claim to truth. It is not justified if the asserted state of affairs does not obtain. I call this use of language cognitive. In cognitive language use we initiate communication with the goal of communicating something about an objectified reality. (3) Sincerity and (4) Normative Tightness. All utterances that are expressive in the narrower sense (feelings, desires, expressions of will) imply a claim to sincerity. This claim proves to be false if it turns out that the speaker did not in fact have the intentions that she expressed. All normatively oriented utterances (such as commands, advice, promises, etc.) imply a claim to normative Tightness. This claim is not justified if the prevailing norms underlying the utterances cannot be legitimated. I call this use of language communicative. Here we refer to something in the world in order to produce specific interpersonal relations”. Cf. HABERMAS, Jürgen. **On the Pragmatics of Social Interaction: Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action**. Translated by Barbara Fultner. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2001, p. 63-64.

compartilhamento recíproco de suas razões. Todavia, é necessário considerar que, rotineiramente, confunde-se a figura do matrimônio e do casamento civil, pois, embora tenham efeitos similares quanto à união de dois indivíduos na constituição de um núcleo familiar, o matrimônio é tratado no âmbito confessional como um instituto muito mais complexo, afinal, é visto como um sacramento, ou seja, uma experiência particular com a figura do sagrado e de uma proposta de bem viver. Talvez, mesmo não compartilhando a visão do qual indivíduos do mesmo sexo possam casar-se, certamente, o religioso admitiria a titularidade da dignidade e do igual respeito pelo Estado para tais casais. Ou seja, conquanto não considere apropriada a união de pessoas do mesmo sexo, seguramente, o religioso não seria favorável à adoção de políticas discriminatórias pelo Estado, caso contrário, estaria em igual sentido ignorando o valor moral intrínseco de cada indivíduo e, também, aos pressupostos da igualdade e da liberdade inerentes ao cenário democrático.

Uma outra leitura, geradora de sérias polêmicas na esfera confessional, poderia alegar ainda que religiosos também poderiam admitir a permissão legal à relação conjugal homoafetiva, como reflete Anderson Avelino de Souza (2012, p. 144):

Um bom cristão pode aceitar uma lei que permita a convivência marital entre dois indivíduos do mesmo sexo porque eles são livres para fazer as suas escolhas, até mesmo para condenar a sua alma ao inferno. Ou então pode entender que o cristianismo é uma religião de igualdade. Ele pode evocar a ideia de que o Deus cristão é, acima de tudo, um Deus de amor, e que no fim das contas, se a opção sexual não os afasta do seu amor, se ele ama igualmente homossexuais, bissexuais e heterossexuais, esse bom cristão também é capaz de abandonar o preconceito em sua conduta de vida. Existiria uma simbiose não conflitiva entre a expressão pública e a privada de valores.

Assim, a insolúvel contrariedade não se situa na dimensão cooperativa da tradução pública dos argumentos verbalizados pelos indivíduos, religiosos ou não, no processo discursivo, mas de sua predisposição à aceitação e ao cumprimento dos alicerces e à dinâmica democrática. O próprio Rawls entende como impassível de sustentação e defesa pelo uso público da razão das concepções que rejeitem o regime democrático. Por exemplo, partícipes neonazistas, dificilmente, estariam dispostos a reconhecer o valor moral de alguns segmentos sociais, as exigências democráticas e, conseqüentemente, terem seus argumentos traduzidos, cooperativamente, no processo deliberativo público, logo, inaptos ao atendimento do uso público da razão.

Possivelmente, os obstáculos sofridos ao atingimento do uso público da razão em sociedades tão plurais sejam de duas espécies: “a) abrir mão da literalidade de certos

conteúdos pode implicar a cisão da própria unidade de sua fé; b) o vocabulário de uma determinada doutrina razoável não comporta uma tradução em termos públicos que possa ser aceita ou compreendida por outros cidadãos razoáveis” (SOUZA, 2012, p. 142).

Em atenção a estes empecilhos, a tradução cooperativa habermasiana, se comparada à interpretação rawlsiana, demonstra-se mais vantajosa, pois suaviza a expectativa de fragmentação das crenças de fé, fortalecida por um processo de aprendizagem complementar, e propicia uma reconstrução dos conceitos, o pormenorizar dos institutos a partir de novos recursos, além da fusão e conciliação dos vocabulários expressos pelos indivíduos e suas díspares concepções de vida boa.

A crítica porventura persistiria quanto ao atributo cooperativo definido por Habermas, afinal, será que religiosos realmente estariam submetidos a um ônus argumentativo desigual? Pela leitura de Alessandro Pinzani (2009a, p. 226), Habermas não teria sido bem-sucedido ao pressupor o maior sacrifício do religioso, pois a renúncia à inserção de argumentos advindos de entendimentos abrangentes ao discurso público e a negação da “verdade absoluta”, sob pena de não terem suas opiniões compartilhadas, onera igualmente crentes e não religiosos.

O diálogo pressupõe que *todos* os participantes levem a sério as opiniões dos outros: os não-crentes as dos crentes e *vice versa*. O sacrifício, se dele se pode falar, é, então, recíproco. Quando, porém, uma das partes não está disposta a negociar sobre uma posição que viole a autonomia moral dos indivíduos, ela não pode legitimamente introduzir tal posição no debate público, se quisermos que nossa sociedade permaneça uma sociedade na qual vale a moral igualitária defendida por Habermas e não se transforme novamente numa sociedade pré-moderna orientada por visões religiosas na qual não há espaço para nenhum tipo de argumentação moral baseada na idéia de consenso racional (PINZANI, 2009a, p. 226).

Embora em nenhum momento Habermas desconsidere essa condição básica e inerente ao diálogo, ou seja, a abertura à recíproca consideração dos argumentos dos concidadãos, esta obrigação não garante por si só a distribuição simétrica da carga argumentativa, afinal, os argumentos não religiosos são, facilmente, caracterizados em termos seculares. O próprio processo de secularização foi compreendido, em grande medida, como a expropriação daquilo que era pertencente ao sagrado, marginalizando-se a verbalização da experiência religiosa a partir de uma base epistemológica mais aberta, independente de justificativas soteriológicas e ontológicas.

As comunidades e doutrinas tradicionais sofrem como uma carga mental e psicológica não observada aos não crentes, pois seus “valores e crenças fundamentais não se encaixam integralmente no quadro político de uma ordem jurídica talhada ao feitio do universalismo igualitário” (ARAÚJO, 2013, n.p), logo, estes sofriam maiores restrições ao exercício recíproco de suas obrigações de cidadania. São aparentemente tão próximas as razões não religiosas às decorrentes do uso público da razão que Rawls enfatizou, como já apresentado anteriormente, a impossibilidade de confundi-las, uma vez que as razões seculares podem ser tão abrangentes como as de natureza religiosa.

4.3 ENTRE A POSIÇÃO SECULAR E A SECULARISTA: A RELIGIOSIDADE E A ORDEM PÓS SECULAR

Toda esta construção reflexiva habermasiana pode ser denominada como parte do pensamento pós-metafísico (*postmetaphysical thinking*), ou seja, uma perspectiva do qual se rejeita a afirmação ou negação de verdade acerca das declarações abrangentes e de cunho religioso. Como esclarece Alessandro Pinzani (2009b, p. 119), a partir das reflexões do próprio pensador alemão, pode-se caracterizar o pensamento metafísico tradicional pelo primado da identidade em detrimento à diferença e da ideia em relação à matéria (indicando um modo de idealismo), convergente na filosofia da consciência (“totalizadora e autorreferente”) e com a proeminência da teoria sobre a práxis. O pensamento pós-metafísico, por sua vez, distingue-se ao impulsionar-se pela disposição em operar a própria crítica, “de definir territórios que dizem respeito à sua legislação e de examinar até as próprias condições de possibilidade da crítica que ele encaminha contra si mesmo, procedendo a uma desconstrução da linguagem e dos processos de intercompreensão” (DUPEYRIX, 2012, p. 220). Trata-se de admitir a própria falibilidade e a existência plural de interpretações de mundo, por este motivo a razão discursiva revela-se como filtro essencial à identificação de normas sociais válidas, ou seja, fundamenta-se no paradigma da filosofia da linguagem, em uma racionalidade procedimental diferenciada e com vistas nas interações intersubjetivas.

É partindo do pensamento pós-metafísico, que o filósofo alemão identifica a possibilidade de a contemporaneidade regredir e incorrer “em um ‘novo paganismo’”, ao colocar em igual plano o credo da existência de um único Deus às religiões monoteístas e confiança nas pretensões de validade universais (PINZANI, 2009b, p. 120). O processo de secularização não pode ser confundido com o ateísmo e nem mesmo com a segregação das experiências religiosas, como reproduzido pelo prisma secularista, pois a visão secularista ou laicista expressa uma compreensão acerca das doutrinas religiosas de caráter marginalizador,

considerando-as como perspectivas retrógradas e em curso à dissipação em meio a crítica e o conteúdo científico. Nas palavras do filósofo alemão, o secularismo considera que a religião “acabará por se dissolver no ácido de crítica científica” (HABERMAS, 2008, p. 139, tradução livre). Todavia, a secularização é “um processo de aprendizagem urdido na própria esfera religiosa e sem desenlace antecipável pelo discurso filosófico (ou científico)” (ARAUJO, 2009a, p. 239). O próprio pensador alemão acredita em uma contrapartida secular por meio de uma forma de reducionismo agnóstico, embora não reducionista do pensamento pós-metafísico, que

[...] se abstém, por um lado, de um julgamento sobre a verdade religiosa, insistindo ao mesmo tempo (de forma não-polêmicos) em fazer uma demarcação rigorosa entre fé e conhecimento. Por outro lado, rejeita uma concepção cientificamente truncada da razão e da exclusão de doutrinas religiosas da genealogia da razão⁷³. (HABERMAS, 2008, p. 140).

É justamente pela adoção de uma perspectiva pós-metafísica que o pensador alemão garante uma perspectiva secular (*secular*) e não secularista ou laicista (*secularist or laicist*). Afinal, o pensamento de ordem secularista repela e inviabiliza as possibilidades de atribuição de um caráter consistente de cidadão entre os indivíduos dentro do cenário democrático, inclusive, demonstra-se tão inapropriado como o próprio fundamentalismo religioso (BAXTER, 2011, p. 201). Segundo Baxter (2011, p. 202), a construção argumentativa habermasiana transita dentre quatro posições, as quais se demonstram favoráveis ao pensamento religioso,

1. Por uma questão de pensamento pós-metafísico epistemológico, não podemos dizer que não há conteúdo cognitivo à religião.
2. Devemos como cidadãos reconhecer que pode haver ‘substância cognitiva’ em afirmações religiosas e que posições religiosas podem ser suscetíveis de verdade.
3. cidadãos seculares têm algo a aprender por assistir ao pensamento religioso.
4. pensamento religioso historicamente tem feito contribuições para a democracia, e tem, pelo menos, o potencial para fazê-lo no presente.⁷⁴

⁷³ Nas estritas palavras do pensador: “It refrains, on the one hand, from passing judgment on religious truth, while insisting (in a nonpolemical fashion) on making a strict demarcation between faith and knowledge. On the other hand, it rejects a scientistically truncated conception of reason and the exclusion of religious doctrines from the genealogy of reason.” Cf. HABERMAS, Jürgen. **Between Naturalism and Religion: Philosophical essays**. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge, Malden: Polity Press, 2008, p. 140.

⁷⁴ Nas estritas palavras de Baxter “1. As a matter of postmetaphysical epistemological thinking, we cannot say there is no cognitive content to religion. 2. We must as citizens acknowledge that there may be “cognitive substance” in religious claims and that religious positions may be susceptible of truth. 3. Secular citizens have something to learn by attending to religious thought. 4. Religious thinking historically has made contributions

A síntese efetuada por Baxter deixa claro, justamente, alguns alicerces do pensamento habermasiano no que tange à temática da religiosidade na contemporaneidade, ou seja, (i) a imprescindibilidade de adoção de postura pós-metafísica, aberta a pluralidade de concepções de mundo e aos possíveis ganhos semânticos com sua participação; (ii) uma maior receptividade intersubjetiva, com a prática da tolerância em sentido de respeito, no reconhecimento do recíproco valor dos concidadãos e na oportunidade de obtenção de “conteúdo cognitivo” das diferentes visões de vida boa, neste caso, com relevância à tradutibilidade cooperativa; (iii) a secularização como uma oportunidade de ganhos mútuos de conhecimento; por este motivo, Habermas defende a existência de um processo de aprendizagem complementar; (iv) a identificação da continuidade de um potencial de contribuição à democracia, até mesmo porque não se imagina quais seriam os recursos descartados na hipótese de criação de obstáculos participativos.

Embora o entendimento exposto indique uma redescoberta do valor positivo das doutrinas religiosas no pensamento habermasiano, para Alessandro Pinzani (2009a) é necessário o desfazimento deste “mal-entendido”, pois em sua leitura denota-se que a obra do pensador alemão entende que “a religião pode ser considerada um mal necessário, útil para criar uma atitude moral nos cidadãos, mas destituído de valor intrínseco (assim como nas considerações sobre a religião de Maquiavel ou Hobbes).” (PINZANI, 2009a, p. 215). Esta leitura é coerente se comparada com os primeiros momentos da obra habermasiana, todavia, desde a passagem do milênio, Habermas tem admitido a relevância dos sistemas religiosos, suas interpretações de mundo e seu potencial cognitivo relativamente singular na iminência de atribuir a religião uma “dimensão imprescindível do aprendizado evolutivo, ou seja, como mecanismo vital no desenvolvimento da capacidade humana de conhecimento, de linguagem e de ação” (ARAÚJO, 2009a, p. 241). Habermas não defende a proeminência dos fundamentos religiosos, até porque concebe uma divisão clara entre esfera pública formal e informal, como já explicado anteriormente, e introduz a tradutibilidade cooperativa como requisito à efetivação do ideal de uso público da razão, porém torna enfática a impossibilidade de renunciar as contribuições advindas das percepções religiosas, pois “também maiorias seculares não podem 'tomar decisões antes de ter prestado ouvidos à objeção de opositores que se sentem feridos nas suas convicções religiosas’ (ZD257)” (PINZANI, 2009b, p. 121).

