

RAZÃO PÚBLICA E PÓS-SECULARISMO: APONTAMENTOS PARA O DEBATE *

PUBLIC REASON AND POST-SECULARISM: SOME NOTES FOR THE DEBATE

LUIZ BERNARDO LEITE ARAUJO**
(UERJ/CNPq - Brasil)

Resumo

O artigo examina a idéia rawlsiana de razão pública, em primeiro lugar, e a defesa habermasiana do princípio da igualdade cívica, a seguir, a fim de apresentar a noção de pós-secularismo de Habermas como resultado dos debates contemporâneos sobre a relação entre religião e política influenciados pela concepção de cidadania democrática de Rawls.

Palavras-chave: John Rawls, Jürgen Habermas, Razão Pública, Pós-secularismo

Abstract

The article examines the Rawlsian idea of public reason, first, and the Habermasian defense of the principle of civic equality, then, in order to present Habermas's notion of post-secularism as a result of the contemporary debates on the relationship between religion and politics influenced by Rawls's conception of democratic citizenship.

Key-words: John Rawls, Jürgen Habermas, Public Reason, Post-secularism

Introdução

Um aspecto importante do debate contemporâneo em filosofia política incide na razoabilidade ou não dos custos que indivíduos e grupos devem assumir para a adaptação à modernização cultural e social. Em que medida são aceitáveis as restrições assimétricas decorrentes das normas, mesmo supondo-as fundadas no chamado princípio democrático de igualdade cívica? É bem conhecida, neste sentido, a concepção modular do consenso sobreposto de Rawls, segundo a qual a base da unidade social num regime democrático constitucional é a concepção política de justiça que constitui o foco do acordo normativo entre doutrinas abrangentes razoáveis. Em seus últimos escritos, Habermas demonstra um especial interesse pelo papel da religião na esfera pública, tentando responder às objeções comumente levantadas contra a idéia rawlsiana de razão pública, seja a de que cidadãos religiosos carregam um fardo injusto de autocensura ao terem de separar suas identidades religiosa e não-religiosa, seja ainda a de que os deveres de cidadania são desigualmente distribuídos entre cidadãos crentes e seculares. Trata-se da possível estreiteza da estratégia de tradutibilidade defendida por Rawls, a qual, se de modo algum impede a introdução de doutrinas abrangentes na discussão política, impõe a cláusula que consiste em traduzir argumentos não-públicos para a linguagem política. A intenção do artigo é a de posicionar

o debate, apresentando em primeiro lugar o alcance e os limites da idéia rawlsiana de razão pública e, em seguida, a defesa habermasiana do princípio da igualdade cívica numa era pós-secular.

Rawls e os limites da razão pública

O principal desafio enfrentado pela idéia de razão pública reside no traçado de fronteiras entre razões públicas e não-públicas aceitáveis no processo de justificação de princípios políticos em sociedades democráticas marcadas pelo chamado fato do pluralismo, quer dizer, da pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, mas opostas e irreconciliáveis entre si. Os últimos trabalhos de Rawls insistem na idéia de que a justiça como equidade é uma concepção política de justiça elaborada para funcionar como base de um acordo público, de forma que, apesar da diversidade endêmica das doutrinas abrangentes, sociedades democráticas compartilham uma cultura política comum, de onde emanam princípios aceitos por todos como válidos, os quais tornam-se o foco do consenso sobreposto de doutrinas morais, filosóficas e religiosas razoáveis³. A tarefa fundamental do pensamento rawlsiano em sua última fase, portanto, é a da justificação de uma concepção independente ou autônoma (*freestanding*) da justiça política em sociedades pluralistas. A própria teoria da justiça como equidade, em sua formulação original⁴, não distinguia claramente entre concepção política e doutrina abrangente, possuindo elementos desta última sob a forma de uma concepção filosófica e moral ampla projetada no domínio do político, o que a tornava incompatível com o respeito ao fato do pluralismo. Rawls não defende mais esse projeto. Ao contrário, opõe-se arduamente a justificações que apelem a tais tipos de consideração⁵, pois uma concepção de justiça ancorada em idéias e premissas pertinentes a uma doutrina abrangente particular está sujeita ao desacordo razoável, carecendo de base moral compartilhada capaz de transcender o pluralismo dos valores e prover uma sólida unidade social sustentada pela concepção política de justiça.

Reside aqui a explicação para a insistente resistência de Rawls a interpretar sua teoria da justiça como simples apêndice de uma doutrina moral abrangente, disposição delineada de modo mais preciso na apresentação do construtivismo político⁶, que repousa na idéia de que é possível a obtenção de princípios de justiça válidos, aceitáveis por todos, a partir de um procedimento estruturado e sistematizado com base em certas idéias latentes na cultura política pública de uma sociedade democrática. Esse pertencimento das idéias fundamentais de uma concepção política de justiça exclusivamente à categoria do político, concepção formada independentemente de qualquer doutrina abrangente e cuja aplicação é restrita à estrutura básica da sociedade, torna o liberalismo político⁷ alvo preferencial de reiteradas críticas oriundas das mais diversas orientações filosóficas, sejam pragmatistas, desconstrucionistas ou perfeccionistas. De fato, cabe indagar: pode-se afirmar que as doutrinas abrangentes não têm influência normativa sobre a concepção política de justiça e, ao mesmo tempo, dada a negação de que tal concepção corresponda a um mero compromisso estratégico ou medida funcional de estabilidade social, dispor que cada doutrina abrangente é levada a aceitar as razões públicas da justiça a

partir de seu próprio ponto de vista?⁸ Nesta ótica, Rawls lança mão de uma intrincada argumentação a fim de contrapor-se a três objeções à razão pública do liberalismo político, segundo as quais ela seria (a) restritiva, limitando as considerações e os tópicos disponíveis para o debate político; (b) estreita, evitando a questão da verdade em nome do politicamente razoável; e (c) desnecessária, corroborando a harmonia e a concórdia já existente numa democracia constitucional bem estabelecida⁹. O ingrediente essencial na especificação da razão pública, cujo conteúdo é dado por uma família de concepções políticas de justiça, é o critério de reciprocidade, o qual submete as doutrinas abrangentes, seculares ou religiosas, à injunção de apresentar razões políticas adequadas na discussão política pública.

No entender de Rawls, a idéia de razão pública diz respeito aos tipos de razões em que os cidadãos baseiam seus argumentos políticos no processo de justificação de normas que, referidas a elementos constitucionais e questões de justiça básica, invocam o emprego efetivo da coerção pública pelo poder político. Sendo assim, o critério de reciprocidade, situado entre as idéias de imparcialidade e de vantagem mútua, requer que os termos de uma justa cooperação entre cidadãos livres e iguais sejam propostos de tal maneira que possam ser mutuamente aceitos, ancorando o princípio de legitimidade política segundo o qual “nosso exercício do poder político é apropriado somente quando acreditamos sinceramente que as razões que ofereceríamos para nossas ações políticas - se tivéssemos de formulá-las como funcionários de governo - são suficientes, e pensamos razoavelmente que outros cidadãos também poderiam aceitar razoavelmente essas razões”¹⁰.

