



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

O PAPEL DAS CRENÇAS RELIGIOSAS NA ESFERA PÚBLICA EM JOHN RAWLS E JURGEN HABERMAS

CHARLES FELDHAUS¹

JOSÉ EDUARDO RIBEIRO BALERA²

Resumo: Este estudo pretende reconstruir o debate entre John Rawls e Jürgen Habermas acerca do papel dos argumentos religiosos na esfera pública. Rawls publicou como apêndice tanto à obra *O direito dos povos*, quanto à obra *Liberalismo Político* um texto intitulado *A ideia razão pública revisitada*. A ideia de razão pública já havia ocupado um papel importante na reformulação da concepção de justiça, inicialmente apresentada em 1971 em *Uma Teoria da Justiça*, na obra *Liberalismo Político*, em particular com a noção de consenso sobreposto. A fim de examinar qual tipo de contribuição as pessoas que possuem crenças religiosas podem oferecer no debate público quanto a questões constitucionais e de justiça básica, Rawls distingue entre dois tipos de visões a respeito desse tema, a saber, uma visão exclusiva, que exclui completamente crenças religiosas do espaço da discussão política pública, e uma visão inclusiva, que admite, de algum modo, o aporte de crenças religiosas no espaço da discussão política pública, porém impõe uma restrição, que os cidadãos portadores de crença religiosa traduzam seus argumentos em termos políticos e aceitáveis a todos no momento oportuno. Habermas discorda da maneira como

1. Universidade Estadual de Londrina (UEL). Email: charlesfeldhaus@yahoo.com.br

2. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Email: j.ribeirobalera@hotmail.com

Rawls procurou resolver a questão do papel dos argumentos religiosos na esfera pública. Ele sustenta que a estratégia de solução rawlsiana, que abrange a instituição da cláusula de tradutibilidade, impõe um ônus assimétrico aos cidadãos com crenças religiosas. Habermas defende que o ônus da tradução tem que ser compartilhado entre religiosos e não religiosos.

Palavras-chave: religião; esfera pública; dever de civilidade; simetria.

THE ROLE OF THE RELIGIOUS BELIEFS IN THE PUBLIC SPHERE ON JOHN RAWLS AND JURGEN HABERMAS

Abstract: This paper aims to reconstruct the debate between John Rawls and Jürgen Habermas on the role of religious arguments in the public sphere. Rawls published as an appendix both the book *The Law of Peoples* and the book *Political Liberalism* a text entitled *The Idea of Public Reason Revisited*. The idea of public reason had already played an important role in the reformulation of the conception of justice, first presented in 1971 in *A Theory of Justice*, in *Political Liberalism*, in particular with the notion of overlapping consensus. In order to examine what kind of contribution people with religious beliefs can offer in the public debate on constitutional issues and basic justice, Rawls distinguishes between two types of views on this subject, namely an exclusive view, which excludes religious beliefs in the space of public political discussion, and an inclusive view, which does not exclude religious beliefs from the space of public political discussion, but imposes a restriction, that citizens holding religious beliefs translate their arguments into lay terms acceptable to all in the right moment. Habermas disagrees with Rawls's attempt to resolve the question of the role of religious arguments in the public sphere. He argues that the Rawlsian solution strategy imposes an asymmetric burden on citizens with religious beliefs with the translatability clause. Habermas argues that the burden of translation has to be shared between citizens with religious beliefs and citizens without religious beliefs.

Keywords: religion; public sphere; duty of civility; symmetry.