Por tais motivos foi cunhada a expressão “pós-secular” (“*postsecular*”), almejando-se

to democracy, and it has at least the potential to do so at present.” Cf. BAXTER, Hugh. **Habermas**: the discourse theory of law and democracy. Stanford: Stanford University Press, 2011, p. 202.

o reconhecimento das contribuições das comunidades religiosas, pois a “consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete, acima de tudo, uma compreensão normativa perpicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não-crentes” (HABERMAS, 2007a, p. 126). Atribui-se um componente reflexivo às mentalidades confessionais e profanas e de “modernização da consciência pública” (*modernization of public consciousness*). Baxter (2011, p. 204) relembra uma importante consideração do pensador alemão: ao passo que as a Igreja Católica (desde o Concílio Vaticano II) e os principais movimentos protestantes já tenham alcançado espaço institucional no contexto do Estado Democrático Liberal, está em curso a dolorosa passagem das comunidades muçulmanas. O pensamento de Habermas expressa uma particular explicação ao processo de secularização do mundo ocidental e, em especial, a cultura judaico-cristã, todavia, aparentemente deixa em aberto as transformações em sociedades tradicionais, por exemplo, de feição islâmica, pois estas sofrem o profundo choque cultural, com rupturas traumáticas em suas percepções de mundo, diante do cenário globalizado.

5 O USO PÚBLICO DA RAZÃO E ORDEM DEMOCRÁTICA: AS FACES DA TOLERÂNCIA, A NEUTRALIDADE E A VERDADE

Para a apropriada finalização da investigação, após exposição e exame dos argumentos trazidos nos capítulos anteriores, este último pretende salientar detalhes que passam despercebidos no debate construído entre John Rawls e Jürgen Habermas, no caso: as ideias de tolerância, neutralidade e verdade. Para tanto, apresentam-se os elementos do conceito geral de tolerância e as concepções de uso, conforme os ensinamentos de Rainer Forst, e a consequente comparação com as perspectivas adotadas por Rawls e Habermas. Não se pretende indicar o pensador com maior êxito neste aspecto, mas a concepção implícita de tolerância adotada por cada um deles e sua compatibilidade com o regime democrático.

Em seguida, a partir da distinção realizada por Nicholas Worterstorff entre liberdade de religião (*freedom of religion*) e a liberdade em relação à religião (*freedom for religion*), impulsiona-se a reflexão acerca da viabilidade da neutralidade em um cenário plural, ou seja, equidistante das visões de mundo, religiosas ou seculares. Por fim, pondera-se ainda a potencialidade do abandono das verdades, considerando a ambivalência interpretativa, conforme salientado por Ronald Dworkin.

5.1 O CONCEITO E AS CONCEPÇÕES DE TOLERÂNCIA E A LIBERDADE RELIGIOSA

O processo deliberativo público, em meio ao cenário plural, traz habitualmente discussões contrastantes e, fatalmente, dimensionamentos acerca do conceito e limites da tolerância; esta pode ser aduzida segundo diferentes facetas, seja como um valor político fundamental consagrado, em especial, quando se articula um arranjo democrático e institucionalmente inclusivo, ou mesmo como uma virtude ímpar pelo igual respeito demonstrado pelo cidadão singularizado ou por grupos com distintas percepções éticas, com o objetivo de harmonizar as diversas reivindicações de cunho moral, com expressão política, social, cultural, econômica e jurídica. Todavia, a expressão rotineira da tolerância pode indicar ainda um estado de desinteresse e insensibilidade às práticas e aos comportamentos

sociais ou mesmo na qualidade de um simulacro demagógico distante das lutas encaradas por grupos marginalizados ou socialmente invisíveis⁷⁵.

O debate, construído por Rawls, Habermas e outros pensadores relacionados à temática, evidencia justamente o esboço de limites e condições ao convívio plural. No caso de Rawls, não apenas justificado por interesses pragmáticos e estratégicos, ou seja, distante do modelo baseado no *modus vivendi*, mas apto ao igual reconhecimento das demandas dos cidadãos conectados ao ambiente político marcado pelo exercício recíproco da coerção. Habermas, por sua vez, vai além, pois transforma o debate em mola propulsora da problematização dos direitos culturais, atualmente, reivindicados no interior do ambiente democrático. Para a apropriada avaliação deste tema, torna imperioso o esquadramento de peculiaridades da tolerância.

Como saliente Werle (2012a), com o resgate dos ensinamentos do alemão Rainer Forst em *Toleranz im Konflikt*, o conteúdo e o significado da tolerância, quanto a sua concretude, é normativamente dependente⁷⁶ do conceito de democracia, sendo que o termo “tolerância no conflito”, utilizado pelo pensador alemão, engloba quatro acepções:

(i) o comportamento tolerante só é exigível em meio ao conflito para retirada do “potencial destrutivo das relações de convivência” e salvaguardar os conteúdos contrastantes, por exemplo, valores, interesses e convicções adversas, sem caracterizar-se um ambiente de todos contra todos;

(ii) a demanda pela tolerância origina-se no interior da sociedade e está atrelada ao cenário de disputas sociais, sendo que seus defensores, inevitavelmente, terão de assumir

⁷⁵ A ideia de invisibilidade é tratada dentro da ciência política como a indiferença social ao sofrimento de determinadas parcelas da sociedade e a ausência de resposta pelos agentes públicos ou pelos grupos mais privilegiados. Para Oscar Vilhena Vieira (2007, p. 43): “A perda de vidas humanas ou a ofensa à dignidade dos economicamente menos favorecidos, embora relatada e amplamente conhecida, é invisível no sentido de que não resulta em uma reação política e jurídica que gere uma mudança social. ”. Cf. VIEIRA, Oscar Vilhena. A Desigualdade e a subversão do Estado de Direito. **SUR - Revista Internacional de Direitos Humanos**. Vol.4 no.6 São Paulo, 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-64452007000100003>. Acesso em 06 jun. 2016.

⁷⁶ Inserida no contexto democrático, a tolerância está conexas à justificação pública e seus limites não são definidos por valores transcendentais, mas pelos cidadãos que atuam como coautores e destinatários da ordem normativa. Neste sentido, a tolerância, seus limites e seus espaços estão vinculados ao democraticamente deliberado e o resultado legítimo desta relação política. Nas palavras de Werle: “Trata-se do princípio moderno de legitimação, fundamentado na autonomia política de cidadãos livres e iguais que, por meio do uso público da razão, procuram convencer-se recíproca e racionalmente sobre quais as melhores regras e princípios que devem regular a vida em comum. Essa idéia está na base da *autocompreensão normativa* do Estado de direito democrático, que, por um lado, diante do pluralismo de concepções abrangentes do bem, procura se fundamentar numa *neutralidade de justificação* do exercício de um poder político que se tornou independente de qualquer cosmovisão religiosa ou metafísica”. Cf. WERLE, Denilson. Os limites da tolerância: uma questão da justiça e da democracia. In: **II Colóquio Internacional de Teoria Política e Teoria Política Contemporânea**, Universidade de São Paulo. São Paulo: 6 - 7 dez. 2012, p. 8.

posição nas contentadas sociais. Afinal, o progresso no reconhecimento da tolerância e de suas práticas está vinculado ao processo histórico das lutas, mais variadas, no espaço social;

(iii) a tolerância não pode ser reduzida à mera exigência em meio à hostilidade e às divergências, pois também se constitui objeto de conflito e não possuidor de um sentido inquestionável, inclusive, existindo dúvidas até mesmo sobre seu caráter meritório. Nas palavras de Denilson Werle (2012a, p. 3 - 4):

Como pode ser observado na vasta literatura sobre a tolerância, para alguns, trata-se de uma virtude louvável (exigida por Deus, pela Moral, pela razão ou, pelo menos, pelo bom senso e prudência política), enquanto que para outros ela é um gesto condescendente e paternalista, potencialmente repressivo; para alguns, é expressão da autocertificação e firmeza de caráter, para outros, uma atitude da incerteza, permissividade e fraqueza; para alguns, é expressão do respeito pelo outro e inclusive de valorização daquele que é diferente de nós, para outros, é uma atitude de indiferença, ignorância e desprezo. Exemplos dessas atitudes são numerosos na literatura sobre a tolerância. A título de ilustração, por um lado, temos os elogios que Voltaire, Bayle, Lessing, Locke e Mill, fazem à virtude da tolerância como sendo a expressão da humanidade autêntica, da civilidade entre pessoas razoáveis e de uma cultura mais elevada; [...] as desconfianças dos “frankfurtianos” Marcuse e Fromm, para quem a tolerância é um “virtude repressiva”, que impede a eclosão das forças disruptivas: ela mascara as relações de exclusão política e social e, como virtude política da democracia representativa burguesa, neutraliza em favor do *status quo* toda forma de dissenso e impossibilita a formação autônoma do juízo, impedindo a manifestação das forças sociais emancipatórias

Isto é, o próprio significado da tolerância estaria submetido a controvérsias e ao dissenso, embora seja exigido e utilizado em diversificadas práticas sociais, positivo ou negativamente.

(iv) a tolerância é abordada em diferentes concepções provindas de múltiplas fundamentações, seja de natureza moral, ética ou pragmática, conquanto haja possibilidade de defender-se a existência de um conceito geral propício de tolerância. Este quarto sentido será o explorado a seguir, como melhor detalhado por Rainer Forst em seu trabalho *Toleration: concept and conceptions*.

Como já salientado, não obstante às inúmeras possibilidades de uso do termo tolerância, Rainer Forst segue a postura adotada por Rawls, acerca do conceito de justiça, ao alegar que existe tão somente um conceito de tolerância e uma diversidade de concepções em seu uso. Dá-se essa diferenciação baseando-se no fato de que “o ‘conceito’ inclui os

conteúdos semânticos centrais do conceito, ao passo que as ‘concepções’ são interpretações específicas dos elementos contidos no conceito”⁷⁷ (FORST, 2003a, p. 17).

Para o autor alemão, o conceito de tolerância deve considerar seis componentes centrais em sua definição, no caso: (i) a especificação do contexto de tolerância; (ii) a objeção; (iii) a aceitação; (iv) o delineamento da fronteira da tolerância; (v) o seu exercício e (vi) a dúplice expressividade.

O primeiro elemento é a especificação do cenário próprio do conceito de tolerância e de sua prática. Para isto, considera-se o detalhamento de inúmeras características, iniciando-se pela identificação da relação entre aqueles que toleram e são tolerados e os motivos que levam à defesa ou à hostilidade neste conceito. Por exemplo, pode relacionar-se a uma relação familiar entre pais e filhos ou entre amigos, participantes de uma mesma instituição confessional ou indivíduos que partilham ou não qualquer vínculo especial. A motivação, por sua vez, pode estar fulcrada no amor, na relação fraterna, no mútuo respeito ou para a concretização de objetivos (individuais e coletivos) e por razões práticas. A identificação deste contexto envolve, ainda, outros componentes, como os atores em seu exercício (sejam indivíduos, grupos, congregações, a sociedade geral ou mesmo o aparato estatal), os objetos da tolerância (pontos de vista acerca da caracterização da vida boa, ações individuais ou coletivas, virtudes próprias ou singulares), as condutas tidas como suportáveis, razoáveis e detestáveis (a serem proibidas) e também as formas de implementação, encorajamento ou intervenção (FORST, 2003, p. 18).

A objeção refere-se ao “sentido normativo substantivo” (*substantive normative sense*) acerca das práticas e convicções tidas como falsas ou más. Para Forst (2003, p. 19-20), este componente permite o reconhecimento daquilo a ser tratado como indiferente – pelo esvaziamento de sua qualificação como negativo ou positivo – ou afirmativo – uma avaliação positiva (importante ao componente seguinte – a aceitação). A aceitação, por outro lado, particulariza de tal modo que algumas convicções ou práticas, condenadas por serem falsas ou más, são reavaliadas e consideradas como não tão indesejadas se comparadas com outras (impensáveis e inconcebíveis ao meio social). Não há uma revogação dos juízos negativos, mas “a valorização estética negativo pode ser compensado por uma avaliação ética ou moral

⁷⁷ No original: “The ‘concept’ includes the central semantic contents of the concept, whereas ‘conceptions’ are specific interpretations of the elements contained within the concept”. Cf. FORST, Rainer. **Tolerance in Conflict: Past and Present**. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 17.

positivo”⁷⁸ (FORST, 2003, p. 21), trata-se de uma preferência à tentativa de condescender e persuadi-lo em substituição à mera opressão.

O quarto componente refere-se ao espaço da tolerância, ou seja, as fronteiras entre o que pode ou não ser condescendido. Este componente relaciona-se ao equilíbrio provisório entre as razões negativas (objeção) e positivas (de aceitação). E bem sintetiza Forst:

Esta é uma questão conceitual, para a tolerância envolve um equilíbrio precário entre razões negativas e positivas e pressupõe a disposição de suspender a tolerância quando as convicções e práticas toleradas são julgados de forma tão negativa que as razões positivas não são mais suficientes.⁷⁹ (2003, p. 23)

Por este componente fica clara a impossibilidade de aceitar-se tudo, afinal, trata-se de uma postura contraditória e inconcebível por questões práticas. Para Forst (2003, p. 23), Seu espaço é intrinsecamente restrito e estender a tolerância, inclusive, aos seus “próprios inimigos” implica em sua condução à autodestruição. Porém, os seus limites não se resumem às razões de rejeição e às razões de aceitação, mas também ao espaço não atingido pelos motivos de objeção ou recusa. Desta maneira, pode-se distinguir em diferentes domínios normativos: em uma primeira construção, trata-se do espaço em que se concorda na integralidade, existindo tão somente motivos a sua afirmação e nenhuma razão de objeção; em um segundo, há razões à “objeção normativa”, porém também à aceitação que leva ao ajuste dito como tolerante; em um último cenário, tem-se o espaço do inconcebível ou inadmissível pela aplicação da completa rejeição ou repúdio⁸⁰ (FORST, 2003, p. 24).

O penúltimo elemento central para ao conceito geral de tolerância é o seu exercício, pois este deve ser livre e não constrangido, afinal, deve ser garantido àquele que tolera o espaço para manifestar sua contrariedade ou mesmo para agir conforme ao entendido como tolerável, enquanto prática duradoura.

⁷⁸ Expressão no original? “[...] a negative aesthetic valuation can be offset by a positive ethical or moral evaluation [...]”. Cf. FORST, Rainer. **Toleration in Conflict: Past and Present**. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2003a, p. 21.