Note-se que o repúdio rawlsiano ao chamado fato da opressão, isto é, ao fato de que a comunidade política ampla e durável em torno de uma doutrina abrangente só pode ser mantida através do uso opressivo do poder estatal, não exige que os cidadãos, ao ingressarem no fórum político público para discutir e decidir questões fundamentais de justiça política, deixem para trás os valores seculares ou religiosos que prezam e nem impede a introdução de doutrinas abrangentes na esfera pública. As restrições da razão pública incidem na avaliação do que deve contar como argumento aceitável, tendo em vista o fato do pluralismo e a suposição do caráter razoável dos indivíduos, e por essa razão o acordo público está relacionado com aqueles valores políticos que convergem para uma concepção política comum às doutrinas abrangentes razoáveis e determinam as relações de um governo democrático com seus cidadãos e destes entre si. Quando a concepção política de justiça consegue eliminar todos os valores não-políticos e recolher apenas os valores políticos, então é possível esperar que as doutrinas abrangentes razoáveis, porém irreconciliáveis, endossem essa concepção. Daí a sugestiva e polêmica condição introduzida por Rawls no intuito de especificar a cultura política pública, que se refere à sociedade política onde os cidadãos agem como se fossem legisladores, em contraste com a cultura de fundo (*background culture*), formada pelas várias instituições e associações da sociedade civil, tais como igrejas, universidades, sociedades de eruditos e cientistas, grupos profissionais, clubes, entre outras, cuja cultura é permeada por razões não-públicas¹¹. Para ele,

doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não-religiosas, podem ser introduzidas na discussão política pública a qualquer tempo, contanto que, na ocasião oportuna, sejam apresentadas

razões políticas adequadas - e não razões dadas unicamente por doutrinas abrangentes - que sejam suficientes para sustentar tudo o que as doutrinas abrangentes introduzidas alegadamente sustentam¹².

Rawls enfatiza que “a introdução de doutrinas religiosas e seculares na cultura política pública, desde que a cláusula (*proviso*) seja cumprida, não altera a natureza e o conteúdo da justificação na própria razão pública”, justificação que permanece adstrita a uma família de concepções políticas razoáveis de justiça e não impõe “restrições ou exigências em como as doutrinas religiosas ou seculares devem ser expressas; tais doutrinas não precisam, por exemplo, ser logicamente corretas por alguns padrões, abertas à apreciação racional ou demonstráveis”¹³. Na realidade, o liberalismo político não apenas não impede a introdução de razões amplas no fórum político público, como também admite que a revelação recíproca de razões não-públicas contribui para o aperfeiçoamento da discussão política e fortalece o ideal da razão pública, porquanto

o conhecimento mútuo pelos cidadãos de suas doutrinas religiosas e não-religiosas expressas na visão ampla da cultura política pública reconhece que as raízes do compromisso democrático dos cidadãos com suas concepções políticas repousam nas suas respectivas doutrinas abrangentes, religiosas e não-religiosas. Assim, o compromisso dos cidadãos com o ideal democrático da razão pública é fortalecido pelas razões corretas. Podemos pensar nas doutrinas abrangentes razoáveis que sustentam concepções políticas razoáveis de sociedade como a base social vital dessas concepções, conferindo-lhes força e vigor duradouros. Quando essas doutrinas aceitam a cláusula (*proviso*) e só então entram no debate político, o comprometimento com a democracia constitucional é publicamente manifestado¹⁴.

A exigência que permanece a todo instante, como se pode ver, consiste em traduzir os argumentos morais, filosóficos e religiosos utilizados no processo de justificação normativa para a linguagem do político, igualmente acessível a todos os cidadãos. Entretanto, a despeito de assinalar razões positivas para a introdução das doutrinas abrangentes na discussão política pública, Rawls sujeita-se a inúmeras críticas derivadas da ressalva de tradutibilidade, particularmente no que se refere às razões religiosas. É claro que o ônus recai também sobre razões seculares - expressas em termos de doutrinas morais ou filosóficas, as quais não se confundem com a razão pública propriamente dita e os seus valores estritamente políticos -, mas as cargas do juízo (*burdens of judgment*) distribuídas simetricamente entre os membros de uma sociedade democrática, na qual a afirmação de muitas doutrinas abrangentes e suas legítimas pretensões de verdade promove o desacordo razoável entre as pessoas, parecem onerar sobremaneira os cidadãos religiosos¹⁵. De fato, o próprio Rawls em suas reflexões sobre religião e razão pública na democracia levanta essa intrigante questão em relação a cidadãos que sustentam doutrinas religiosas como cidadãos de fé: “Como é possível para cidadãos de fé serem membros dedicados de uma sociedade democrática, que endossam os ideais e os valores políticos intrínsecos da sociedade e não simplesmente aquiescem ao equilíbrio das forças políticas e sociais?”¹⁶

A questão é formulada com maior nitidez da seguinte forma: “Como é possível - se é que é possível - que os fiéis, assim como os não-religiosos (seculares), endossam um regime constitucional

mesmo quando suas próprias doutrinas abrangentes podem não prosperar nele e podem, inclusive, declinar?”¹⁷

Trata-se precisamente do problema da delimitação entre tipos de razões que possam assegurar uma estabilidade de nível superior, ou seja, fundada no firme compromisso com os valores políticos de uma sociedade democrática pluralista, e não na mera aceitação de um *modus vivendi* entre doutrinas rivais. Rawls chega mesmo a afirmar que os conflitos entre religião e democracia no mundo contemporâneo suscitam, em seus termos, a questão torturante de saber se a democracia e as doutrinas abrangentes podem ser compatíveis e como o podem. Para respondê-la, como vimos, ele faz a distinção entre concepção política e doutrinas abrangentes, sustentando uma separação clara entre as razões não-públicas das últimas e a razão pública da primeira, da qual decorre não apenas a neutralidade do poder político em face das doutrinas abrangentes razoáveis, mas também a injunção restritiva do uso público da razão pelos cidadãos, cujas doutrinas filosóficas, morais e religiosas são contidas nos limites de princípios políticos razoáveis que permitem mitigar os conflitos potenciais entre as doutrinas abrangentes, notadamente entre a religião e a ordem democrática constitucional e entre as próprias doutrinas religiosas¹⁸.