INTRODUÇÃO

Na obra *A theory of justice*, Rawls apresenta uma perspectiva filosófica, no âmbito da teoria moral, que se opõe às correntes do utilitarismo e do intuicionismo, a partir de uma releitura da tradição do contratualismo clássico de Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. Diferentemente da tradição clássica, Rawls compreende que a

situação de escolha hipotética não diz respeito à entrada na sociedade civil, mas a uma escolha relativa aos princípios que devem nortear a estrutura básica da sociedade. A estrutura básica da sociedade é o modo em que as principais instituições se ordenam em um único sistema, a fim de estabelecer direitos e deveres fundamentais e conceder as vantagens que resultam da cooperação social. Isso porque ele entende que a sociedade é um sistema cooperativo que traz vantagens àqueles que participam dela. Com a publicação da obra *Liberalismo Político* em 1993, Rawls abandona alguns elementos da concepção de justiça desenvolvida na obra de 1971. Essa mudança parece ter sido devida em grande medida pelo reconhecimento da existência do que ele denomina de “fato do pluralismo”, isto é, as sociedades democráticas e liberais contemporâneas são constituídas por cidadãos que não compartilham mais uma concepção abrangente e comum de bem, pelo contrário, existe uma diversidade de concepções abrangentes de bem convivendo simultaneamente na mesma sociedade. Rawls acredita que essa diversidade de concepções abrangentes de bem é o resultado natural de uma cultura política democrática. O que, por sua vez, termina por suscitar a questão a respeito da relação entre essas concepções abrangentes de bem, das quais as concepções religiosas são exemplos, e as instituições políticas. Por causa disso, Rawls tenta justificar uma concepção política de justiça em sua obra *Liberalismo Político* sem recurso às concepções abrangentes de bem ou vida boa. A concepção política de justiça deve ser independente (*freestanding*) das concepções abrangentes, dado o fato do pluralismo razoável.

A fim de realizar essa tarefa de justificação da concepção de justiça política em *Liberalismo Político*, Rawls ainda se mune dos elementos de justificação contidos na obra *Uma teoria da justiça*, a saber, posição original, equilíbrio reflexivo, véu de ignorância, etc. A principal diferença diz respeito à terceira parte da obra de 1971, que trata especificamente da questão da estabilidade social. Essa parte é abandonada porque supostamente estaria comprometida com concepções abrangentes de bem ou vida boa e Rawls introduz em seu lugar a ideia de consenso sobreposto. A ideia básica é que a concepção de justiça escolhida pelas partes encobertas por um véu de ignorância na posição original deveria ser endossada num consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis. A concepção de justiça política serviria como um tipo de elemento comum ou núcleo das diferentes concepções abrangentes de bem razoáveis da sociedade. Desse modo, a concepção de justiça como equidade obteria a estabilidade pelas razões corretas.

Diante deste arranjo político, em que Rawls justifica sua concepção política de justiça sem recurso às concepções abrangentes de bem, restringindo seu papel às questões de estabilidade pelas razões certas, surge então a questão: quais contribuições poderiam ter as concepções religiosas numa sociedade como a idealizada na obra *Liberalismo Político*? Para o delineamento de uma resposta, o autor faz uso, inicialmente, da ideia de razão pública exclusivista.

A IDEIA DE RAZÃO PÚBLICA E OS ARGUMENTOS RELIGIOSOS

Em 1997, Rawls publicou o artigo *A ideia de razão pública revisitada* na revista *The University of Chicago Law Review*, em que se dedica ao estudo da compatibilidade e da legitimidade da democracia constitucional moderna e liberal diante de cidadãos religiosos e não religiosos. A fim de especificar as bases dessa compatibilidade, ele recorre à noção de ‘razão pública’. Esse artigo foi também publicado como Apêndice à obra *O direito dos povos* e do *Liberalismo político*. É importante ressaltar que a denominada “razão pública” não é uma criação inovadora de John Rawls, pois pode ser encontrada em outros pensadores da filosofia política clássica, como Thomas Hobbes (1951, p. 275) e Jean-Jacques Rousseau (1923, p. 293). Para o primeiro, a razão pública é aquela motivação suprema, subsistente e necessária ao soberano em defesa da paz, enquanto na concepção rousseauiano é uma idealização do próprio direito, pois na mesma medida em que os pais de família devem ouvir a voz da natureza e o próprio coração de modo a elidir o abalo familiar com a depravação, os magistrados devem estar atentos à voz da razão pública. Na obra *Lectures on the history of political philosophy*, de John Rawls (essa obra foi editada por Samuel Freeman), o filósofo norte-americano defende uma aproximação de seu conceito de razão pública ao dos clássicos, especialmente Rousseau, embora Kant tenha traçado também essa distinção, como será tratado a seguir. (RAWLS, 2007, p. 231).