⁷⁹ No trecho original: “This is a conceptual matter, for toleration involves a precarious balance between negative and positive reasons and presupposes the willingness to suspend toleration when the tolerated convictions and practices are judged so negatively that the positive reasons are no longer sufficient.” Cf. FORST, Rainer. **Toleration in Conflict: Past and Present**. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2003a, p. 23.

⁸⁰ Esta distinção traz uma problemática, pois no delineamento dos limites da tolerância, ou seja, a rotulação do “tolerado”, sempre conduz consigo a afirmação de seu oposto ou “intolerado”. Assim, muitas vezes a reivindicação em prol da concretização da tolerância está a serviço da proteção das próprias convicções e da tutela de um status superior de legitimidade também às próprias práticas e crenças. O discurso da vulnerabilidade e da necessidade inclusiva evidencia, muitas vezes, a necessidade de novos limites de aceitação do tolerável, porém vem acompanhado de exigências a concessão de uma condição superior ou ao menos de meios diferenciados.

O último elemento, aqui denominado como a dúplice expressividade, embora o autor não utilize qualquer expressão específica para designar este componente, é caracterizado pela possibilidade do conceito de tolerância

[...] significar tanto uma prática e uma atitude individual ou (dado uma justificação correspondente) uma virtude - por exemplo, por um lado, a prática jurídico-política dentro de um estado em consonância a certas liberdades das minorias e, por outro, a atitude pessoal de tolerar práticas com que se não concorde⁸¹ (FORST, 2003a, p. 26, tradução livre).

Mas o pensador alemão salienta que não há uma dependência do primeiro (a atitude singular) em relação ao segundo, pois um estado pode adotar uma política de condescendência com relação às as minorias e, ainda assim, ser alvo da rejeição da maioria dos cidadãos. Este governo pode, também, conceder tais direitos não propriamente no espírito de filiar-se a uma política de tolerância, mas graças a uma relação custo-benefício em prol do poder político amplo (FORST, 2003a, p. 26)

Baseado nestes elementos, Forst identifica quatro concepções básicas de tolerância, firmadas, especialmente, nas relações de reconhecimento. Não pretende defender que cada sociedade ou momento histórico tenha um tipo específico, mas os diferentes sentidos e formas de se interpretar os elementos acima expostos, inclusive, sendo plenamente possível a expressão, concomitante, das distintas concepções de tolerância em uma mesma sociedade. A primeira é a denominada concepção permissão (*permission conception*). Nesta acepção, há uma autoridade (ou uma maioria), um sistema de valores de natureza dominante e não compartilhado por uma minoria ou uma diversidade de minoria, todavia, concede-se a permissão de subsistência destas minorias e suas convicções, sob a condição de não questionar ou colocar em risco a ordem dominante. (FORST, 2003a, p. 27-28). Esta relação é frágil e, caracteristicamente, perpetuadora de um modelo de *modus vivendi*. Não se trata, necessariamente, de uma relação estratégica, embora possa ser em algum grau, pois o autor alemão admite diferentes possibilidades para o surgimento de tal permissão, seja como motivos pragmáticos (almejando à não perturbação da ordem jurídica vigente) ou mesmo por de ordem de consciência e princípios (considerar ilegítimo forçar a renúncia das mais profundas convicções). Todavia, impõe-se a manifestação de minorias ao âmbito privado e

⁸¹ No original: “the concept of toleration can signify both a practice and an individual attitude or (given a corresponding justification) a virtue – for example, the legal-political practice within a state of according minorities certain liberties, on the one hand, and the personal attitude of tolerating practices with which one does not agree, on the other.” Cf. FORST, Rainer. **Toleration in Conflict: Past and Present**. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2003a, p. 26.

ignora qualquer reciprocidade, afinal, “um lado permite à outros certos desvios desde que o domínio político de lado à permissão – concessão, não seja desrespeitado”⁸² (FORST, 2003a, p. 28, tradução livre). Este é um sinal distintivo, muitas vezes, em manifestações de senso comum acerca do processo de secularização, atribuindo total incompatibilidade entre o exercício de uma vida segundo, preceitos confessionais e os temas de interesse público.

A segunda é chamada de concepção coexistência (*coexistence conception*) e marcada por razões pragmáticas e estratégicas. Assemelha-se à primeira espécie, porém não há uma autoridade e sim grupos com forças e poderes equivalentes, ou seja, a prática da tolerância emerge em favor da conservação da paz e da realização dos próprios interesses. É característica a forma de *modus vivendi*, porém a tolerância é exercitada em caráter horizontal e pode ser uma convivência fraca (produto da exaustão sofrida por estes grupos, a exemplo de uma trégua, em razão de intensos e frustrados conflitos, porém persiste a meta de obter a hegemonia social) e forte (ocorre a sujeição de todas as partes a um poder proeminente e em grande medida não tendencioso, inclusive, com o estabelecimento de estruturas e instituições estáveis a convivência). (FORST, 2003a, p. 28-29). Neste modelo, não se verifica o mútuo reconhecimento, mas razões práticas diante da impossibilidade de imposição de um ou mais grupos, logo, evitar o confronto torna-se a medida mais vantajosa. Por este ângulo, a razão pública exclusivista possui alguns traços da mera coexistência, pois os cidadãos são livres e iguais, admitindo a manifestação do indivíduo religioso desde que não faça recurso aos seus argumentos de doutrinas abrangentes, afinal, fatalmente levariam ao confronto.

Por conseguinte, uma terceira perspectiva é elucidada como concepção respeito (*respect conception*) e assenta-se no mútuo respeito, seja pelos indivíduos como grupos sociais, pois “respeitam-se uns aos outros como pessoas autônomas ou como membros de iguais direitos de uma comunidade política constituída sob os fundamentos de um Estado de Direito”⁸³ (FORST, 2003, p. 29, tradução livre). A alocação de recursos, a estrutura básica da sociedade e a distribuição de direitos são dirigidas por normas, sem garantir privilégios a cidadãos ou grupos. A ordem jurídica aspira o recíproco e a validade geral. Todavia, é preciso ter em mente o fato de que “a pessoa do outro é respeitada; suas convicções e ações são toleradas” (FORST, 2003a, p. 30). Esta acepção pode ser diferenciada em dois modelos: (a)

⁸² Nas palavras do autor: “one side permits the other certain deviations provided that the political dominance of the permission-granting side is not infringed upon” CF. FORST, Rainer. *Toleration: concept and conceptions*. In: FORST, Rainer. **Toleration in Conflict: Past and Present**. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2003a, p. 28.

⁸³ No texto original: “[...] respect one another as autonomous persons or as equally entitled members of a political community constituted under the rule of law.” CF. FORST, Rainer. *Toleration: concept and conceptions*. In: FORST, Rainer. **Toleration in Conflict: Past and Present**. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2003a, p. 29.

da igualdade formal (*formal equality*): com a severa separação entre a esfera pública e privada, sendo que as discrepâncias éticas devem ser enclausuradas no âmbito privado e não devem acarretar conflitos no ambiente público; e (b) igualdade substantiva (*qualitative equality*): demonstra uma oposição ao potencial discriminatório da igualdade formal, uma vez que as normas rígidas poderão das preferências a determinadas conformações éticas ou culturais, isto é, admite-se que “os valores e as convicções constitutiva dessas identidades [ético e culturais] têm um significado existencial especial para pessoas” (FORST, 2003a, p. 30). Neste modelo, a adesão social à comunidade política deve ocorrer sem a necessária renúncia de sua identidade.

A ideia rawlsiana de razão pública transita dentro desta concepção e dentre estes modelos (igualdade formal e igualdade substancial), pois a razão pública inclusiva e a exigência do *proviso* conduzem a uma igualdade formal no processo de justificação pública, embora seja mais flexível que a perspectiva exclusivista. A visão ampla da cultura política pública conduz à prática da tolerância como respeito em seu sentido *qualitative equality*, não obstante considere necessária a tradução dos fundamentos abrangentes em razões políticas adequadas, no devido tempo. O mero reconhecimento da manifestação de outros modos de raciocínio, como a declaração (*declaration*), a conjectura (*conjecture*) e o testemunho (*witnessing*), fortalece o caráter da igualdade substancial desta concepção de tolerância.

Embora Rawls inicie suas investigações e as perpetue em um contexto específico (uma sociedade plural, constitucionalmente bem-ordenada e reprodutora de uma relação de amizade cívica entre seus cidadãos), as alterações na estrutura da ideia de razão pública, a princípio, exclusivista e sua ultimação com a visão ampla da cultura política pública, revelam um alargamento das razões de aceitação e um estreitamento do componente da objeção. Desta forma, amplia-se o quarto componente do conceito geral de tolerância, isto é, o espaço as fronteiras entre o permitido, aceitável e o repugnado.

No quadro contemporâneo, a prática da tolerância respeito tem sido negligenciada e até mesmo ignorada em nome do exercício incoerente de outros direitos, como da liberdade de expressão e de imprensa. A liberdade de expressão, de crença, de imprensa e reunião, embora seja direito fundamental, consagrado em seio constitucional e também na órbita internacional, não é absoluto e deve estar em consonância às demarcações da tolerância. A realização de marchas pela família, de um lado, e pela diversidade, em outro, não pode criar

empecilhos⁸⁴ à estabilidade democrática e à conciliação pública. As publicações do jornal satírico francês Charlie Hebdo e o massacre terrorista em 07 de janeiro de 2015 demonstram a tensão existente no dimensionamento do espaço da tolerância. Logicamente, o atentado terrorista não pode ser compreendido como parte do exercício ou da autotutela do direito de liberdade de crença, mas de um estado patológico inviabilizador de reconhecimento do outro como um indivíduo moral e das incapacidades circunstanciais ao processo discursivo para a obtenção de soluções democráticas. É preciso ter o devido cuidado para não se confundir as práticas terroristas a um determinismo cultural, caso contrário, reproduziria um falso discurso de que

[...] o simples fato de pertencer a certa cultura, neste caso, a uma cultura baseada sobre a religião islâmica, representaria para o indivíduo uma sina inescapável, que o torna mais ou menos capaz de agir de forma autônoma e refletida”. Assim, seria de se esperar que um muçulmano se ofenda terrivelmente ao ver uma imagem de Maomé e que reaja de forma violenta. Na realidade, as culturas são mais ou menos porosas e tendem a modificar-se pelo contato com outras. Assim, os muçulmanos que moram na Europa não vivem necessariamente sua religiosidade da mesma maneira dos que moram nos países árabes, por exemplo. (PINZANI, 2015, p. 283).

Em trajetória oposta, as manifestações públicas, inclusive, da imprensa, não devem veicular visões marginalizantes e intolerantes, mesmo de teor jocoso e irônico, pois as interações fundadas no respeito requerem o reconhecimento moral mútuo, entre crentes e não crentes. A dúvida que poderia surgir é: considerando a perspectiva pós-secular de Habermas, qual seria a concepção de tolerância adotada pelo filósofo alemão? Teria ele assumido alguma das acepções já apresentadas ou uma quarta via?

Haja vista o contexto multiculturalista, Forst vai além e apresenta uma quarta extensão denominada de concepção estima (*esteem conception*). Não basta o recíproco respeito do indivíduos, pertencentes as mais variadas comunidades culturais e religiosas, na qualidade de titulares de iguais direitos, pois exige-se também a estima de “suas convicções e práticas como eticamente valiosas” (FORST, .2003a, p. 31, tradução livre). Não se pode alegar um esvaziamento do componente da objeção, afinal, a estima deve ser restringida ou balizada, com isso, a “relação da tolerância e a vida em comum consistem na formação de um juízo de valor e no reconhecimento do valor ético das convicções e culturas diferentes.” (WERLE, 2012a, p. 7). Esta perspectiva indica um especial olhar às perspectivas éticas e as

⁸⁴ Expressões do discurso do ódio, seja pela conservação do modelo tradicional de família ou pelo uso de símbolos e imagens confessionais como instrumento de reação aos dogmas pertencentes às doutrinas abrangentes, religiosos.

qualidades para sua aceitação. Embora seja uma percepção mais exigente, não é a adotada por Habermas em seu pensamento.

Como entende Habermas, em *O que se entende por uma "sociedade pós-secular"?* (tradução livre), a tolerância deve ser praticada cotidianamente, não apenas no momento de decisões acerca de quais leis a promulgar e a aplicar. Em suas palavras:

Tolerância significa que os crentes, os membros de outras religiões, e não crentes devem reconhecer o direito do outro para seguir convicções, práticas e modos de vida que eles próprios rejeitam. Esta concessão deve ser apoiada através de uma base comum de reconhecimento mútuo que torna possível superar dissonâncias repugnantes. O tipo de reconhecimento, não deverá ser confundido com estima por uma cultura estrangeira e modo de vida, ou de convicções e práticas rejeitadas. [...] A base do reconhecimento não é estima por esta ou aquela qualidade ou realização, mas a consciência de pertencer a uma comunidade inclusiva de cidadãos com iguais direitos, em que cada um é responsável perante todos os outros por suas declarações e ações políticas. Isto é mais fácil dizer do que fazer. A inclusão igual de todos os cidadãos na sociedade civil não só exige uma cultura política que impede que as atitudes liberais sejam confundidas com a indiferença. A inclusão pode ser alcançada se também forem respeitadas determinadas condições materiais: entre outras coisas, a integração completa em creches, escolas e universidades, a fim de compensar as desvantagens sociais; e a igualdade de acesso ao mercado de trabalho.⁸⁵ (HABERMAS, 2009, p. 69)

Neste aspecto, Habermas (2007, p. 280) parece assimilar claramente a ideia de tolerância com duplice caráter, como um ato jurídico inserido na ordem político-democrática na tutela de própria tolerância (sentido designado pelo termo *toleration*) e também como uma virtude política ou expressão comportamental para com o outro (identificado pelo termo *tolerance*). Logo, a ideia de tolerância e secularização trazida por Habermas não se confunde com um estado de indiferença ou mesmo na “extinção” paulatina das comunidade ou tradições religiosas, mas comprometida ao reconhecimento e vinculada a três pretensões: a “idéia liberal de igualdade, os direitos de grupos e o igual tratamento das culturas” (2009, p.