Ora, até que ponto é admissível a imposição de tradutibilidade adotada por Rawls à luz de uma cláusula que prescreve a apresentação pública de razões estritamente políticas, ainda que no momento oportuno, pelas doutrinas abrangentes razoáveis? No que concerne especificamente às doutrinas religiosas, uma tal injunção não traria uma carga suplementar aos cidadãos religiosos, tanto no aspecto identitário quanto no aspecto cognitivo? Refiro-me aqui ao fato apontado por alguns autores de que determinadas concepções de justiça se revelam incapazes de traduzir suas pretensões morais amplas para a linguagem do político. Será que um argumento religioso, baseado na autoridade de um livro sagrado ou na figura exemplar de uma tradição religiosa, consegue articular numa linguagem política os valores determinantes da crença que sustenta o argumento? Se a resposta é negativa, o pensamento político da doutrina religiosa em questão está desqualificado para a discussão pública. Mas Rawls declara expressamente, é verdade, que o liberalismo político admite não apenas, por exemplo, a teoria discursiva da democracia como integrante de uma família de concepções políticas de justiça, mas igualmente “as visões católicas do bem comum e da solidariedade quando são expressas em termos de valores políticos”, fornecendo o exemplo familiar da parábola evangélica do bom samaritano a fim de ilustrar a maneira como tal estratégia de tradução política de uma justificação fundada em razões não-políticas poderia ser aplicada apropriadamente¹⁹. O exemplo, para Rawls, confirmaria que a justificação pública almejada, cumprindo o dever de civilidade entre os cidadãos, pode ser obtida através de formas de discurso distintas do raciocínio público, tais como a conjectura sobre as doutrinas alheias e a declaração a partir da própria doutrina abrangente, desde que a conjectura seja sincera e não manipuladora e que a declaração não se detenha, como no caso citado, na própria parábola do bom samaritano, mas prossiga na justificativa pública de suas conclusões em função de valores políticos.

De maneira semelhante às lutas abolicionistas oitocentistas e dos movimentos pelos direitos

civis do século passado, cujos principais líderes enfatizavam as raízes religiosas do engajamento político, o *proviso* seria preenchido por meio do endosso público de valores constitucionais básicos, de modo que o interesse da religião não residiria em estabelecer sua hegemonia ou assegurar certo grau de influência e sucesso, interesse apoiado em razões incorretas que contrariam direitos e liberdades fundamentais assegurados por uma democracia constitucional razoável a todas as doutrinas permissíveis, cujos fiéis devem entender e aceitar os princípios de tolerância e liberdade de consciência para todos os cidadãos, religiosos e não-religiosos, como núcleo básico de igual justiça para todas as doutrinas abrangentes rivais. Todavia, aqueles que porventura elencam seus compromissos morais e religiosos acima dos valores políticos do regime democrático e justificam suas ações políticas exclusivamente a partir de uma doutrina abrangente, porém demonstram apreço pelos princípios constitucionais e respeito pelas convicções dos demais cidadãos, podem ser rotulados como pessoas irrazoáveis que pretendem impor sua verdade inteira no plano político? A expectativa de razoabilidade dos cidadãos religiosos depende efetivamente da tradução política de suas crenças básicas, a ponto de submetê-los a uma radical partição entre uma identidade religiosa (não-pública) e uma identidade política (pública)? Não ocorre uma distribuição assimétrica dos deveres de cidadania entre cidadãos crentes e seculares cada vez que irrompe um conflito de valores, uns ditos políticos e outros não-políticos, na esfera pública secularizada de uma sociedade democrática pluralista? Eis aí algumas questões que despertam o interesse filosófico de Habermas desde a virada do milênio²⁰.

Habermas e a igualdade cívica numa era pós-secular

É manifesto o interesse da teoria discursiva da democracia pela questão do alcance e dos limites da razão pública do liberalismo político, seja pelas intervenções habermasianas na polêmica sobre a inclusão dos direitos culturais no interior do sistema de direitos do regime democrático, seja pelas contribuições quanto ao caráter precursor da tolerância religiosa para a incorporação daqueles direitos e, de modo geral, quanto ao papel da religião na esfera pública política²¹. Neste sentido, o estado da arte é amplamente definido pelos termos com os quais Habermas retoma o tema da razão pública, que ocupa um lugar privilegiado em seu intercâmbio com Rawls, termos que não apenas assinalam novas respostas àquelas objeções que pretendem demonstrar a natureza autocontraditória do conceito rawlsiano de igualdade política, mas também configuram, no meu entender, uma reviravolta ainda não suficientemente explorada das bases pós-metafísicas de seu pensamento. Assim, no que respeita à teoria do discurso, o principal desafio enfrentado pela idéia de razão pública reside na conjugação do ideal igualitário da cidadania democrática com as demandas legítimas de indivíduos e grupos, religiosos e não-religiosos, sem abrir mão de uma concepção política congruente com o pensamento pós-metafísico, cujo agnosticismo em face da verdade das crenças religiosas e cuja perspectiva intramundana são nuançados em virtude da força inspiradora dos potenciais semânticos das tradições

religiosas para a deliberação pública.

Adotando uma concepção universalista sensível às diferenças, vinculada à tese da relação interna, portanto não contingente, entre democracia e estado constitucional²², Habermas promove a defesa da razão pública através de uma abordagem peculiar situada entre o liberalismo cego e o multiculturalismo forte no debate sobre direitos culturais²³, bem como entre naturalismo e religião no antigo tema da relação entre fé e saber. Se a década de oitenta do último século foi amplamente dominada pelo debate entre liberalismo e comunitarismo, cujo foco central residira na dupla oposição entre o justo e o bem, de um lado, e entre o indivíduo e a comunidade, de outro lado, a década de noventa trouxe à tona a pergunta sobre se, e em que medida, sociedades democráticas deveriam ser caracterizadas em função do conjunto de direitos básicos individuais que asseguram aos seus cidadãos. Com efeito, para diversos autores, associados de modo mais ou menos estreito ao que se convencionou denominar multiculturalismo, decisões públicas em sociedades democráticas pluralistas deveriam assegurar, também, direitos específicos a grupos, de modo que noções como direitos coletivos, direitos de grupos e direitos culturais passaram a dominar os debates políticos, ao lado da idéia liberal de direitos iguais para todos os cidadãos como núcleo de uma sociedade justa. A discussão fundamental trazida pela política do reconhecimento reside na interpretação do Estado democrático de direito, reveladora da tensão entre o princípio do igual tratamento das pessoas e a busca de proteção de suas identidades culturais, em torno da qual Habermas reitera suas reservas em relação ao liberalismo clássico - não opondo-lhe uma leitura comunitarista, cuja forte impregnação ética da política conduz à falsa pista da oposição entre uma política de universalização dos direitos individuais e uma política de consideração pelas diferenças culturais, mas sim corrigindo uma compreensão inapropriada dos princípios liberais - a fim de demonstrar que o sistema de direitos, corretamente entendido, “jamais fecha os olhos para as diferenças culturais” e não precisa ser contrastado com “um modelo que introduza direitos coletivos estranhos ao próprio sistema”²⁴.