Em 1784, no opúsculo *O que é o Iluminismo?*, Kant também faz referência do uso público da razão, em particular, ele diferencia entre o uso público e o uso privado da razão. Em suma, embora a obediência seja um imperativo, 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 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 confiado, como o sacerdote em seu exercício perante os discípulos e a comunidade com a realização de sermões 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).

Pela concepção política de justiça desenvolvida na obra *Liberalismo Político*, Rawls sustenta que aquela deve se basear apenas em valores políticos e ser independente (*freestanding*) das concepções abrangentes de bem. Dessa forma, Rawls (2000a, p. 287) entende que os cidadãos não podem recorrer à moralidade

particular, aos ideais ou às virtudes de uma moralidade geral no que se refere a questões relativas aos elementos essenciais da constituição e de justiça básica. Essa é uma visão restritiva do tipo de argumentos que se pode empregar no processo deliberativo político-público, no qual somente são empregados argumentos que podem ser objeto de uma cultura política comum e compatível como dever cívico de justificação pública.

Diferentemente da razão pública, que é resultado da reciprocidade, prescinde do potencial de verdade e de sua conseqüente comprovação no debate político, as razões abrangentes e não-públicas são diversificadas e utilizam-se de métodos e critérios singulares das instituições às quais pertençam. Pode-se dizer que elas carecem “de base moral compartilhada capaz de transcender o pluralismo dos valores e prover uma sólida unidade social sustentada pela concepção política de justiça (ARAÚJO, 2010, p. 151).

Em *Judicial Review in an Age of Moral Pluralism*, Ronald C. Den Otter (2009, p. 140-141) sustenta que 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 tanto serem falsas como também verdadeiras; (ii) aqueles argumentos atrelados intimamente a concepções de bem específicas ou a 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 pretenderia 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.

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 a estruturação tipológica de cunho restritivo sustentada por Otter também possui problemas. A exclusão de argumentos empíricos controversos ou insuscetíveis à verificação, 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, destaca-se que a maior proximidade com visões abrangentes não tem, necessariamente, como consequência lógica a alteração de sua natureza a ponto de torná-las não públicas.

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, tiver a capacidade de compreender tais argumentos. Afinal, 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. Logo, 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 (OTTER, 2009). Mesmo as teses científicas mais polêmicas e de conteúdo controvertido, encobertas pela linguagem técnica, desfrutam do prestígio científico (MENDONÇA, 2014, p. 149).

Se comparada à tese de Otter, a posição de Rawls aparenta ser menos exigente, embora ambas apresentem um caráter restritivo às espécies argumentativas com potencial de justificação pública. Estas percepções se contrapõem ao cunho permissivo da razão pública inclusivista apresentada em momento seguinte por Rawls.

RAZÃO PÚBLICA INCLUSIVISTA E A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA

Em *A ideia de razão pública revisitada*, Rawls procura delinear de forma mais clara que tipo de papel as doutrinas abrangentes podem de fato ocupar numa democracia constitucional e em contraposição a uma relação limitada ao denominado *modus vivendi*. A fim de ilustrar o que isso significa será tecido um contraste com a concepção de Charles Larmore. No pensamento de Larmore, o *modus vivendi* é tratado 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. 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. (FORST, 2002, p. 91).

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. 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 sociopolíticas, mesmo no fórum público, pois o cidadão pode encontrar em sua doutrina abrangente a base 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 que 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.

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.

Mas uma importante distinção surge a partir do conceito político de pessoa rawlsiana. 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 (*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 pertençam, 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). 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, contudo, acaba por negligenciar quanto à relação entre identidade pública e identidade moral.

Afinal, 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 comunidade.

Ao ingressar na 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 (2004), 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 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 hipótese, 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 civil e nem com a objeção de consciência.

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.