⁸⁵ No texto original: “Toleration means that believers, members of other religions, and non-believers must concede each other’s right to observe convictions, practices, and ways of life which they themselves reject. This concession must be supported through a shared basis of mutual recognition which makes it possible to overcome repugnant dissonances. The kind of recognition required must not be confused with esteem for an alien culture and way of life, or for rejected convictions and practices. [...] The basis of recognition is not esteem for this or that quality or achievement, but an awareness of belonging to an inclusive community of citizens with equal rights in which each is accountable to everybody else for her political utterances and actions. This is easier said than done. The equal inclusion of all citizens in civil society not only calls for a political culture which prevents liberal attitudes from being confused with indifference. Inclusion can be achieved only if certain material conditions are also met: among other things, full integration in kindergartens, schools, and universities in order to offset social disadvantages; and equal access to the labor market.” Cf. HABERMAS, Jürgen. What is Meant by a ‘Post-Secular Society’? A Discussion on Islam in Europe. In: HABERMAS, Jürgen. **Europe: The Faltering Project**. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2009, p. 69.

161), ou seja, em defesa ao princípio da igualdade cívica e da transformação cognitiva da modernidade.

5.2 A LIBERDADE DE RELIGIÃO E À RELIGIÃO: O DESAFIO DA NEUTRALIDADE ESTATAL

As distintas compreensões da relação entre esfera pública secular e religiosidade, decorrentes dos posicionamentos expressos por Rawls e Habermas, trazem uma delicada indagação: como seria composta a liberdade religiosa e a real viabilidade de uma postura neutra por parte do aparato estatal em benefício da efetivação desta liberdade? Trata-se de uma resposta complexa e uma saída viável reivindicaria a análise de alguns elementos, como a diferenciação da liberdade de religião (*freedom of religion*) e a liberdade em relação à religião (*freedom for religion*), trazida por Nicholas Worterstorff, e da tênue linha entre o comportamento vantajoso ou prejudicial passível de adoção pelo Estado e impactante nas expressões confessionais.

Na linha de pensamento de Worterstorff (2012, p. 298), a liberdade de religião (*freedom of religion*) é composta por quatro elementos: (i) a livre participação dos cidadãos em atividades religiosas; (ii) a possibilidade de participar e estruturar instituições com fins específicos de patrocinar as atividades religiosas; (iii) a livre atuação do cidadão no incentivo de seus filhos à determinada religião e (iv) de apresentar a outros, se não seus correligionários, suas convicções religiosas. Este primeiro viés reveste-se do caráter de não intervenção ou interferência, vertical (em relação ao próprio Estado) e horizontal (em relação aos concidadãos). A ideia de atividades religiosas é ampla, inclui, ações de ordem litúrgica e até mesmo manifestações de devoção privada. Para alguns, o engajamento e a participação em tais instituições e atividades é o bastante, porém, para outros, o seu exercício supera tais estruturas e também conduz a participações particularizadas em atividades não religiosas (ou seculares), como no ambiente da educação (escolar e universitário), no esporte, na política, nos empreendimentos negociais, entre outros. É por este segundo atributo que se introduz a ideia de liberdade em relação à religião (*freedom for religion*).

Esta participação peculiar nas atividades seculares também pode ocorrer em duas formas diferenciadas: em uma primeira, estas atividades são utilizadas para a projeção e para o estabelecimento de estruturas, organizações e instituições baseadas na fé e tonificadoras da participação diferenciada em ofícios seculares, por exemplo, escolas confessionais (como de ordens cristãs e judaicas), universidades e mesmo entidades de cunho assistencial (como a Comitê Central Menonita com trabalhos de combate à fome e práticas na área da saúde,

educação e político-social); em uma segunda perspectiva, a participação religiosa particularizada é apoiada por instituições pluralistas e não baseadas na fé, por exemplo, com programas sensíveis à expressão destes comportamentos religiosos diferenciados com concessão de bolsas. Ou seja, garantir uma liberdade religiosa em atividades que não são pertencentes as suas esferas confessionais (WORTERSTORFF, 2012, p. 299). Nas palavras do próprio autor, é a “liberdade para os cidadãos se envolverem em atividades seculares de forma religiosamente diferenciada, seja por estabelecer e manter organizações e instituições baseadas na fé para este fim, ou ao fazê-lo em instituições pluralistas ou seculares”.

O primeiro enfoque (*freedom of religion*) não é o mais problemático, pois é facilmente ajustável à visão secularista, ou seja, de conservação marginal do diferente e especialmente na esfera não pública. Porém, o segundo ângulo denominado por Worterstorff como *freedom for religion* enfrenta sérias dificuldades à demarcação de um plano estatal não tendencioso e com algum caráter imparcial ou imparcial. Por exemplo, em que medida a garantia de serviços alternativos ao serviço militar obrigatório ao religioso ou a aplicação de prova de concursos em horários diferenciados a candidatos em razão de sua crença não ofendem à igualdade ou mesmo à “neutralidade” do Estado? Seriam privilégios ou a adoção de medidas favoráveis à igualdade material frente à perspectiva da preeminência não religiosa reproduzida na fala cotidiana? Na suposição de que o Estado não deve despender qualquer recurso (seja financeiro, estrutural ou humano) para a efetivação da liberdade religiosa, sob o argumento de seu caráter secular, pode ele usufruir livremente dos benefícios prestados por instituições confessionais em serviços públicos aprioristicamente pertencentes ao aparato estatal, como de saúde, educação, pesquisa e ensino universitário? Esta questão é intrigante pois, embora se reconheça inexistir o direito a qualquer tratamento diferenciado por gerar benefícios à coletividade e, por consequência, aliviar a sobrecarga do Estado, o despendido do recurso estatal não significa também a inevitável ofensa à laicidade.

A proeminência de razões seculares não significa a valorização de concepções públicas, conforme já salientado por Rawls. Logo, a suposta neutralidade do Estado ou mesmo a laicidade supera a simplista visão do qual o aparato estatal não deve permitir a influência das doutrinas religiosas em âmbito público sob pena de ferir a feição secular historicamente adotada. Para melhor compreender, pode-se retomar o exemplo da Primeira Emenda da Constituição Norte-Americana, pois esta prevê inúmeras liberdades, incluindo, de expressão, reunião, imprensa e também de religião, como pode-se observar:

O Congresso não fará nenhuma lei relativa ao estabelecimento de uma religião, ou proibindo o seu livre exercício; ou cerceando a liberdade de expressão ou de imprensa; ou o direito do povo de se reunir pacificamente, e de exercitar o direito de petição ao governo para a reparação de injustiças (EUA, s.p., tradução livre)⁸⁶

A liberdade religião entende-se, neste contexto, enquanto dever do Estado de não adotar nenhuma religião oficial e nem mesmo interferir em seu exercício. Por este motivo, no cenário norte-americano, os cidadãos podem constituir livremente organizações respaldadas em sua fé, mas não poderão receber qualquer apoio ou subsídio dos cofres públicos. Porém, este entendimento também se demonstra superficial diante dos detalhes que passam despercebidos na prática ordinária. A partir da análise econômica do direito, Richard A. Posner revela algumas possibilidades de quebra desta alegada neutralidade.

No primeiro caso, resgatado por Posner (2007, p. 1062-1063), a concessão de isenções do imposto predial às instituições religiosas só pode justificar-se à medida que estas instituições conferem benefícios iguais ou maiores que os custos dos serviços públicos pagos com os impostos prediais. Para ele, não há dúvida que tais instituições trazem benefícios, a dubiedade persiste quanto à relação de equivalência desde benefícios e o *quantum* de imposto não arrecado. Mas, mesmo que comprovada a equivalência ou o superávit de vantagens em relação aos custos dos serviços públicos mantidos por impostos do mesmo gênero, a isenção desta natureza ainda favorece as instituições religiosas que possuem edifícios luxuosos.

O referencial inicial utilizado pelo autor foi o econômico, pela equação entre receitas públicas não recolhidas em decorrência das isenções e os benefícios advindos dos serviços prestados pelas instituições confessionais, ocasionando a economia do erário. Por esta visão, se a isenção fosse superior em relação às vantagens em serviços públicos e a economia do Estado, haveria uma ofensa à neutralidade por garantir maiores recursos às organizações religiosas em suas atividades particulares. Em complemento, o jurista traz um segundo critério, no caso, o capital imaterial, afinal, o gozo deste benefício (a isenção) por instituições com prédios luxuosos representa um incentivo social a estas se cotejada com organizações mais simplistas. Ou seja, a garantia das mesmas vantagens a uma doutrina ocasiona desigualdade e favorecimento entre elas. Talvez, uma resposta seria a tributação progressiva, haja vista às capacidades contributivas de cada instituição e do impacto socialmente benéfico

⁸⁶ No texto original: “Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the government for a redress of grievances.” Cf. EUA. **U.S. Constitution**. First Amendment. Disponível em < https://www.law.cornell.edu/constitution/first_amendment>. Acesso em 04 jun. 2016.

em serviços públicos ocasionados por ela em favor de uma posição equidistante. Este exemplo trazido por Richard Posner evidencia a complexidade persistente por detrás do conceito de neutralidade política do aparato Estatal. A implementação de um caráter neutro exige a análise dos custos e ganhos decorrentes da adoção de uma postura omissiva ou comissiva diante de determinados fatos. Porém, o impacto sobre o exercício de liberdade religiosa também emerge em questões, aparentemente, seculares, bem define o autor:

As leis que possuem propósitos seculares, mas sem intenção acabam por discriminar seitas [crenças] particulares, expõe uma difícil questão, como ocorre com as leis contra a poligamia, regulamentações que exigem o uso de cabelo curto pelos presidiários, as leis de fechamento dominical e as leis da educação obrigatória. Tais leis interferem no livre exercício da religião em um sentido prático; até uma recente decisão, se supunha que a constitucionalidade de uma lei dependia de uma comparação entre os custos legais dos religiosos oprimidos por ela e seus benefícios seculares. (POSNER, 2007, p. 1063-1064, tradução livre)⁸⁷

Em outras palavras, mesmo quando os propósitos apresentados por instrumentos legais sejam revestidos de intenções de cunho secular, é inevitável a inserção de interferências no exercício de liberdade religiosa e, por consequência, no modelo de laicidade adotado por tal Estado. Se nem mesmo a ciência é objetivamente neutra⁸⁸, poderia a política ou o direito serem? O cenário político contemporâneo, em especial, na ordem institucionalizada, tem evidenciado claramente o distanciamento à neutralidade e à imparcialidade, como segmentos representativos claramente definidos e a dinâmica de disputa de seus interesses e muitas vezes, longe do uso público da razão, bancadas religiosas, ruralistas, ligadas a movimentos sociais (como LGBTT), entre outras, atuam em defesa dos bens priorizados em suas esferas não públicas e fogem à relação emancipadora do discurso. O direito reproduz as tensões sociais e a ausência comunicativa. Todavia, por outra óptica, poder-se-ia, ainda, afirmar a

⁸⁷ No texto em espanhol: “Las leyes que tienen propósitos seculares, pero que sin intención discriminan a las sectas particulares, plantean una cuestión difícil, como ocurre con las leyes contra la poligamia, las regulaciones que obligan a los prisioneros a usar su pelo corto, las leyes de cierre dominical y las leyes de la educación obligatoria. Tales leyes interfieren con el libre ejercicio de la religión en un sentido práctico; hasta una decisión reciente se suponía que la constitucionalidad de una ley dependía de una comparación entre los costos de la ley de gente religiosa oprimida por ella y sus beneficios seculares. Cf. POSNER, Richard A. **El Análisis Económico del Derecho**. Trad. Eduardo L. Suárez. 2. ed. México: FCE, 2007, p. 1063-1064.

⁸⁸ A própria epistemologia tem apresentado diferentes visões acerca de atributos tradicionalmente impostos à ciência, por exemplo, acerca da imparcialidade, da neutralidade e da autonomia científica. Talvez, nem mesmo a ciência seja totalmente liberta e neutra, mas resultado em algum grau dos valores compartilhados, individualmente ou coletivamente, em determinado momento histórico e social. Assim, torna-se complexa acerca da resposta acerca do modo em que a ciência é livre de qualquer valor. Para Lacey, por exemplo, é possível defender uma suposta imparcialidade científica, embora não ampare a concepção tradicional de que valores sociais permanecem foram do âmbito das atividades científicas. Cf. LACEY, Hugh. Existe uma distinção relevante entre valores cognitivos e sociais? **Scientiae Studia**. Vol. 1. n.º 2. São Paulo, 2003, p. 121-149. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ss/v1n2/a01v1n2.pdf>>. Acesso em 06 jun. 2016.

inexistência de uma suposta neutralidade na órbita normativa ao se considerar a íntima relação do direito com os valores provenientes da moralidade política⁸⁹ e pertencentes a determinado contexto histórico e social.

Pode-se resgatar a exceção ao crime de aborto trazido pelo Código Penal Brasileiro de 1940. Segundo o art. 128, inciso II, do referido instrumento legal, não se pune o aborto praticado por médico, desde que haja o consentimento da mulher para a realização deste procedimento, na hipótese de gravidez resultante de estupro. Este tipo de aborto é tratado pela doutrina jurídica como aborto sentimental, ético ou humanitário e, embora seja tratada na atualidade como uma defesa legislativa à autodeterminação da mulher, considerando também seu sofrimento por ser vítima de estupro, este permissivo legal à prática do aborto reflete, em grande medida, o interesse de tutelar a honra familiar do que propriamente a mulher, basta considerar a sociedade existente no momento da produção legislativa (a sociedade brasileira em 1940)⁹⁰. No diploma anterior, o Código penal de 1890, trazia inclusive a diferenciação entre o estupro praticado contra mulher “honesta” e “mulher pública ou prostituta”. Segundo seu artigo 128⁹¹, para o estupro de “mulher honesta” a penalidade prevista era de prisão de um a seis anos, enquanto o mesmo crime contra “mulher pública ou prostituta” tinha como sanção a prisão por seis meses a dois anos.