A posição de Habermas no debate sobre o multiculturalismo é peculiar porque seu modelo de democracia deliberativa, ancorado numa justificação do Estado democrático de direito na qual os direitos humanos e a soberania popular desempenham papéis distintos, irreduzíveis, porém complementares, assegurando a co-originariedade das formas pública e privada de autonomia, permite-lhe endossar certas políticas da diferença que contribuam decisivamente para a inclusão dos cidadãos aos quais é negado o pleno reconhecimento como membros de uma comunidade política e, ao mesmo tempo, alertar para potenciais ameaças à autonomia individual contidas nas demandas específicas de grupos, sobretudo relacionadas aos direitos culturais²⁵. A pretensão habermasiana é a de que a normatividade subjacente à interpretação democrática do liberalismo político combina satisfatoriamente o ideal igualitário da cidadania democrática com as reivindicações legítimas de indivíduos e grupos aos quais as normas, embora justificadas do ponto de vista dos interesses de todos, impõem restrições diferenciadas, pretensão enfocada mediante três aspectos interligados e diretamente vinculados a uma política do reconhecimento: a idéia liberal de igualdade, os direitos de grupos e o igual tratamento das culturas.

No que concerne ao primeiro aspecto, o objetivo é a defesa do princípio da igualdade cívica contra as tentativas de desconstrução do liberalismo. Quanto ao segundo, trata-se de apontar as consequências ambivalentes dos direitos de grupos fundados pelo multiculturalismo, os quais normalmente produzem o que Habermas chama de uma transformação dialética da igualdade em repressão. No terceiro caso, ele examina a consistência conceitual do cruzamento entre liberdade e igualdade em casos de igual tratamento das culturas, problema que tem a ver justamente com a razoabilidade normativa dos custos que indivíduos e grupos, religiosos e não-religiosos, devem assumir para a adaptação cognitiva às exigências da modernização²⁶.

A objeção desconstrucionista inspira-se em uma crítica filosófica da razão que pretende demonstrar a natureza autocontraditória do conceito de igualdade política, o qual inevitavelmente fracassa perante a relação paradoxal entre tratamento igual para todos e realização da justiça em casos individuais, como pode ser ilustrado pela concepção política da justiça de Rawls. De acordo com essa crítica, o problema não reside tanto na formulação de um liberalismo estritamente político que evitaria apoiar-se nas doutrinas morais, filosóficas e religiosas que compõem uma sociedade democrática, já que a busca da justiça com base no igual tratamento de todos os cidadãos representa uma idéia básica de qualquer programa liberal, e sim na necessária marginalização das concepções de bem que não compartilham a visão substantiva e particular da vida correta expressa no próprio princípio da igual liberdade, de modo que o estabelecimento da justiça está fadado ao insucesso por razões conceituais. O que está em jogo, evidentemente, é o problema da neutralidade de uma ordem política justa em relação às doutrinas abrangentes, frente ao qual Rawls distingue cuidadosamente dois sentidos principais: o da neutralidade de objetivo ou de meta (*aim*) e o da neutralidade de efeito ou de influência²⁷. De forma mais certa, Rawls distingue inicialmente um sentido “procedimental” de neutralidade - rejeitado em virtude do fato de que a base da unidade social numa democracia constitucional é a concepção política de justiça que constitui o foco do consenso sobreposto das doutrinas abrangentes razoáveis, base comum que não é procedimentalmente neutra, mas formada por idéias implícitas na cultura política pública - e, em seguida, a neutralidade de “efeito” - igualmente rejeitada por ser, além de impraticável, simplesmente indesejável, pois implica que os princípios políticos tenham a mesma influência sobre todos os modos de vida permissíveis - e um duplo sentido da neutralidade de “objetivo” - não o de que as instituições políticas devam assegurar quaisquer concepções de bem afirmadas pelos cidadãos, e sim no sentido de que uma ordem política liberal não deve favorecer ou promover nenhuma doutrina abrangente particular sujeita ao desacordo razoável entre os membros da sociedade²⁸. Nesta ótica, uma concepção de justiça adequada para sociedades democráticas marcadas pelo fato do pluralismo não deve fomentar e nem impedir o desenvolvimento pleno das diversas concepções de bem, concepção política cuja legitimidade depende das razões que possam ser justificadas independentemente do conteúdo normativo próprio das doutrinas abrangentes, de maneira a superar, contra o pragmatismo, a estabilidade precária de um compromisso estratégico, e a ampliar, contra o perfeccionismo, o espaço legítimo da diversidade no interior da sociedade.

Habermas aponta o caráter seletivo da crítica desconstrucionista à neutralidade de objetivo propugnada pelo liberalismo político - uma leitura incapaz de examinar os passos da história constitucional moderna de implementação dos direitos básicos sob a ótica de um processo de aprendizagem que pode ser reconstruído através de vários exemplos de lutas pelo reconhecimento, como o feminismo, o nacionalismo, o anticolonialismo e a luta das minorias étnicas e culturais -, adotando uma interpretação falibilista da razão prática, a qual, consciente da incompletude e da corrigibilidade das reivindicações associadas ao princípio do igual tratamento das pessoas, e portanto da diferenciação progressiva entre o justo e o bem, nem por isso está conceitualmente obrigada a admitir a inconsistência da idéia de igualdade cívica em decorrência de sua realização histórica parcial, como se a falibilidade implicasse a supressão ou a relativização da verdade reivindicada. Entretanto, a neutralidade de efeito traz à tona o problema específico (estudado à parte por Habermas, como veremos, e que toca diretamente nos limites da razão pública) da exclusão de visões fundamentalistas de mundo e de grupos iliberais, exclusão que tampouco abala o princípio da igualdade política a ponto de significar uma concessão ao desconstrucionismo, na medida em que os efeitos diferenciados das normas justificadas imparcialmente sobre a autocompreensão ética e a forma de vida de cada cidadão, enquanto indivíduo e enquanto membro de um grupo, devem ser tratados não apenas na perspectiva da primeira pessoa que busca realizar seu projeto racional de vida, mas também na perspectiva do participante envolvido na formação da opinião e da vontade política razoável, perspectivas que não encontram uma solução satisfatória em termos de simbiose, devendo ser mantidas vinculadas de modo assimétrico por boas razões normativas, tais como a consideração moral pelos outros e a reciprocidade da co-legislação democrática. Assim, na leitura habermasiana, apenas um universalismo igualitário sensível às diferenças pode preencher os requisitos indispensáveis para a proteção da integridade vulnerável de indivíduos com histórias de vida distintas. Em suas palavras,

nem as delimitações impostas pela ‘neutralidade da meta’, nem os ‘efeitos não-neutros’ de direitos distribuídos de maneira efetivamente igual, proporcionam argumentos para uma ‘fronteira da igualdade’ inerente à idéia da igualdade de cidadãos do Estado. O inevitável sofrimento dos indivíduos, provocado por toda ordem da igualdade e que resulta de seus efeitos de delimitação não pode ser comprovado pelos meios de uma análise conceitual²⁹.