AS OBJEÇÕES HABERMASIANAS E O REDIMENSIONAMENTO DO USO PÚBLICO DA RAZÃO

Segundo Habermas (2007, p. 134), as considerações de Rawls a respeito do papel dos argumentos religiosos na esfera pública em *Liberalismo Político* e *A ideia de razão pública revisitada*, com base na noção de um 'uso público da razão', são relevantes para entender o grau de separação entre Igreja e Estado, que é uma característica marcante das sociedades liberais e democráticas contemporâneas. Entretanto, Habermas considera que a proposta de Rawls contém alguns problemas e por causa disso ele oferece uma alternativa para lidar com esses problemas. 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.

As objeções de Habermas à concepção de Rawls da contribuição dos argumentos religiosos na esfera pública se baseia, em grande medida, nas posições de Paul Weithman e Nicholas Wolterstorff. Esses pensadores procuram evidenciar um papel mais positivo das visões e dos argumentos religiosos na sociedade. 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. Habermas considera que a maneira como Rawls operacionaliza a contribuição dos cidadãos religiosos na esfera pública, particularmente no que diz respeito ao que se denominou de cláusula de tradutibilidade ou *proviso*. Esta condição 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).

Paul Weithman (2004, p. 36-37) sustenta o potencial benéfico das instituições e comunidades religiosas em dois sentidos: elas permitem a efetivação de um conceito de cidadania, principalmente, às minorias e mais pobres; e contribuem na constituição dos debates e das discussões políticas em atenção à participação plena, pois esta deveria ser garantida pelo estado. 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).

Além disto, para Habermas (2007a, p. 148), o 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. O discurso público poderia deixar de receber influências positivas, que historicamente surgiriam de cidadãos que possuíssem convicções religiosas, se fosse restringida a participação dos cidadãos religiosos e a exteriorização de seus argumentos oriundos das cosmovisões. 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.

De algum modo, as preocupações e os interesses das instituições religiosas estão, diretamente, relacionados à melhoria da vida dos segmentos nos 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. 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 (HABERMAS, 2008, p. 240). Contudo, as objeções não se encerram nisto. A condição da tradução das razões religiosas e a supremacia institucional da dos argumentos seculares frente aos argumentos religiosos 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. Habermas compreende que há um ônus desproporcional exigido pela proposta de Rawls imposto aos cidadãos religiosos. Por esta razão, Habermas sugere uma modificação na proposta inicial de Rawls, que exigia do cidadão religioso um esforço de tradução tanto na esfera formal quanto na informal da esfera pública.

Desse modo, Habermas (2007, p. 147) admite a existência do limiar institucional a fim de separar a esfera pública formal (dos parlamentos, dos tribunais, das administrações e dos ministérios) e a informal. A exigência de tradutibilidade na proposta de Habermas se torna central na esfera pública formal e não na esfera pública informal. Por conseguinte, o ônus de tradução seria concentrado não no cidadão religioso normal, mas em todo cidadão que participasse da esfera pública formal, como funcionários públicos (juízes, políticos em geral, etc). Com isso ele procura também evitar o que se poderia chamar de um ônus epistêmico assimétrico, uma vez que não seria fácil ao cidadão religioso encontrar sempre, se possível, argumentos aceitáveis a todos para justificar sua respectiva posição no debate na esfera pública informal. Sem contar a questão da dificuldade de conciliar sua atuação como cidadão político e como membro de uma crença religiosa. Por isso Habermas defende que o ônus da tradução, mesmo na esfera pública formal, deveria também ser compartilhado entre todos os participantes da interação linguística e não apenas depositado nos cidadãos religiosos. Além disso, Habermas exige tanto dos cidadãos religiosos quanto dos não religiosos certas posturas epistêmicas. Cidadãos não religiosos devem abster-se de adotar posições pejorativas em relação às visões religiosas, inclusive não excluir a possibilidade conteúdo epistêmico aos conteúdos religiosos. Não deveriam questionar o direito dos crentes apresentarem suas posições políticas em termos religiosos na esfera pública informal. Por outro lado, os cidadãos religiosos não deveriam questionar a contribuição que a modernidade e o conhecimento científico trouxe a sociedade atual.