Logo, a aparente neutralidade não pode ser entendida em sentidos absolutos, livre de qualquer influência, por exemplo, das pré-compreensões dos cidadãos, legisladores, juízes e das outras autoridades públicas. O mesmo ocorreu com o contexto norte-americano acerca do

⁸⁹ Em *A Justiça de Toga*, Dworkin (2010, p. 205) defende que “o argumento jurídico é um argumento típico e completamente moral. Os juristas devem decidir qual desses conjuntos de princípios oferece a melhor justificação da prática jurídica como um todo [...]”. Cf. DWORKIN, RONALD. **A Justiça de Toga**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

⁹⁰ Para Maria Berenice Dias, a exceção visava tutelar a paz familiar diante da gravidez decorrente do estupro, afinal, não deveria ser permitido o ingresso ao seio familiar de um ‘bastardo’, uma vez que “a lei civil presume que o marido de uma mulher casada é o pai de seu filho. Assim, a gravidez, mesmo decorrente de violência sexual, faz com que o filho do esturador seja reconhecido como filho do marido da vítima e herdeiro do patrimônio familiar. Essa é a justificativa para a possibilidade do chamado aborto sentimental, apesar de não haver nenhuma preocupação com o sentimento da vítima.”. Cf. DIAS, Maria Berenice. **Direito fundamental ao aborto**. Instituto Brasileiro de Direito de Família. 03 out. 2005. Disponível em <<http://www.ibdfam.org.br/noticias/na-midia/583/Direito+fundamental+ao+aborto>>. Acesso em 04 jun. 2016.

⁹¹ Segundo a literalidade legal: “ Art. 268. Estuprar mulher virgem ou não, mas honesta: Pena - de prisão celluar por um a seis annos. § 1º Si a esturpada for mulher publica ou prostituta: Pena - de prisão celluar por seis mezes a dous annos.”. Cf. BRASIL. **Código Penal**. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Disponível em <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em 04 jun. 2016.

fenômeno da escravidão e, posteriormente, relativamente à segregação racial⁹². As proposições normativas, a julgar pela influência das doutrinas religiosas e não religiosas, espelham um pêndulo entre as distintas concepções morais e éticas existentes. A proposta rawlsiana do uso público da razão e também pelo equilíbrio reflexivo está atento a este fato, porém respalda-se no critério da reciprocidade, como tratado, anteriormente, para a afirmação e o robustecer de concepções razoáveis e em coerência aos valores políticos já consagrados. Todo o exposto fortalece a visão de Rawls, pois o pensador não almeja a neutralidade de efeito, mas uma “neutralidade de objetivo”. A neutralidade de efeito é irrealizável e incoerente aos termos propostos, afinal, “implica que os princípios políticos tenham a mesma influência sobre todos os modos de vida permissíveis” (ARAUJO, 2003, p. 164). A neutralidade objetivada por Rawls refere-se ao igual potencial de consideração, ou seja, “o significado correto da neutralidade liberal é a de que os princípios políticos não devem favorecer nenhuma das concepções de bem que são motivos de desacordo entre os membros de uma sociedade” (ARAUJO, 2003, p. 164), trata-se de uma estratégia pela manutenção do pluralismo⁹³ e com vistas ao reconhecimento mútuo. Reconhecida esta óptica, marcada por uma neutralidade de objetivo, persiste a dúvida: haveria real abandono das verdades e atribuição de igual valor a todos os argumentos apresentados? Este detalhe será melhor apreciado a seguir diante da problemática da ambivalência interpretativa.

5.3 A ÂMBIVALÊNCIA ARGUMENTATIVA E O ABANDONO DA DEFESA DAS VERDADES

A perspectiva adotada por Rawls, a partir de seu método da esquiwa e com o descompromisso à adoção e à tutela de qualquer verdade, em prol da concretização do ideal da razão pública, parece ignorar uma consequência implícita do processo argumentativo e de fundamentação das proposições: a ambivalência interpretativa.

⁹² A Suprema Corte Norte-Americana consagrou, pelo case *Plessy v. Ferguson*, em 1896, o paradigma favorável a segregação racial, considerando constitucional a lei de Lousiana que dava suporte a separação de passageiros negros e brancos em vagões diferentes. Porém, em 1954, com o caso *Brown v. Board of Education of Topeka*, alterou este entendimento ao considerar inconstitucional a segregação nas escolas públicas entre negros e brancos. Cf. CAMBI, Eduardo. **Neonstitucionalismo e Neoprocessualismo: Direitos Fundamentais, Políticas Públicas e Protagonismo Judiciário**. São Paulo: Almedina, 2016, p. 395.

⁹³ Posner (2007, p. 1063-1064) ainda traz uma interessante conclusão em complemento ao dimensionamento da liberdade religiosa, pois considera que a maior abertura do Estado ao livre exercício desta liberdade e à pluralidade de crenças é favorável a um ambiente menos hostil e repreensivo ao cidadão, além das maiores oportunidades de este se identificar com alguma concepção vigente. Diferentemente de Adam Smith, Posner compreende que uma religião com proximidades ao monopólio (por exemplo, pelo reconhecimento e adoção estatal) pode ser mais severa, pois tem a garantia de um “mercado cativo”. Em um cenário plural e, em termos amplos, de competitividade entre as religiões, o tratamento torna-se mais crítico.

A apresentação de razões públicas e a avaliação do atendimento de seus requisitos mínimos, por exemplo, a sua manifestação em linguagem inteligível, baseada em valores políticos e atento ao critério da reciprocidade, exige, inegavelmente, um processo concatenado, de cunho interpretativo, dos mais diversos conceitos envolvidos para a solução de particular questão. Assim, surge uma primeira dúvida: haveria possibilidade de total desprendimento das verdades reconhecidas pelo cidadão? Em outros termos, haveria uma capacidade de atribuir igual valor a outros posicionamentos e às suas razões, embora contrárias ao próprio reconhecimento? Por exemplo, o indivíduo religioso, crente na existência da vida desde a concepção por obra de Deus, poderia admitir ou atribuir igual valor a proposições que defendam o caráter pré-pessoal do embrião, porém negam a titularidade de direitos a este?

É característico do processo interpretativo, enquanto fenômeno social⁹⁴, a pressuposição da qual determinada conclusão está correta ou incorreta, é verdadeira ou falsa e mesmo boa ou má. (DWORKIN, 2011, 125-126). Em algumas ocasiões, poderia configurar, no mínimo, esquisita a pretensão de reivindicar o domínio único ou o monopólio da verdade (por exemplo, na interpretação de um dispositivo legal frente a tantas outras explicações doutrinárias), porém, igualmente, bizarro seria pressupor a igual validade de todas as abordagens. Ronald Dworkin traz um exemplo interessante do impacto desta abordagem, ou seja, desvencilhada de qualquer afirmação, mesmo implícita, da verdade:

[...] Em certas circunstâncias, o ceticismo pareceria não somente estranho como também escandaloso. Imagine um juiz que envia um réu penal para a prisão, ou talvez para o corredor da morte, ou que obriga um réu cível a pagar uma imensa indenização, mas admite no meio da sentença que outras interpretações das leis, que exigiriam decisões contrárias, são tão válidas quanto a sua. (DWORKIN, 2014, p. 191)⁹⁵

Para esta análise, todavia, é preciso admitir: nos momentos em que um indivíduo assume determinada opinião e suas razões como as mais apropriadas, razoáveis ou melhor interpretadas, fatalmente, acaba por inferiorizar ou ao menos atribuir o caráter de falsidade ou erroneidade às proposições opostas (DWORKIN, 2011, p. 126), afinal, os indivíduos

⁹⁴ Como salienta Dworkin: “Interpretation is a social phenomenon. We can interpret as we do only because there are practices or traditions of interpretation we can join [...]” Cf. DWORKIN, Ronald. **Justice for Hedgehogs**. Cambridge: Harvard University Press, 2011, 130.

⁹⁵ No texto em inglês: “In some circumstances skepticism would seem not only odd but outrageous. Imagine a judge sending an accused criminal to jail, perhaps to death, or awarding a huge verdict against a civil defendant, and then conceding in the course of his opinion that other interpretations of the law that would have required contrary decisions are just as valid as his own.” Cf. DWORKIN, Ronald. **Justice for Hedgehogs**. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 125-126.

discordam tanto quanto às conclusões, como também em relação aos métodos para a obtenção de tais conclusões. Vale lembrar que, diferentemente, de outras áreas, como a científica, que trabalha com conceitos criteriais, a área jurídica (e também política) trabalha com conceitos interpretativos, como a ideia de democracia, igualdade, liberdade, entre outras, e provavelmente esta seja a razão de se alegar uma diversidade de valores, embora sejam concepções conflitantes, ao atendimento da razão pública. Os conceitos criteriais (*criterial concepts*) tem uma definição em comum pelo uso dos mesmos critérios para distinguir casos específicos⁹⁶. Os conceitos interpretativos (*interpretive concepts*), como fora salientado anteriormente, podem ser reconhecidos nas práticas sociais, porém sem concordância exata quanto ao seu caráter, identificando-se algum valor ou desvalor. E, apesar de tudo isso, “a fenomenologia da interpretação como uma atividade que visa caracteristicamente buscar a verdade permanece intacta”, parece deixar evidente uma justificativa: “os juízos interpretativos, como os juízos morais, não podem ser independentemente verdadeiros”⁹⁷ (DWORKIN, 2014, p. 194-195). Todavia, a questão agrava-se a partir do momento em que se considera a circularidade, pois “não tenho como verificar a precisão de minhas convicções morais exceto usando outras convicções morais”⁹⁸ (DWORKIN, 2014, p. 151).

Teria Rawls fragilizado a ideia de uso público da razão na iminência de torná-la um instrumento de constantes contradições na argumentação de seus cidadãos? Esta dubiedade parece ser olvidada na construção rawlsiana ou mesmo esteja dispersa em meio aos prismas

⁹⁶ Dworkin faz uso do conceito de triângulo equilátero, pois têm-se critérios bem definidos para o reconhecimento de outros padrões do mesmo triângulo, no caso, o critério seria uma figura geométrica com três lados iguais. Logicamente, que o pensador reconhece que a precisão dos critérios do triângulo equilátero não é o mesmo em outros conceitos criteriais, pois podem gerar uma divergência maior.

⁹⁷ É interessante que Dworkin distingue um aspecto importante entre juízos morais e sobre o mundo físico, pois aqueles não são independentemente verdadeiros, ou seja, sempre estão dependentes de razões pela qual permita considerá-los como verdadeiros. Nas palavras do pensador: “Judgments about the physical and mental world can be *barely* true [...] Physical facts like that one can stand alone: that is what it means to say that they can be barely true. That is not the case with moral and other value judgments, however. They cannot be barely true; [...] When a value judgment is true, there must be a *reason* why it is true. It can't be *just* true. That is not necessarily the case in science.” Cf. DWORKIN, Ronald. **Justice for Hedgehogs**. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 114.

⁹⁸ Para Dworkin (2011, p. 100), grande problema da circularidade é que o indivíduo sempre fará recurso a outras proposições morais para justificar as anteriores, com a esperança de que este círculo possua um raio maior. Com isso, é possível que indivíduos com percepções completamente distintas não venham a concordar com nenhuma das razões e, embora persista a expectativa de convencê-la, é mais importante demonstrar a atuação com responsabilidade do que a demonstração da veracidade de sua opinião. Nas palavras do autor: “My reasons for thinking that tax cheating is wrong are good reasons if the arguments I rely on are good ones. That is too crude an account of the difficulty: we hope that the circle of our opinions has a wider radius than that. But if I am faced with someone who holds moral opinions radically different from my own, I cannot count on finding anything in my set of reasons and arguments that he would be irrational not to accept. I cannot *demonstrate* to him that my opinions are true and his false. But I can hope to convince him— and myself— of something else that is often more important: that I have acted responsibly in reaching my opinions and acting on them.” Cf. DWORKIN, Ronald. **Justice for Hedgehogs**. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 100.

de justificação. Na óptica rawlsiana, a justificação pode ser estabelecida em três tipos: a justificação *pro tanto*, a justificação plena e a justificação pública.

Na justificação *pro tanto*, considera-se tão somente os valores políticos e dá-se uma fundamentação razoável às problemáticas atinentes aos elementos essenciais constitucionais e à justiça básica; é a exemplar aplicação do uso público da razão. Por outro lado, se confrontada a denominada justificação plena, esta última possui um alcance mais amplo, pois a concepção política apresentada e que é aceita pelo cidadão pode também ser confirmada ou alicerçada em sua doutrina abrangente, inclusive assentindo um caráter de razoável ou de verdade. A justificação plena perfaz-se no âmbito do cidadão, em sua individualidade, ou de uma associação, visto que podem compartilhar uma doutrina abrangente interrelacionada a uma concepção política de justiça (RAWLS, 1995, p. 142-144).

Pela justificação plena, o indivíduo compreende a fundamentação como completa, mesmo que não aceita por outros indivíduos. Porém, mesmo que endossada pelos outros, de qualquer forma, não suspenderá seu caráter de justificação plena. Os indivíduos e as associações indicarão como as reivindicações de justiça política serão ordenadas, referenciados por valores não-políticos por si reconhecidos. A justificação pública, por sua vez, é a ideia básica do liberalismo político, uma vez que está correlacionada ao consenso sobreposto, à estabilidade da razão pública e sua legitimidade. Ela perfaz-se quando os cidadãos realizam a justificação por meio de razões políticas compartilhadas, uma concepção endossada mutuamente pelas doutrinas abrangentes e caracterizada pela qualidade de uma cultura moral pública da sociedade política (RAWLS, 1995, p. 143-144).

Para Rawls, a pré-compreensão dos indivíduos acerca de um tema e sua valorização não são os maiores obstáculos ou inviabilizadores ao uso público da razão e ao reconhecimento mútuo de outros argumentos apresentados pelos concidadãos, pois o empecilho estaria no apego a tais juízos em detrimento ao seu dever cívico de justificação e,

por este motivo, haveria um abandono das verdades⁹⁹ das doutrinas abrangentes. Logo, a implícita reivindicação da verdade não compromete o uso público da razão, uma vez que os indivíduos devem buscar a justificação pública de seus posicionamentos.

Para ilustrar a relevância da justificação pública, pode-se examinar sucintamente os fundamentos de sentenças proferidas em dois casos no Brasil. Na primeira, proferida em 05 de julho de 2007, nos autos do processo nº 936/2007 da 9ª Vara Criminal da Comarca de São Paulo, movida pelo jogador Richarlysson, volante do São Paulo, contra José Cyrillo Júnior, direito administrativo do Palmeiras, pois este teria insinuado que o atleta era homossexual, o juiz rejeitou a queixa-crime e determinou o arquivamento dos autos fundamentado em argumentos polêmicos, como: a natureza viril do futebol, ou seja, inapropriada para homossexuais e a necessidade de formação de federações próprias, casos estes desejassem competir neste esporte. A construção argumentativa pode ser constatada pelo trecho a seguir:

[...] 5. Já que foi colocado, com lastro, este Juízo responde: futebol é jogo viril, varonil, não homossexual. Há hinos que consagram esta condição: “OLHOS ONDE SURGE O AMANHÃ, RADIOSO DE LUZ, VARONIL, SEGUE SUA SENDA DE VITÓRIAS...”.