Em relação aos direitos de grupos, Habermas sublinha a tensão entre a facticidade e a validade do sistema de direitos, cuja realização integral parece exigir a implementação de direitos culturais para os membros de grupos discriminados a fim de corrigir efeitos assimétricos irrazoáveis das normas governadas pelo princípio da igualdade cívica. Não há interesse de Habermas pelos casos triviais de prioridade dos direitos básicos sobre as leis ordinárias, que nada têm a ver com uma misteriosa conversão do universal ao particular, e sim pelos casos em que o reconhecimento mútuo da igualdade dos cidadãos é violado na dimensão fundamental do pertencimento à mesma cultura política pública, requerendo uma transformação das relações interpessoais com vistas à superação de uma inclusão

incompleta e desigual dos membros da comunidade política. Eis a razão pela qual ele reconhece a importância da distinção analítica entre as dimensões da justiça social - que “atinge as relações verticais entre cidadãos de uma sociedade estratificada” - e do pertencimento - que “tem a ver com relações horizontais entre membros da comunidade política” -, ambas inerentes à noção de igualdade cívica, cuja realização plena é medida, por um lado, de acordo com a justa distribuição de oportunidades e recursos, e, por outro, segundo o reconhecimento recíproco de direitos culturais:

À luz desta diferenciação, torna-se claro por que o sentido de direitos culturais é falseado quando os integramos em uma forma de Estado social ampliado. Diferentemente dos direitos sociais, os direitos culturais têm de ser justificados tendo em vista as possibilidades da inclusão simétrica de todos os cidadãos. Tal consideração nos obriga, é verdade, a uma ampliação do conceito clássico de pessoa de direito, talhado conforme dois papéis distintos: o de cidadão da economia e o de membro da comunidade³⁰.

Note-se, pois, que a idéia de um significado intrínseco da cultura para os indivíduos não é estranha à teoria discursiva, fundando-se numa perspectiva normativa segundo a qual a integridade do indivíduo não pode ser garantida sem a proteção do mundo da vida intersubjetivamente compartilhado no qual a sua identidade é formada. Contudo, a justificação de direitos culturais em termos de facilitação da igual inclusão dos cidadãos não implica juízo de valor sobre tal ou qual cultura, e menos ainda sobre todas as culturas, nem mesmo sob a forma da mera presunção de igual valor das culturas. A juízo de Habermas, a cultura não é o tipo correto de entidade apta a funcionar como portadora de direitos, embora considere que o ponto central dos direitos culturais se perde quando são incorporados ao modelo do bem-estar social, ocorrendo assim uma assimilação indevida das convicções e crenças, como é o caso de doutrinas religiosas, às simples preferências³¹. Todavia, se é incorreta a incorporação da política do reconhecimento na política da distribuição, não é menos incorreto, aos olhos de Habermas, assimilar uma compreensível introdução de direitos coletivos que garantam o acesso de todos os indivíduos a um pano de fundo cultural - sem o qual tanto a formação quanto a estabilização das identidades pessoais são impossíveis, em decorrência da insuperável dependência de cada indivíduo perante uma rede simbólica de relações sociais e culturais - ao falso modelo dos direitos suplementares que viriam corrigir a política da igualdade tornada aporética. Em que pese a emergência de novos conflitos resultantes da introdução de direitos de grupos, diferentes das tradicionais disputas entre o governo e os cidadãos e destes entre si, o caso exemplar da potencial opressão no interior dos grupos demonstra que uma possível legitimidade dos direitos coletivos, que asseguram o igual tratamento de grupos culturais, só pode derivar da demonstração de que não violam necessariamente os direitos básicos dos membros individuais dos grupos. Neste sentido, a rejeição do multiculturalismo forte, que não leva em conta esse requerimento e adota “uma estratégia de fundamentação que não exclui direitos coletivos que virtualmente restringem direitos fundamentais”, reside no fato de que direitos em geral não se referem diretamente a recursos culturais, e sim a seus beneficiários, tornando imprópria a aplicação de um modelo preservacionista das espécies naturais à cultura, que não é em si mesma portadora de

direitos “porque ela não consegue preencher, por força própria, as condições de sua reprodução, já que depende de uma apropriação construtiva mediante intérpretes detentores de razões próprias, os quais são capazes de dizer ‘sim’ ou ‘não’”³². Em suma, sua posição é a de que, embora a implementação dos chamados direitos culturais para membros de grupos discriminados, de modo semelhante aos direitos sociais, siga um desenvolvimento jurídico governado pelo princípio da igualdade cívica, é fundamental que tal expansão do conceito clássico de cidadania não viole direitos individuais em nome de direitos coletivos, os quais, não sendo suspeitos *per se*, no entender de Habermas, são legítimos na medida em que derivam dos direitos culturais dos membros individuais dos grupos.

A observação sobre a apropriação reflexiva das tradições culturais faz emergir a importante questão da equidade dos processos de adaptação requeridos pela ordem liberal às doutrinas abrangentes, seculares e religiosas, que não comungam de seu credo político. Tendo rejeitado o argumento da autocontradição inerente ao conceito de igualdade cívica baseado na realização apenas parcial da neutralidade de objetivo, Habermas trata do problema das restrições diferenciadas impostas às comunidades e doutrinas tradicionais cujos valores e crenças fundamentais não se encaixam integralmente no quadro político da ordem jurídica talhada ao feitio do universalismo igualitário, que promove a tolerância mútua como condição para a integração dos cidadãos numa cultura política democrática. Ora, o sistema moderno de tolerância religiosa, cuja justificação está vinculada em termos conceituais à democracia como base de legitimação do Estado secularizado, representa um precursor dos direitos culturais atualmente reivindicados, já que a demanda cognitiva feita pelo Estado liberal às comunidades religiosas é exatamente a mesma que é endereçada às comunidades denominadas “fortes”, como minorias étnicas, subculturas de imigrantes ou de moradores autóctones, descendentes de escravos, etc., as quais

trazem o cunho de tradições comuns e já formaram uma identidade própria. Tais tradições também abrem ‘perspectivas de mundo’ que podem, por seu turno, entrar em concorrência, *do mesmo modo* que as imagens de mundo religiosas. Tolerância mútua exige, por isso, das próprias comunidades seculares ‘fortes’, o engate cognitivo de seu etos interno à moral da humanidade, a qual prevalece no entorno social e político³³.

O desacordo razoável entre as doutrinas filosóficas, morais e religiosas, exatamente por estar fundado em boas razões que remetem a pretensões de validade, tratando-se portanto de um dissenso cognitivo aparentemente insolúvel, demonstra que a tolerância³⁴ representa uma solução política engenhosa não confundível com a indiferença, que a tornaria supérflua, e nem habitável com o preconceito, que não conta como argumento na discussão política pública, solução que não implica a necessária dissolução das comunidades e doutrinas tradicionais, mas representa inclusive a condição de possibilidade para uma coexistência razoável entre elas, isto é, baseada numa cultura política comum que preserva suas convicções e práticas. Não apenas as normas, mas também as restrições assimétricas delas decorrentes, aceitas por razões normativas, segundo Habermas, são uma expressão do princípio de igualdade cívica que norteia o uso público da razão.