Não obstante, 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 ou formal, não haveria possibilidade de utilização de argumentos não seculares, por este motivo seria essencial a sua tradução em um espaço pré-parlamentar. 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).

Por causa disso, eventualmente, poderia ser sustentado que a ideia de tradução cooperativa, tal como defendida por Habermas, se compara à interpretação rawlsiana, e que demonstrar-se-ia mais adequada à ordem democrática, uma vez que suaviza a expectativa de fragmentação na identidade dos cidadãos religiosos entre suas crenças de fé e sua posição no espaço da esfera pública formal e informal. Além disto, seria apropriada por fortalecer o processo de aprendizagem complementar entre os concidadãos e viabilizar a conciliação dos vocabulários expressos pelos indivíduos e suas díspares concepções de vida boa. Todavia, segundo Alessandro Pinzani (2009a, p. 226), Habermas não teria sido bem-sucedido em sua tentativa de resolver os problemas apontados na solução proposta por Rawls a respeito do papel dos argumentos religiosos na esfera pública, em particular quando o autor alemão sustenta que existiria um maior sacrifício do religioso. No fundo, a proposta de Habermas onera igualmente crentes e não religiosos.

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.

Baxter (2011, p. 193-208) 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. 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.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, Cristina Lafont (2009, p. 146-147, nota 24) sustenta que a maneira como Habermas trata da questão do papel da religião da esfera pública coloca um ônus injustificado aos cidadãos religiosos e inclusive aos não religiosos, uma posição semelhante àquela defendida por Pinzani. Habermas, como foi possível observar, não apenas sugere que os cidadãos seculares devem abster-se por razões de civilidade, de expressar desrespeito pelas visões religiosas dos seus concidadãos, mas também exige que cidadãos seculares reconheçam a possível contribuição e a eventual verdade decorrente de crenças religiosas.

Ela não compreende porque isso seria uma condição do exercício da cidadania democrática. Ela também questiona a exigência de que os cidadãos religiosos aceitem a autoridade cognitiva da ciência (Lafont, 2009, p. 146), até mesmo porque o pensador alemão não fornece nenhuma justificativa para isso e não está claro porque isso é necessário para o exercício do dever de civilidade e porque teria que ser uma obrigação de um cidadão que se engaje no exercício da deliberação numa sociedade democrática. Por fim, Lafont defende que cidadãos seculares deveriam ser livres para questionar a substância cognitiva das religiões e cidadãos religiosos deveriam ser livres para questionar a autoridade epistemológica da ciência. Nas próprias palavras de Lafont (2009, p. 144) “cidadãos democráticos não podem determinar antes da deliberação pública real as razões nas quais as decisões políticas devem ser baseadas. A fim de ser legítimas, suas decisões devem ser baseadas naquelas razões que tem sobrevivido o escrutínio da deliberação política na esfera pública”. Enfim, a questão que fica para avaliar numa oportunidade futura diz respeito à compatibilidade entre a alternativa que Habermas apresenta como solução à visão de Rawls a respeito do papel da religião na esfera pública e a concepção discursiva que ele defende em suas obras de filosofia política, uma vez que ele parece estar cometendo o mesmo erro que acusa rotineiramente outros pensadores políticos, a saber, de tomar a competência de especialista para decidir que tipos de argumentos podem ser empregados na esfera pública. Lafont, por seu turno, defende uma posição, a primeira vista, ao menos mais coerente com o paradigma discursivo, pois deixa ao

próprio exercício de formação da vontade democrática decidir os argumentos que devem ser aceitos como base de justificação das tomadas de decisão política.

REFERÊNCIAS

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

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

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

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

HABERMAS, Jurgen. *Entre Naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneicheler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

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

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.

LAFONT, Cristina. Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies. *Constellations*. Vol. 14, n. 2, 2007.

LAFONT, Cristina. Religion and the public sphere: What are the deliberative obligations of democratic citizenship? *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 35, n. 1-2, 2009.

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

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.

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.

_____. *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. ed. 2. tir. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *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.

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).

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.

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