[...] 9. Não que um homossexual não possa jogar bola. Pois que jogue, querendo. Mas, forme o seu time e inicie uma federação. Agende jogos com quem prefira pelear contra si.

10. O que não se pode entender é que a Associação de Gays da Bahia e alguns colunistas (se é que realmente se pronunciaram neste sentido) teimem em projetar para os gramados, atletas homossexuais.

⁹⁹ Tipicamente, “uma proposição é verdadeira quando o predicado se aplica ao objeto indicado” (OLIVEIRA, 2006, p. 309). Ou seja, quando é possível identificar o objeto (sujeito da frase) com o predicado (elemento que explicita uma “significação universal” conferida ao sujeito). Distintamente das teorias ontológicas da verdade, como de Aristóteles, visto que estas relacionam a condição da verdade à apropriada representação da realidade, Habermas estabelece uma “teoria consensual da verdade”, ou seja, “só posso atribuir um predicado a um objeto quando qualquer outro, que pudesse dialogar comigo, também o pudesse aplicar” (OLIVEIRA, 2006, p. 310). Em outros termos, torna-se requisito da verdade o potencial de acordo intersubjetivo e um atributo da proposição. O pensador alemão baseia-se na racionalidade intersubjetiva, isto é, passível do consenso geral. Como esclarece Alessandro Pinzani (2009b, p. 92-93): “[...] A razão [*Vernunft*], por conseguinte, parece ser não somente uma instância intersubjetiva, mas também uma instância impessoal e supersubjetiva, que, afinal de contas, depende das particularidades dos idiomas particulares (e das sociedades particulares): o consenso fundamentado do qual fala Habermas é aquele que pode ser alcançado sempre e em todo lugar, quando entramos em um discurso (VTKH 160). A diferença em relação ao paradigma da tradicional filosofia da consciência consiste somente no fato de que o sujeito particular não possui um acesso direto à razão, mas pode assegurar-se de que suas razões são, de fato, racionais somente em um processo de entendimento intersubjetivo”. Embora sua teoria seja de grande contribuição, não resta viável a análise detalhada deste, diante das controvérsias deste tema, considerando por exemplo suas reflexões a obra *Conhecimento e Interesse* e sua revisão *Verdade e Justificação*. Todavia, pode-se ressaltar que haveria uma “conexão estrutural necessária” entre a verdade e o discurso, pois este não se presta a mera apresentação de informações, mas a explicitação de argumentos. Assim, “a justificação discursiva significa consenso, não no sentido de um acordo casualmente realizado, mas no sentido de que qualquer parceiro possível da conserva atribuirá o esmo predicado ao objeto em tela” (OLIVEIRA, 2006, p. 313). Cf. OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2006; PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009b.

11. Ora, bolas, se a moda pega, logo termos o “SISTEMA DE COTAS”, forçando o acesso de tantos por agremiação...

12. E não se diga que essa abertura será de idêntica proporção ao que se deu quando os negros passaram a compor as equipes. Nada menos exato. Também o negro, se homossexual, deve evitar fazer parte de equipes futebolísticas de héteros.

[...] 15. Para não se falar no desconforto do torcedor, que pretende ir ao estádio, por vezes com seu filho, avistar o time do coração se projetando na competição, ao invés de perder-se em análises do comportamento deste, ou daquele atleta, com evidente problema de personalidade, ou existencial; desconforto também dos colegas de equipe, do treinador, da comissão técnica e da direção do clube.”. (BRASIL, 2007, p. 17-18)

A construção trazida pela autoridade pública, neste caso um magistrado, expressa claramente o caráter ambivalente da interpretação no processo argumentativo, por definir proposições como corretas em detrimento de outras, por exemplo, ao considerar a necessidade de segregação em razão da orientação sexual para a prática desportiva. O caráter circular também é tangível, haja vista que seus juízos morais baseiam-se em tantos outros, como o desvio de personalidade ou existencial pela diversidade na orientação sexual e mesmo o constrangimento familiar caso não houvesse a cisão sugerida (pois o torcedor passaria a perturbar-se na análise do comportamento dos jogadores ao invés de prestigiar o “time do coração”). No entanto, fica preterida as expectativas de justificação, pois não indicam valores políticos reciprocamente reconhecidos em meio ao cenário plural da democracia e sequer aduz traços de uma racionalidade intersubjetiva passível acordo discursivo, por este motivo não alcança nem mesmo uma justificação *pro tanto* e distancia-se ao dever cívico de justificação. Assim, embora concepções abrangentes possam seguir o entendimento expresso na referida decisão, há uma incompatibilidade com os valores políticos consagrados pelo ordenamento constitucional, bem como aos próprios requisitos para uma justificação pública.

Um segundo caso, o Ministério Público Federal (MPF) ajuizou uma ação civil pública, almejando a retirada de vídeos do YouTube que demonstravam as opiniões exaradas, em cultos evangélicos, tidas como intolerantes contra expressões do culto afro, no caso, o candomblé e a umbanda. Os autos foram autuados e tramitaram na 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, sob nº 0004747-33.2014.4.02.5101, e em decisão proferida em 28 de abril de 2014, o juiz titular da referida vara nos seguintes termos:

Começo por delimitar o campo semântico de liberdade, o qual se insere no espaço de atuação livre de intervenção estatal e de terceiros.

No caso, ambas manifestações de religiosidade não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado.

Não se vai entrar, neste momento, no pantanoso campo do que venha a ser religião, apenas, para ao exame da tutela, não se apresenta malferimento de um sistema de fé. As manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões, muito menos os vídeos contidos no Google refletem um sistema de crença – são de mau gosto, mas são manifestações de livre expressão de opinião. (BRASIL, 2014, p. 154).

Esta decisão identificou valores políticos, no caso, de liberdade de reunião, crença e religião, porém negligenciou no que tange à reciprocidade ao descaracterizar as culturas afro da categoria de religião. Embora apresente critérios, a referida decisão induz a uma perspectiva marginalizadora das culturas afrodescendentes e concentra-se a caracterizar as religiões a partir de elementos, por exemplo, da cultura judaico-cristã, ignorando a pluralidade de crenças e o status de igualdade entre as mesmas. Esta justificação, baseada parcialmente em valores políticos, não consegue atingir ao menos o nível de uma justificação *pro tanto*, pois converge os argumentos às concepções abrangentes adotadas pelo julgador em detrimento a uma postura favorável à razoabilidade e, por consequência, expressa tão somente a concepção de tolerância enquanto coexistência. Logo, embora ambas manifestem, implicitamente, proposições consideradas como verdadeiras no processo interpretativo e argumentativo, acabam por desconsiderar uma justificação mais exigente e passível da anuência pelos cidadãos pertencentes as mais variadas concepções de bem viver.

6 CONCLUSÃO

A particular complexidade da problemática perquirida impossibilita a definição de respostas fixas ou permanentes frente ao cenário dinâmico contemporâneo e nem este foi um dos objetivos da investigação, ao contrário, seguindo a própria orientação rawlsiana, estabeleceu-se um processo reflexivo acerca de conceitos básicos e, rotineiramente, reproduzidos, acriticamente, no convívio social, a fim de alcançar conclusões estáveis e mais coerentes a uma ordem política democrática e inclusiva. Ou seja, a desnaturalização de visões “padrões”, como do processo de secularização, da tensão na relação Estado e Religião, dos limites à liberdade de crença e de seu exercício, bem como das práticas de tolerância.

Diante da necessidade de definir-se meios à coexistência das diversas doutrinas abrangentes (religiosas ou não) em um cenário plural, o uso público da razão de Rawls constitui-se como uma alternativa adequada à definição dos argumentos e aos recursos plausíveis ao processo deliberativo público e à consecução de uma sociedade, na qualidade de sistema equitativo cooperativo, que não se reduza a mero *modus vivendi* e nem sofra déficits de legitimidade. Ao dimensionar o uso público da razão e, por consequência, o espaço participativo dos indivíduos e de suas religiosidades, Rawls acaba por definir também limites e exigências ao exercício da tolerância.

O desenvolvimento do pensamento rawlsiano, desde a sua proposta de uma razão pública exclusivista até a visão ampla da cultura política pública, demonstra a preocupação do autor em não reproduzir uma fala marginalizadora, mas favorável à identidade democrática e dependente do contexto histórico existente. Embora a visão ampla de cultura política pública contemple a tolerância em sua concepção de respeito, ou seja, pela admissão recíproca do valor moral de cada cidadão, embora este seja partícipe ou integrante de perspectivas de vida boa, totalmente, opostas, e esta seja mais coerente à democrática em sentido inclusivo, a abordagem mais coerente sempre estará subordinada às condições históricas e sociais vigentes. Como já destacado: (i) em sociedades bem-ordenadas e com maior proximidade das cosmovisões e uma relação de amizade cívica fortalecida, provavelmente, a razão pública exclusivista seria suficiente à introdução do adequado substrato argumentativo; (ii) em sociedades mais ou menos bem ordenadas e com graves conflitos na aplicação de princípios de justiça e maior desconfiança, a razão pública parece ser a mais eficaz, embora a justificação tenda a ser “*pro tanto*”; (iii) em sociedades que não sejam bem ordenadas e com profundas divisões quanto aos elementos constitucionais fundamentais, a visão inclusiva da

razão pública parece ser imprescindível. Logo, a construção rawlsiana não é tendente a reconhecer mais ou menos importância ao religioso ou a outros indivíduos pertencentes a doutrinas abrangentes, mas traduz uma utopia realista e consciente dos limites políticos de cada sociedade.

A neutralidade buscada por Rawls não é ingênua, afinal, posicionar-se ou omitir-se politicamente é adotar um posicionamento. Por este motivo, almeja uma neutralidade de objetivo e não propriamente de efeitos, afinal, objetiva que todas as concepções possuam igual potencial de influência e consideração. Por consequência, o *proviso* ou a cláusula de tradutibilidade ganha tanta importância em seu pensamento, por tratar-se de uma estratégia à igual consideração ao processo argumentativo e no atingimento de uma justificação pública. O abandono da verdade não implica na exposição do argumento desacreditado ou na adoção de uma postura cética, mas no afastamento dos obstáculos à abertura no convencimento e na motivação. Logo, a primazia do justo sobre o bem também espelha a proeminência da justificação pública em detrimento à sustentação ou da defesa das verdades próprias e totalizantes. O cotejo com o pensamento de Robert Audi demonstra, principalmente, que: (i) a ideia de razão pública é mais exigente que as imposições audianas em relação à extensão do seu âmbito de aplicação, pois aquele visa à ponderação orientada de questões constitucionais essenciais e de justiça básica, enquanto a proposta audiana é para toda e qualquer imposição coercitiva, seja pela instituição de uma lei ou política pública; (ii) Rawls está ciente que mesmo argumentos seculares não se confundem aos argumentos públicos, por exemplo, de cunho científico, ao passo que Robert Audi coloca a centralidade nos argumentos seculares (ou seja, não são dependentes de Deus ou de uma autoridade religiosa); (iii) as diferentes visões de razão pública em Rawls expressa um caráter mais flexivo e permissivo, ou seja, uma participação mais ativa e plural dos integrantes das diferentes visões de mundo, à medida que Audi impõe uma forma mais rígida à obtenção de uma “ética do cidadão”; e (iv), para o primeiro, a justificação pública é a palavra de ordem, ao passo que os limites audianos requerem justificação e motivações seculares, sendo esta última uma condição de difícil (talvez impossível) de verificação.

Em suas obras, Rawls demonstra-se ciente das fragilidades aparentes de sua ideia de uso público da razão e não pretende constituir um instrumento capaz de dar resposta a todos os casos e divergências, mas um impulso ao cumprimento do dever cívico de apresentação de argumentos e justificações passíveis de endosso pelos seus concidadãos. Em relação ao papel do religioso no âmbito público, Rawls acaba por reconhecer algum valor, por exemplo, a constituir uma visão ampla da cultura política pública e também ao admitir algum respeito a

formas de raciocínios não público (a declaração, a conjectura e o testemunho), porém sem garantir qualquer privilégio em relação a outras concepções de vida boa. Todavia, possivelmente, maiores dificuldades encontram-se na especificação da identidade pública ou institucional (também chamada de *identity as a matter of basic law*) e da identidade não institucional o moral (*noninstitucional or moral identity*). Esta distinção aparentemente é apropriada ao seu conceito político de pessoa, entretanto, acaba por olvidar da faceta social da identidade e, neste aspecto, dos elos existentes entre as duas faces da identidade. Ou seja, do inevitável impacto sofrido por uma e sua influência na outra. A identidade, como já afirmado a partir do antropólogo Michael Pollak, em seu conceito mais geral, é a “imagem de si, para si e para os outros”. Rawls concentra-se na imagem de si e para si do cidadão e ignora, por exemplo, as consequências ao cidadão pela adoção de uma identidade pública em desacordo com a não institucional. A participação em uma comunidade religiosa e o compartilhamento de seus preceitos não pode ser vista como uma opção política ou partidária, passível de trocas pelo indivíduo a todo momento, pois reflete em muitos momentos sua história, sua educação e suas experiências com o sagrado. A adoção de uma identidade pública pelo religioso, mesmo pelo uso do *proviso*, deve garantir o mínimo de integridade com sua visão não institucional, caso contrário, ocasionaria um rompimento de sua identidade, inclusive, quanto à imagem para os outros.

O filósofo Jürgen Habermas, por sua vez, aduz uma perspectiva com os olhos diretamente voltados à modernidade e seus problemas, desde os processos de racionalização até a equivocada compreensão do secular. O pensador alemão está ciente das interações intersubjetivas e dos sacrifícios presentes na visão de John Rawls. Suas objeções são robustas e garantem um ganho na qualidade da ideia de uso público da razão, afinal, reduz-se as perdas e os sacrifícios, embora exija maior comprometimento do cidadão e pareça mais distante da efetivação. A alegação da influência benéfica das comunidades e instituições religiosas não representa uma defesa acrítica deste segmento social, pois o filósofo alemão também está ciente dos momentos em que estas mesmas comunidades e instituições estiveram apegadas a práticas de exclusão e intolerância. Porém, é imprescindível reconhecer os ganhos em movimentos favoráveis à tutela dos direitos humanos e no resgate dos marginalizados. Habermas aproxima-se de Paul Weithman. Para este último, tais instituições e comunidades favorecem a concretização da condição de cidadão realizado (em especial, às minorias e mais pobres) e viabilizam reais oportunidades de participação política.