Contudo, embora as exigências sejam idênticas, os recursos conceituais não são os mesmos, especialmente quando a cultura em questão está entrelaçada com uma doutrina abrangente religiosa, para a qual o requisito institucional da separação entre a religião e a política não pode ser transformado num fardo adicional indevido que exigiria a partição da identidade num aspecto público e noutra privado, obrigando cada indivíduo, na condição de membro da comunidade política, a expressar e a justificar suas convicções e crenças apenas numa linguagem secularizada. Trata-se aqui, para recordar, da possível estreiteza da estratégia de tradutibilidade defendida por Rawls, a qual, se de modo algum impede a introdução de doutrinas abrangentes na discussão política, impõe a cláusula que consiste em traduzir argumentos não-públicos para a linguagem política, em vez de apresentar razões dadas unicamente por doutrinas abrangentes. Ora, uma tal assimetria impõe custos desigualmente distribuídos entre os cidadãos em consequência dos efeitos não-neutros da tolerância, razão pela qual, no entender de Habermas, a ética da cidadania, que se define pelas condições simétricas de participação numa prática comum de autodeterminação democrática, exige, por seu turno, atitudes epistêmicas mediante as quais as dissonâncias cognitivas sejam tratadas como desacordos razoáveis entre todas as partes engajadas em processos de aprendizagem complementares, de tal maneira que os cidadãos seculares assumam as pressões adaptativas não menos custosas de habitarem um mundo pós-secular, e não apenas pós-metafísico. Assim, o tratamento da questão do reconhecimento parece indicar uma mudança na posição de Habermas acerca do significado e do papel da religião na esfera pública, ao menos da visão predominante até a última década³⁵, já que, embora mantida a exigência de secularização do poder estatal pelo princípio da igualdade cívica, tal princípio proíbe

a supergeneralização política de uma visão de mundo secularista. À proporção que cidadãos secularizados assumem o seu papel de cidadãos de um Estado, não podem negar que as imagens de mundo religiosas possuem, em princípio, um potencial de verdade nem contestar o direito dos co-cidadãos religiosos de apresentarem contribuições a discussões políticas lançando mão da linguagem religiosa. Uma cultura política liberal pode, inclusive, esperar que os cidadãos secularizados participem de esforços visando a tradução de contribuições relevantes para uma linguagem acessível publicamente³⁶.

Essa passagem reúne todo um programa de investigação sobre a idéia de razão pública, suas potencialidades e impasses, com base numa abertura à dupla expectativa da inclusão de razões religiosas no debate político e da decodificação do potencial semântico das doutrinas religiosas no contexto de sociedades democráticas pluralistas que, por assim dizer, adaptaram-se à persistência das comunidades religiosas num ambiente secularizado.

Pensamento pós-metafísico e secularismo: um debate em aberto

O pensamento pós-metafísico, para Habermas, deve adotar uma atitude ao mesmo tempo agnóstica e receptiva diante da religião, que não comprometa sua autocompreensão secular. Destarte,

ele desenvolve uma concepção do uso público da razão cuja finalidade principal consiste em mediar entre a interpretação restritiva do papel político da religião e as propostas revisionistas que atingem os fundamentos do estado democrático de direito, propondo uma nova delimitação de fronteiras não menos sujeita a várias indagações. Com efeito, a despeito de sua oposição a uma determinação estritamente secularista das razões publicamente aceitáveis, Habermas não deixa de preservar uma nítida separação entre a esfera pública informalmente organizada, a qual abrange associações privadas, instituições culturais, grupos de interesse com preocupações públicas, igrejas, instituições de caridade, e assim por diante, e a esfera pública formal dos parlamentos e tribunais, do governo e da administração, estabelecendo uma “reserva de tradução institucional” para além do limiar que separa ambas as esferas, contando na última apenas argumentos seculares³⁷. Tal solução mediadora corre o risco de provocar insatisfação tanto dos defensores de um ideal rígido de razão pública quanto daqueles que tencionam implodir todas as fronteiras entre valores políticos e valores abrangentes das doutrinas morais, filosóficas e religiosas na discussão política pública. Que não paire dúvida quanto ao fato de que, ao restringir a aplicação da cláusula restritiva ao quadro institucional, que se lhe afigura necessária para uma garantia simétrica da liberdade de religião constitutiva do exercício democrático do poder político, e, portanto, ao eliminar o chamado dever de civilidade para os cidadãos ordinários - isto é, aqueles que não são políticos com mandatos públicos e nem são candidatos a eles, os quais estão obrigados a adotar uma postura imparcial em face das doutrinas abrangentes -, a ética da cidadania democrática em Habermas distingue-se da noção rawlsiana de razão pública, cujo ideal é concretizado por todos os cidadãos quando pensam em si mesmos como se fossem legisladores e, assim, seguem os ditames do critério de reciprocidade. A concepção habermasiana de deliberação pública favorece, neste sentido, uma participação mais inclusiva e dinâmica dos cidadãos, religiosos e não-religiosos, nas controvérsias em torno de temas políticos capitais, admitindo exteriorizações religiosas não-traduzidas com base em argumentos não apenas normativos, vinculados ao respeito pela diversidade dos modos de vida, mas também funcionais, em razão dos possíveis conteúdos de verdade do discurso religioso. O ponto é que a rejeição razoável do secularismo não deve anular o caráter secular do Estado constitucional³⁸.

Não obstante, pairam dúvidas quanto à exposição da interpretação democrática do liberalismo político propugnada por Habermas às mesmas objeções erguidas contra a idéia da razão pública em Rawls, deslocando-se apenas o *topos* em que a polêmica exigência de tradutibilidade deveria ser efetivada. Assim, ainda que admitida a real superação de uma distribuição assimétrica dos deveres de cidadania entre os cidadãos crentes e os seculares, mediante premissas de um pós-secularismo fundado no princípio moderno de tolerância, restaria uma provável submissão dos cidadãos à divisão da identidade em partes privadas e públicas no plano da produção legítima de leis e políticas públicas, como pessoa religiosa e como legislador democrático, bem como um certo nivelamento entre razões seculares, quaisquer que sejam elas, e razões religiosas que poderia pender curiosamente, em se tratando de uma abordagem discursiva para a qual é crucial que a validade das normas repouse no assentimento racional de todos os possíveis atingidos por elas, em desfavor dos cidadãos não-crentes e das doutrinas não-religiosas. As acaloradas discussões atuais acerca do ensino do criacionismo nas escolas primárias

e secundárias, do casamento entre pessoas do mesmo sexo, do aborto, do suicídio assistido, da pesquisa com células-tronco embrionárias humanas, do fundamentalismo sob diversas formas, do terrorismo globalizado, do uso de drogas, da pena de morte, do veto oficial ao uso de símbolos religiosos pelo poder constituído, da sentença decretada por guardiões da fé ao tratamento supostamente desrespeitoso de crenças religiosas ou ainda pelo fanatismo religioso a infieis recalcitrantes, entre outras questões espinhosas envolvendo orientações axiológicas conflitantes que reforçam, no plano cultural, a divisão política dos cidadãos - “God, gays and guns”, na resumida expressão de língua inglesa -, constituem exemplos da relevância e da aplicabilidade de uma investigação filosófica sobre o alcance e os limites da razão pública em sociedades (pós-seculares?) democráticas pluralistas.

Notas

* O presente trabalho é baseado no projeto de pesquisa *Pós-secularismo, Razão Pública e Tolerância*, recentemente aprovado pelo CNPq na modalidade Produtividade em Pesquisa. A primeira versão foi apresentada no *XIII Encontro Nacional de Filosofia* da ANPOF, realizado de 6 a 10 de outubro de 2008 em Canela. Agradeço aos participantes do Grupo de Trabalho “Teorias da Justiça” pelas observações críticas, especialmente aos colegas Alessandro Pinzani, Delamar Dutra, Denilson Werle, Marcos Nobre e Nythamar Oliveira.

** Professor do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

¹ Sobre a idéia do consenso sobreposto, cf. RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, paperback edition with a new introduction, 1996, pp. 131-172.

² Tal formulação original, cujo impacto na filosofia moral e política contemporânea é sempre destacado, apareceu em: RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1971. Todos os ensaios de Rawls encontram-se reunidos em: *Collected Papers*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, edited by Samuel Freeman, 1999.

³ Acerca da independência da concepção política de justiça, cuja justificação conceitual exige que Rawls adote uma postura defensiva tanto em relação a concepções universalistas de justiça como em relação a concepções de justiça meramente prudenciais, permito-me remeter o leitor a meu artigo “A razoabilidade no domínio do político: notas sobre o pensamento rawlsiano”, in: PERES, D. T. (Org.). *Justiça, Virtude e Democracia*. Salvador: Quarteto, 2006, pp. 173-196.

⁴ Cf. RAWLS, J. *Political Liberalism*, op. cit., pp. 89-129. Com efeito, Rawls conclui essa conferência dedicada ao construtivismo político afirmando o seguinte: “Once we accept the fact that reasonable pluralism is a permanent condition of public culture under free institutions, the idea of the reasonable is more suitable as part of the basis of public justification for a constitutional regime than the idea of moral truth” (p. 129).

⁵ Essas três características de uma concepção política de justiça, isto é, sua aplicação à estrutura básica da sociedade, sua formulação independentemente de qualquer doutrina religiosa, filosófica ou moral específica e sua elaboração em termos de idéias políticas fundamentais implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática e suas tradições de interpretação da constituição e das leis básicas, são mencionadas por Rawls em diversas passagens de *Political Liberalism* (vide, por exemplo, p. 223 e p. 376).

⁶ De acordo com Rawls, com efeito, a concepção política de justiça enraizada na cultura pública de uma democracia constitucional é não apenas uma concepção moral, e portanto não simplesmente um *modus vivendi*, mas “in such a consensus each of the comprehensive philosophical, religious, and moral doctrines accepts justice as fairness in its own way, that, is, each comprehensive doctrine, *from within its own point of view*, is led to accept the public reasons of justice specified by justice as fairness” (RAWLS, J. “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” [1985], in: *Collected Papers*, op. cit., pp. 388-414; aqui: p. 411; grifo meu).

⁷ Cf. RAWLS, J. “The Idea of Public Reason Revisited” [1997], in: *Collected Papers*, op. cit., pp. 573-615. O ensaio apresenta, nas palavras do filósofo americano, a descrição mais detalhada de por que as restrições da razão pública são aquelas que os seguidores de doutrinas abrangentes, religiosas e não-religiosas, podem razoavelmente endossar, contendo mudanças na idéia de razão pública tratada na sexta conferência de *Political Liberalism* [1993], em cuja edição de 1996, mais especificamente na quinta seção da introdução, tais modificações já haviam sido esboçadas. O texto foi republicado em: *The Law of Peoples*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999, pp. 129-180. As referências no presente trabalho remetem aos *Collected Papers* de Rawls.

⁸ RAWLS, J. “The Idea of Public Reason Revisited”, op. cit., p. 578. A menção aos funcionários governamentais só aparece nesse escrito sobre a razão pública, pelas razões que veremos adiante. Há várias formulações do princípio de legitimidade política no liberalismo político, sem que a idéia central seja modificada, como na seguinte definição: “our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason” (RAWLS, J. *Political Liberalism*, op. cit., p. 137).

⁹ A cultura de fundo compreende todas as doutrinas abrangentes presentes numa sociedade democrática. Trata-se da cultura do social, e não do político, permeada por razões não-públicas, o que também não quer dizer razões privadas, pois a distinção entre público e privado é ignorada por Rawls (cf. *Political Liberalism*, op. cit., pp. 220-222). Vale notar que as atividades empreendidas no interior dessas instituições e associações não estão sujeitas aos limites da razão pública referida à sociedade política, salvo evidentemente quando afetam as liberdades e os direitos básicos da cidadania (vide também, sobre o assunto: RAWLS, J. *Justice as Fairness: a Restatement*. Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University, 2001, pp. 164-166).

¹⁰ RAWLS, J. “The Idea of Public Reason Revisited”, op. cit., p. 591.

¹¹ Idem, *Ibidem*, p. 592.

¹² *Ibid.*

¹³ Tal sobrecarga sobre cidadãos religiosos constitui um diagnóstico compartilhado por Habermas com os críticos da razão pública rawlsiana do ponto de vista religioso, malgrado muitas discordâncias quanto a seu impacto e a maneira de lidar com as assimetrias dela decorrentes. Sua posição, enunciada no escrito “Religião na esfera pública”, parece situar-se entre Robert Audi, de um lado, e Paul Weithman e Nicholas Wolterstorff, de outro (vide nota 16 adiante).

¹⁴ RAWLS, J. “The Idea of Public Reason Revisited”, op. cit., p. 588.

¹⁵ Idem, *Ibidem*, pp. 588-589.

¹⁶ O foco do liberalismo rawlsiano na especificação da política democrática e no papel das crenças religiosas na vida pública é predominante nos debates contemporâneos sobre a relação entre religião e política, uma questão clássica da filosofia prática. Para uma avaliação crítica do tema a partir do pensamento de Rawls, cf. GREENAWALT, K. *Religious Convictions and Political Choice*. Oxford: Oxford University Press, 1988; Idem. *Private Consciences and Public Reasons*. Oxford: Oxford University Press, 1995; AUDI, R. and WOLTERSTORFF, N. (eds.). *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997; WEITHMAN, P. J. (ed.). *Religion and Contemporary Liberalism*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1997; AUDI, R. *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000; WEITHMAN, P. J. *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

¹⁷ Cf. RAWLS, J. “The Idea of Public Reason Revisited”, op. cit., pp. 582-583 e p. 594.