A objeção habermasiana, acompanhada por Weithman, segue ainda quanto ao prisma funcional, ao considerar os interesses do Estado liberação na participação do religioso, uma

vez que não é possível antecipar quais seriam os recursos desperdiçados em caso de imposição de obstáculos a sua participação, bem como a ampliação do bojo semântico com a exposição de seus argumentos. Weithman ainda destaca a função destas instituições na efetivação das condições básicas das decisões políticas, da publicidade, no incremento de discussões cívicas para o redimensionamento da agenda política, além do incremento legislativo com impacto aos segmentos dos quais presta assistência (trazendo visões contrastantes, bem como uma aproximação, por exemplo, pelo voluntariado com outras realidades a serem consideradas na produção legislativa e na busca de soluções por meios governamentais). Estas duas primeiras ponderações evidenciam o papel articulador das tradições religiosas na sociedade.

A outra crítica resgatada por Habermas relaciona-se, especificamente, ao *proviso*. Para ele, a obrigação de tradução dos argumentos abrangentes em políticos seria uma sobrecarga mental e psicológica ao religioso, uma vez que as justificativas não religiosas são facilmente caracterizadas como seculares e de maior proximidade aos valores políticos. Por este motivo, ele sugere a tradução cooperativa, ou seja, a distribuição do ônus argumentativo da conversão de argumentos religiosos em argumentos políticos, afastando-se de um *ethos* democrático marginalizador.

Por intermédio destas ressalvas, Habermas esboça detalhes importantes até mesmo à compreensão do processo de secularização e deixados de lado por Rawls. Embora de suma importância ao exame do problema aqui proposto, as duas primeiras considerações (de cunho funcional) são possivelmente de menor interesse à filosofia rawlsiana, pois este não adentra ao mérito dos ganhos e das perdas na história e ainda no presente momento de feitos e realizações proporcionadas pelas comunidades e instituições religiosas, mas dedica-se ao delineamento de um arranjo otimizador das relações de amizade cívica. A terceira ponderação é destinada em específico exame do *proviso* e, certamente, é a responsável por um aperfeiçoamento da ideia de uso público de Rawls e pela reordenação do arranjo político muito mais coerente e minimizador dos sacrifícios individuais. Afinal, se há a possibilidade de ganhos a toda a coletividade e ao estado, como demonstrado pelas duas primeiras objeções, a distribuição dos custos também parece ser coerente à manutenção e ao impulso da participação cívica e plural.

Logo, enquanto o substrato argumentativo admitido por Rawls é tão somente os valores políticos já consagrados, para Habermas é possível uma ampliação semântica e participativa e, por consequência, na fluência de um processo complementar de aprendizagem entre crentes e não crentes, ou seja, um aperfeiçoamento em bases epistemológicas. Como

bem sintetiza o pensador alemão: “A reflexivização da consciência religiosa, como também a superação auto-reflexiva da consciência secularista, é fruto de uma superação auto-reflexiva de enfoques epistêmicos” (HABERMAS, 2007a, p. 164). A saída habermasiana na relação entre fé e política não se reduz ao exercício privado das liberdades de crença e da imposição de condições robustas ao processo argumentativo na esfera pública, pois exige um aperfeiçoamento emancipador pelo discurso. Sua alternativa não reproduz um cenário secularista, em que a tutela dos direitos de liberdade do religioso constitui “uma proteção cultural para espécies naturais em extinção” (HABERMAS, 2007a, p. 157), caso contrário, seria segregadora e tendente a determinadas cosmovisões. Por este motivo, conduz à disposição da sociedade em sentido pós-secular, isto é, uma modernização da consciência pública de religiosos ou não pelo mútuo reconhecimento, ou seja, a proeminência de uma tolerância como respeito em bases mais sólidas.

Admitir o êxito de Habermas não significa a derrota ou a rejeição de Rawls, pois indicam traços complementares para um mesmo problema. Habermas admite, em sentido muito próximo ao entendimento rawlsiano, que na esfera pública formal podem ser admitidos somente argumentos seculares, todavia, distintamente, o filósofo alemão também reserva suas considerações à esfera pública informal, assumindo a essencialidade de filtros entre a esfera pública política “selvagem” e as instituições estatais para que não ocorra a perda dos conteúdos válidos exteriorizados também pelos religiosos.

Embora a concepção de tolerância implícita no pensamento rawlsiano possa variar em razão da ampliação dos limites de objeção e aceitação e, por consequência, do espaço entre o tolerado e o intolerável, os pensadores alemão e norte-americano demonstram uma especial preocupação com a concepção respeito. Ambos almejam estabelecer alternativas à liberdade devida à religião (*freedom for religion*) sem ferir a neutralidade em relação a outras concepções abrangentes. Enquanto em Habermas a democracia é o “laço unificador” e integrador da sociedade moderna, Rawls espera o fortalecimento das relações cívicas pela justificação mais profunda (a pública).

REFERÊNCIAS

ABBAGNNO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bossi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANDRADE, Igor Ascarelli Castro de. O Liberalismo Político de Rawls ante a Teoria Discursiva de Habermas: o consenso por sobreposição e a razão pública na fundamentação liberal do Estado Democrático de Direito. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**, UFMG, Belo Horizonte, n. 53, p. 177-202, jul./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/82/78>> Acesso em: 12 jan. 2014.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. **Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas**. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. Esfera pública e secularismo: introduzindo a questão. In: ARAUJO, Luiz Bernardo Leite; MARTINEZ, Marcela Borges; PEREIRA, Taís Silva. **Esfera Pública e Secularismo: ensaios de filosofia política**. Rio de Janeiro: EdUREJ, 2012.

_____. Habermas e a religião na esfera pública: um breve ensaio de interpretação. In: PINZANI, Alessandro; DE LIMA, Clóvis M.; VOLPATO DUTRA, Delamar José. **O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar**. V Colóquio Habermas, realizado na UFSC, Florianópolis, 8 a 11 de setembro de 2008. NEFIPO, Florianópolis: 2009a, p. 229-243. Disponível em: <http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf>. Acesso em: 10 out. 2015.

_____. Razão pública e pós-secularismo: apontamentos para o debate. **Ethic@ Florianópolis** v. 8, n. 3, p. 155 – 173, maio 2009b. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2009v8n3p155/21871>>. Acesso em: 02 fev. 2016.

_____. O nexó entre política do reconhecimento e secularização. [02.09.2013]. São Leopoldo – RS: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos On Line – IHU On line**, nº 426, ano XII, 02 set. 2013. Entrevista Concedida a IHU On line, por Márcia Junges. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5137&secao=426>. Acesso em: 08 jan. 2016.

_____. Teoria discursiva e o princípio da neutralidade. In: ARAUJO, Luiz Bernardo Leite; BARBOSA, Ricardo José Corrêa. **Filosofia prática e modernidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, p. 157-173.

ARRUDA, Thaís Nunes de. **Direito e objetividade: A viabilidade do projeto de naturalização da teoria do direito por Brian Leiter**. 2015. 391 fl. Tese (Doutorado em Direito). Faculdade de Direito – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

AUDARD, Catherine. O princípio de legitimidade democrática e o debate Rawls-Habermas. In: ROCHLITZ, Rainer (coord.). **Habermas: o uso público da razão**. Trad. Léa Novaes. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 2005, p. 81-112.

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

_____. **Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics**. In: AUDI, Robert; WOLTERSTORFF, Nicholas. **Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate**. London: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.

AUSTIN, John. **Lectures of Jurisprudence: or the philosophy of positive law**. 4 edition, revised and edited by Robert Campbell. Vol. 1. London and Manchester: Sherratt & Hughes, 1911.

BARBOSA, Vinícius Reis. **Insuficiências e propostas teórico-práticas para a efetivação judicial de direitos humanos fundamentais**. 2013. 161 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2013.

BARRETO, André Assi. **A defesa do libertarianismo de Robert Nozick**. In: XVI Encontro Nacional da ANPOF, 2014, Campos do Jordão. Disponível em: <www.encontro2014.anpof.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=2848>. Acesso em: 22 dez. 2014.

BARROSO, Luís Roberto. **A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial**. 3. reimp. Belo Horizonte: Fórum, 2014.

BAXTER, Hugh. **Habermas: the discourse theory of law and democracy**. Stanford: Stanford University Press, 2011.

_____. Dworkin’s “one-system” conception of law and morality. **Boston University Law Review**. Vol. 90, abr. 2010, p. 857-862. Disponível em: <<https://www.bu.edu/law/central/jd/organizations/journals/bulr/documents/BAXTER.pdf>>. Acesso em: 01 jun. 2014.

BOBBIO, Norbert; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. vol. 1 Trad. Carmen C. Varriale et al.; coord. Trad. João Ferraia; rev. geral João Ferraia e Luís Guerreiro Pinto Cacaís. 11 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasileira, 1998.

BOETTCHER, James. Public reason and religion. In: BROOKS, Thom; FREYENHAGEN, Fabian. **The legacy of John Rawls**. New York: Continuum, 2005, p. 124 – 151.

BOTELHO, Marcos César. **A legitimidade da jurisdição constitucional no pensamento de Jürgen Habermas**. São Paulo: Saraiva, 2010.

BRASIL. **Código Penal**. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 04 jun. 2016.

_____. Código Penal. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Disponível em <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em 04 jun. 2016.

_____. Justiça de São Paulo - Nona Vara Criminal da Comarca da Capital. Decisão que determina o arquivamento da queixa crime. **Processo nº 936/2007**. Richarlyson Barbosa Felisbino e José Cyrillo Junior. Juiz de Direito Titular Manoel Maximiano Junqueira Filho. São Paulo, 5 de julho de 2007.

_____. Justiça Federal do Rio de Janeiro - 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro. Decisão à Ação Civil Pública. **Processo nº 0004747-33.2014.4.02.5101** (2014.51.01.004747-2). Ministério Público Federal (autor) e Google Brasil Internet Ltda (réu). Juiz Federal Titular Eugênio Rosa de Araujo. Rio de Janeiro, 28 de abril de 2014.

CAMBI, Eduardo. **Neoconstitucionalismo e Neoprocessualismo: Direitos Fundamentais, Políticas Públicas e Protagonismo Judiciário**. São Paulo: Almedina, 2016.

DIAS, Maria Berenice. **Direito fundamental ao aborto**. Instituto Brasileiro de Direito de Família. 03 out. 2005. Disponível em <<http://www.ibdfam.org.br/noticias/namidia/583/Direito+fundamental+ao+aborto>>. Acesso em 04 jun. 2016.

DUPEYRIX, Alexandre. **Compreender Habermas**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

DURÃO, Aylton Barbieri. Habermas: os fundamentos do estado democrático de direito. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 32(1): 119-137, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v32n1/08.pdf>>. Acesso em: 03 mar. 2016.

DWORKIN, Ronald. **Justice for Hedgehogs**. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

_____. **Law's Empire**. Cambridge, Massachusetts London, England: Harvard University Press, 1986.

_____. **Justice in Robes**. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

_____. **A Justiça de Toga**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ESTEVES, Júlio. **As Críticas ao Utilitarismo por Rawls**. *ethic@*. v.1. n.1. Florianópolis: Jun. 2002, p. 81-96. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/14536/13310>>. Acesso em: 10 jun. 2015.

EUA. **U.S. Constitution**. First Amendment. Disponível em: <https://www.law.cornell.edu/constitution/first_amendment>. Acesso em: 04 jun. 2016.

FELDHAUS, Charles. Habermas e a desobediência civil. In: LIMA, Clovis Ricardo Montenegro de. **Anais do XI Colóquio Habermas e II Colóquio de Filosofia da Informação (22-24 set. 2015): os limites para a liberdade comunicativa**. Rio de Janeiro:

Salute, 2016, p. 346 – 361. Disponível em: <<https://coloquiohabermas.wordpress.com/outras-edicoes/coloquio-habermas-2015/>>. Acesso em: 07 mar. 2016.

FREEMAN, Samuel. **Rawls**. Routledge Philosophers. Abingdon, New York: Routledge, 2007.

FREIRE, Wesley Fernandes Araujo. Religião, esfera pública e pós-secularismo: o debate Rawls-Habermas acerca do papel da religião na democracia liberal. **Saberes**, Natal RN, v. 1, n.10, nov. 2014, 104-134. Disponível em: <www.periodicos.ufrn.br/saberes/article/download/5445/4917>. Acesso em: 03 jan. 2016.

FORST, Rainer. Toleration: concept and conceptions. In: _____. **Toleration in Conflict: Past and Present**. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2003a, p. 17 – 35.

_____. Toleration, justice and reason. In: MCKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dario. **The culture of toleration in diverse societies: Reasonable tolerance**. Manchester: Manchester University Press, 2003b.

_____. **Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism**. Translated by John M. M. Farrell. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2002.

_____. **Contextos da Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo**. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

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

_____. John Rawls, La Razón Pública y el Papel del Poder Judicial. Trad. Leonardo García Jaramillo. In: **Praxis Filosófica**, Nueva Serie, N° 26, p. 287-296, Enero-Junio, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0120-46882008000100016&script=sci_arttext> Acesso em: 07 abr. 2013.

GONDIM, Elnora. **John Rawls: Justificação Coerentista e Equilíbrio Reflexivo – Abordagens Metodológicas**. Daena: International Journal of Good Conscience. 5(1), octubre de 2009 a marzo de 2010a, p. 114-127. Disponível em: <[http://www.spentamexico.org/v5-n1/5\(1\)114-127.pdf](http://www.spentamexico.org/v5-n1/5(1)114-127.pdf)>. Acesso em: 15 jun. 2015.

_____. **Rawls: Justificação coerentista emergente. Nómadas**. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. V. 27, nº 3, Madrid, 2010b, p. 419-432. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA1010330419A/25832>>. Acesso em: 15 jun. 2015.

_____; RODRIGUES, Osvaldino Marra. **Questões de justificação: o internalismo como coerentismo na teoria rawlsiana**. Revista Filosofia Capital – RFC ISSN 1982-6613, Brasília, vol. 7, n. 14, p. 78-90, jan/2012. Disponível em: <<http://www.filosofiacapital.org/ojs-2.1.1/index.php/filosofiacapital/article/view/233/200>>. Acesso em: 15 jun. 2015.

HABERMAS, Jürgen. **Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidade.** Edición de Eduardo Mendieta. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

_____. What is Meant by a 'Post-Secular Society'? A Discussion on Islam in Europe. In: HABERMAS, Jürgen. **Europe: The Faltering Project.** Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2009, p. 59 – 77.

_____. "The Political": The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. In: BUTLER, Judith; HABERMAS, Jürgen; TAYLOR, Charles; WEST, Cornel. **The power of religion in the public sphere.** New York: Columbia University Press, 2011, p. 15 – 33.

_____. **The theory of communicative action: reason and the rationalization of society.** vol. 1. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. **Era das transições.** Tradução e introdução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **On the Pragmatics of Social Interaction: Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action.** Translated by Barbara Fultner. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2000.

_____. **The inclusion of the other: studies in political Theory.** Edited by Ciaran Cronin and Pablo de Greiff. Massachusetts: The Mit Press, 1998.

_____. Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State? In: HABERMAS, Jürgen; RAZTINGER, Joseph Cardinal. **Dialectics of Secularization: on reason and religion.** Translated by Mrian McNeil. Sam Francisco, Ignatius press, 2006.

_____. **Between Naturalism and Religion: Philosophical essays.** Translated by Ciaran Cronin. Cambridge, Malden: Polity Press, 2008.

_____. **Entre Naturalismo e religião: estudos filosóficos.** Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007a.

_____. **A ética da discussão e a questão da verdade.** Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007b.

_____. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade.** Vol. I. trad. Flávio Bento Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

_____. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade.** Vol. II. trad. Flávio Bento Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

_____. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático? In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre a razão e a religião.** Aparecida: Ideias & Letras, 2007c, p. 21 – 57.

_____. **O futuro da natureza humana.** Trad. Karina Jannini. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HART, Herbert L. A. **The Concept of law**. Second edition. Oxford: Clarendon Press, 1961.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**: or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill. London: University Press, 1951.

_____. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **On the Citizen**. Edited and translated by Richard Tuck and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. **Do Cidadão**. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, Immanuel. An Answer to the Question: What is Enlightenment?. In: KANT, Immanuel. **Practical philosophy**. Trad. de Mary J. Gregor. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 11 – 22.

_____. **Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. Disponível em: <http://www.uesb.br/eventos/emkant/texto_II.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2016.

LACEY, Hugh. Existe uma distinção relevante entre valores cognitivos e sociais? **Scientiae Studia**. Vol. 1. nº 2. São Paulo, 2003, p. 121-149. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ss/v1n2/a01v1n2.pdf>>. Acesso em: 06 jun. 2016.

LARMORE, Charles. Public Reason. In: FREEMAN, Samuel. **The Cambridge Companion to Rawls**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 368-393.

_____. **The morals of modernity**. Cambridge, New York, Oakleigh: Cambridge University Press, 2003.

LOCKE, John. **Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration**. Edited and with an Introduction by Ian Shapiro. New Haven and London: Yale University Press, 2003.

MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. A Crítica de Dworkin ao Convencionalismo e sua Relevância: Um Esquema de Crítica Conceitual. **Direito, Estado e Sociedade**. n. 47, p. 128 a 155, jul/dez 2015. Disponível em: <<http://www.jur.puc-rio.br/revistades/index.php/revistades/article/view/602/394>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

MALIKS, Reidar. **Kant's Politics in Context**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MARIN, Solange Regina; QUINTANA, André Marzulo; DOS SANTOS, Cezar Augusto Pereira. O espectador imparcial de Adam Smith e o observador ideal de John Rawls: Uma crítica à ética utilitarista. **Estud. Econ.**, São Paulo, vol.45, n.1, p. 185-214, jan.-mar. 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ee/v45n1/0101-4161-ee-45-01-0185.pdf>>. Acesso em: 08 maio 2016.

MARTINEZ, Marcela Borges. Tolerância e reconhecimento: sobre um possível acordo entre igualdade e diversidade. In: ARAUJO, Luiz Bernardo Leite; MARTINEZ, Marcela Borges;

PEREIRA, Taís Silva. **Esfera Pública e Secularismo**: ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: EdUREJ, 2012.

MELO, Rúrion. **O uso público da razão**: pluralismo e democracia em Jürgen Habermas. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MENDONÇA, José Vicente Santos de. **Direito Constitucional Econômico**: a intervenção do estado na economia à luz da razão pública e do pragmatismo. Belo Horizonte: Fórum, 2014.

NOZICK, Robert. **Anarchy, State, and Utopia**. Oxford, Cambridge: Blackwell, 1999.

_____. **Anarquia, Estado e Utopia**. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2006.

O'NEILL, Onora. Constructivism in Rawls and Kant In: FREEMAN, Samuel. **The Cambridge Companion to Rawls**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 347-365.

OTTER, Ronald C. Den. **Judicial Review in an Age of Moral Pluralism**. New York: Cambridge University Press, 2009.

PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica de *Laudato Si'***. Sobre o cuidado da casa comum (meio ambiente). Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em: 02 maio 2016.

PAPA JOÃO XXIII. **Carta Encíclica *Pacem In Terris***. Sobre a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade. Roma: 11 abr. 1963. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html>. Acesso em: 02 maio 2016.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation**. Translated by John Wilkinson and Purcell Weaver. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press: 1971.

PINZANI, Alessandro. Fé e saber? Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião. In: PINZANI, Alessandro; DE LIMA, Clóvis M.; DUTRA, Delamar V. **O pensamento vivo de Habermas**: uma visão interdisciplinar. V Colóquio Habermas, realizado na UFSC, Florianópolis, 8 a 11 de setembro de 2008. NEFIPO, Florianópolis: 2009a. Disponível em: <http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf>. Acesso em: 10 out. 2015.

_____. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009b.

_____. Estado laico e interferência religiosa. **Ethic@** - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v.14, n.2, p.279 - 299, dez. 2015. Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/40210/31187>>. Acesso em: 10 fev. 2016.

POGGE, Thomas. **John Rawls: His Life and Theory of Justice**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212. Disponível em:
<http://www.pgedf.ufpr.br/downloads/Artigos%20PS%20Mest%202014/Andre%20Capraro/memoria_e_identidade_social.pdf>. Acesso em 03 mar. 2016.

POSNER, Richard A. **El Análisis Económico del Derecho**. Trad. Eduardo L. Suárez. 2. ed. México: FCE, 2007.

RAWLS, John. **Political Liberalism**. Expanded edition. New York: Columbia University Press, 2005.

_____. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. 2. imp. São Paulo: Editora Ática, 2000a.

_____. Conferência IX. Resposta a Habermas. In: RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Álvaro de Vita. Edição ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 440 – 515.

_____. **Justiça e Democracia**. Trad. Irene Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

_____. **A Idéia de Razão Pública Revista**. In: _____. O direito dos Povos. Trad. Luís Carlos Borges. 1.^a ed. 2^a tir. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **The idea of public reason revisited**. In: _____. The law of peoples. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2000c.

_____. **Justiça como Equidade: uma reformulação**. Organização: Erin Kelly; Tradução: Claudia Berliner; Revisão técnica e da tradução: Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Lectures on the history of political philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

_____. **Uma Teoria da Justiça**. Rev. tec. e trad. Álvaro de Vita. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **A theory of justice**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. **Conferências sobre a história da filosofia política**. Trad. Fabio M. Said. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **Political Liberalism: Reply to Habermas**. The Journal of Philosophy. v. 92. n. 3, p. 132 - 180, March, 1995. Disponível em:

<<http://www2.southeastern.edu/Academics/Faculty/jbell/rawls2.pdf>> Acesso em: 07 maio 2013.

_____. **Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica.** Lua Nova [online]. n. 25, p. 25-59, 1992. Disponível em:
<<http://www.scielo.br/pdf/ln/n25/a03n25.pdf>> Acesso em: 14 abr. 2013.

ROCHLITZ, Rainer (coord.). **Habermas: o uso público da razão.** Trad. Léa Novaes. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 2005.

ROUSSEU, Jean-Jacques. A Discourse on Political Economy. In: ROUSSEU, Jean-Jacques. **The Social Contract and Discourse.** London: J.M. Dent and Sons, 1923, p.290 -322 (epub).

ROTHENBURG, Walter Claudius. **Direito constitucional.** São Paulo: Verbatim, 2010.

SARLET, Ingo Wolfgang; MARINONI, Luiz Guilherme; MITIDIERO, Daniel. **Curso de Direito Constitucional.** 2. ed. rev. atual. e ampl. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

SARMENTO, Daniel. **Dignidade da Pessoa Humana: conteúdo, trajetórias e metodologia.** Belo Horizonte: Fórum, 2016.

SCHEFFLER, Samuel. Rawls and Utilitarianism. In: FREEMAN, Samuel. **The Cambridge Companion to RAWLS.** New York: Cambridge University Press, 2003, p. 426-459.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **Political Writings.** Including the Debate between Sieyès and Tom Paine in 1791. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003.

SILVEIRA, Denis Coitinho. **A Justificação por Consenso Sobreposto em John Rawls.** *Philosophos*. 12 (1): 11-37, jan./jun. 2007. Disponível em:
<<http://www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/4764>> Acesso em: 19 jan. 2013.

_____. **O papel da razão pública na teoria da justiça de Rawls.** *Filosofia Unisinos* 10(1):65-78, jan/abr 2009a. Disponível em:
<revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5005/225>. Acesso em: 15 jun. 2015.

_____. **Posição original e equilíbrio reflexivo em John Rawls: o problema da justificação.** *Trans/Form/Ação* [online]. 2009b, vol.32, n.1, pp. 139-157. ISSN 1980-539X. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v32n1/09.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2015.

SMITH, Adam. **The Theory of Moral Sentiments.** Edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Indianapolis: Liberty Fund, 1984.

SOUZA, Anderson Avelino de. Razoabilidade e ironismo liberal: uma resposta pragmática aos impasses entre doutrinas religiosas e seculares. ARAUJO, Luiz Bernardo Leite; MARTINEZ, Marcela Borges; PEREIRA, Taís Silva. **Esfera Pública e Secularismo: ensaios de filosofia política.** Rio de Janeiro: EdUREJ, 2012, p. 135 – 156.

TAYLOR, Charles. O que significa secularismo? In: ARAUJO, Luiz Bernardo Leite; MARTINEZ, Marcela Borges; PEREIRA, Taís Silva. **Esfera Pública e Secularismo**: ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: EdUREJ, 2012.

TORRE, Mariano C. Melero de la. **Neutralidad política**. Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad. n. 3, septiembre 2012 – febrero 2013, p. 184-191.

_____. **La razón jurídica como modelo de razón pública**: Rawls, Dworkin y el Derecho. Enrahonar, n. 43, p. 83-109, 2009. Disponível em:
<<http://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn43p83.pdf>> Acesso em: 20 abr. de 2013.

VOLPATO DUTRA, Delamar José. O domínio dos conhecimentos de filosofia necessários ao exercício da cidadania: um exemplo a partir da ética e filosofia política. **Poiésis**. UNISUL, Tubarão, v. 4, n. 7, p. 10 - 19, Jan./Jun. 2011. Disponível em:
<<http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Poiesis/article/view/638>> Acesso em: 10 dez. 2012.

_____. Razão e Consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral do direito e da biotecnologia. 2 ed. rev. e amp. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

_____. Consequências da neutralização moral do procedimento jurídico em Direito e Democracia. In: **ethic@**, Florianópolis, v. 8, n. 3, p. 127-141, maio 2009. Disponível em:
<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/download/1677-2954.2009v8n3p127/21870>>. Acesso em: 02 jun. 2016.

_____. Da função da sociedade civil em Hegel y Habermas. In: **Utopía y Praxis Latinoamericana**, ano 11, n. 35, p. 55-65, out.-dez. 2006. Disponível em:
<<http://www.redalyc.org/pdf/279/27903504.pdf>>. Acesso em: 02 jun. 2016.

_____. Moral e direito nas tanner lectures de Habermas: um modelo processual de moralização do direito. In: **ethic@**, Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 13-37, dez. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2011v10n3p13/21550>>. Acesso em: 02 jun. 2016.

_____; COUTO, D. R. T. Esfera Pública: contribuições para uma atualização do diagnóstico. In: **Problemata: R. Intern. Fil.**, v. 3, n. 2, p. 177-199, 2012. Disponível em:
<<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/14959/8497>>. Acesso em: 02 jun. 2016.

_____; LOIS, C. C. Modelos de moralização do direito: um estudo a partir de Jürgen Habermas. In: **Seqüência**, n. 55, p. 233-252, dez. 2007. Disponível em:
<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15055/13726>>. Acesso em: 02 jun. 2016.

_____; ROHLING, M. O Direito em Uma Teoria da Justiça de Rawls. In: **Dissertatio**, v. 34, p. 63-89, 2011. Disponível em:
<<http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/34/03.pdf>>. Acesso em: 02 jun. 2016.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Organização e introdução de H. H. Gerth e C. Wright Mills. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.

_____. **Economy and Society**. An outline of interpretive sociology. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1979.

WEITHMAN, Paul J. **Religion and the obligations of citizenship**. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2004.

WERLE, Denilson. **Os limites da tolerância**: uma questão da justiça e da democracia. In: II Colóquio Internacional de Teoria Política e Teoria Política Contemporânea', Universidade de São Paulo. São Paulo: 6 - 7 dez. 2012a. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dcp/assets/docs/Papers_II_Coloquio/Denilson_Werle_Paper-Coloquio_DCP_USP_2012.pdf>. Acesso em: 02 dez. 2016.

WERLE, D. L. Tolerância, legitimação política e razão pública. In: *Dissertatio*, v. 34, p. 141-161, 2012b. Disponível em: <<http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/35/07.pdf>>. Acesso em: 18 jun. 2015.

WOLTERSTORFF, Nicholas. **Understanding liberal democracy**: essays in political philosophy. Edited by Terence Cuneo. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2012.

ZAMBRANO, Pilar. La Razón Pública em Rawls. **Anuario da Faculdade de Direito da Universidade da Coruña**, n. 5, p. 871-883, 2001. Disponível em: <<http://ruc.udc.es/dspace/bitstream/2183/2133/1/AD-5-38.pdf>> Acesso em: 14 abr. 2013.