¹⁸ Entre as publicações de *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* (2001) e *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos* (2005), obras nas quais foram republicados, respectivamente, os ensaios *Fé e Saber* (2002) e *Dialética da Secularização: sobre razão e religião* (2005), sendo este último um diálogo com o então Cardeal Joseph Ratzinger ocorrido em janeiro de 2004 a convite da Academia Católica da Baviera, Habermas escreveu diversos textos acerca da religião na esfera pública, sua relação com o pensamento pós-metafísico e seu significado em sociedades pós-seculares, alguns reunidos nos escritos políticos *Era das Transições* (2001), como a entrevista “Um diálogo sobre Deus e o mundo”, e *O Ocidente Dividido* (2004). Sua última intervenção sobre o tema são as *Castle Lectures* da Universidade de Yale em outubro de 2008, intituladas “A controvérsia sobre a hipótese da secularização e o papel da religião numa sociedade pós-secular”, “O nível secular da comunicação intercultural na emergente sociedade multicultural mundial” e “Sobre a autocompreensão da razão secular”.

¹⁹ Cf. HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, trad. Flávio B. Siebeneichler, 2007 [*Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005]. Refiro-me aqui aos seguintes textos incluídos nesta obra: “Direitos culturais iguais e os limites do liberalismo pós-moderno” [2003] (pp. 301-347); “A tolerância religiosa como precursora de direitos culturais” [2004] (pp. 279-300); “Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o ‘uso público da razão’ de cidadãos seculares e religiosos” [2005] (pp. 129-167). As referências no presente trabalho remetem à paginação da edição brasileira.

²⁰ A tese da relação interna entre direitos humanos e soberania popular, ou ainda a idéia de que o Estado de direito não é possível sem democracia participativa, é apresentada com base na releitura de duas interpretações contrárias e conflitantes na filosofia política, representadas pelo liberalismo clássico e pelo republicanismo cívico, constituindo o cerne da obra *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, trad. Flávio B. Siebeneichler, 2 vols., 1997 [*Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992].

²¹ Cf. ARAUJO, L. B. L. “Liberalismo, Identidade e Reconhecimento em Habermas”. *Veritas*, 52 (2007): 120-136. Utilizo a seguir algumas passagens importantes do artigo, sem retomar a querela entre o culturalismo liberal de Will Kymlicka e o liberalismo igualitário de Brian Barry, que permite enquadrar adequadamente a postura de Habermas.

²² HABERMAS, J. “A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito”, in: *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Loyola, trad. George Sperber, Paulo Soethe e Milton Mota, 2002, pp. 237-275 (aqui: p. 242 e p. 246) [*Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996].

²³ Evidentemente, não são poucas as críticas ao modo discursivo de tratamento da questão do multiculturalismo, seja porque subestimaria a importância das identidades culturais, seja por não estar suficientemente atento à relevância da cultura no campo da política, seja em razão de não reconhecer a profundidade da diversidade e dos conflitos de valores nas sociedades pluralistas contemporâneas. Sobre o tema, vide: PENSKY, M. “Cosmopolitanism and the Solidarity Problem: Habermas on National and Cultural Identities”. *Constellations*, 7 (2000): 64-79; DE GREIFF, P. “Habermas on Nationalism and Cosmopolitanism”. *Ratio Juris*, 15 (2002): 418-438; INGRAM, D. “Between Political Liberalism and Postnational Cosmopolitanism: Toward an Alternative Theory of Human Rights”. *Political Theory*, 31 (2003): 359-391; BAUMEISTER, A. “Habermas: Discourse and Cultural Diversity”. *Political Studies*, 51 (2003): 740-758. THOMASSEN, L. “The Inclusion of the Other? Habermas and the Paradox of Tolerance”. *Political Theory*, 34 (2006): 439-462.

²⁴ Cf. HABERMAS, J. “Direitos culturais iguais e os limites do liberalismo pós-moderno”, op. cit., p. 313 sq.

²⁵ Vide a quinta lição (“The Priority of Right and Ideas of the Good”) de RAWLS, J. *Political Liberalism*, op. cit., pp. 172-211.

²⁶ Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 190-195.

²⁷ HABERMAS, J. “Direitos culturais iguais e os limites do liberalismo pós-moderno”, op. cit., p. 323.

²⁸ Idem, *Ibidem*, p. 328. Essa distinção analítica entre justiça social e pertencimento é tratada no debate opondo Axel Honneth a Nancy Fraser: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003.

²⁹ É o caso, por exemplo, da perspectiva adotada por Brian Barry (*Culture and Equality: an egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2002), cuja defesa do liberalismo igualitário é feita a partir de um exame crítico das principais bases filosóficas da política do reconhecimento na atualidade, sobretudo nas obras de Iris Young (*Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990), Charles Taylor (“The politics of recognition”, in: GUTMANN, A. (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 25-73) e Will Kymlicka (*Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995; *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001). Para uma discussão da obra de Barry, cf. KELLY, P. (ed.). *Multiculturalism Reconsidered: ‘Culture and Equality’ and its Critics*. Oxford: Polity Press, 2002.

³⁰ HABERMAS, J. “Direitos culturais iguais e os limites do liberalismo pós-moderno”, op. cit., p. 334 e p. 336.

³¹ HABERMAS, J. “A tolerância religiosa como precursora de direitos culturais”, op. cit., pp. 299-300.

³² No que respeita à questão da tolerância, um conceito central para o debate sobre os limites da razão pública numa era pós-secular, a leitura habermasiana é declaradamente influenciada pelos estudos de Rainer Forst sobre o assunto: “Tolerance as a Virtue of Justice”. *Philosophical Explorations*, 4 (2001): 193-206; *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003; “The Limits of Toleration”. *Constellations*, 11 (2004): 312-325.

³³ Cf. ARAUJO, L. B. L. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996. A sugestão contrapõe-se à interpretação defendida pelo editor de uma obra recente, de resto muito instrutiva, sobre a teoria habermasiana da religião: HABERMAS, J. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity* (edited by Eduardo Mendieta). Cambridge (Mass.): MIT Press, 2002. Os textos de Habermas coletados neste volume datam de 1961 a 1997, sendo anteriores, portanto, às publicações mencionadas na nota 18 acima.

³⁴ HABERMAS, J. “Direitos culturais iguais e os limites do liberalismo pós-moderno”, op. cit., p. 346.

³⁵ Cf. HABERMAS, J. “Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o ‘uso público da razão’ de cidadãos seculares e religiosos”, op. cit., pp. 147-153.

³⁶ Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 140-147. A visão de Habermas sobre a relação entre filosofia pós-metafísica e religião a partir de sua releitura da razão pública do liberalismo político, de acordo com a exegese aqui empreendida, é destacada nas seguintes publicações recentes: COOKE, M. “A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion”. *Constellations*, 14 (2007): 224-238; LAFONT, C. “Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas’s Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies”. *Constellations*, 14 (2007): 239-259. YATES, M. “Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere”. *Philosophy and Social Criticism*, 33 (2007): 880-891.

Referências

- ARAÚJO, L. B. L. (1996): *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola.
- _____. (2006): “A razoabilidade no domínio do político: notas sobre o pensamento rawlsiano”, In.: PERES, D. T. (Org.). *Justiça, Virtude e Democracia*. Salvador: Quarteto, pp. 173-196.
- _____. (2007): “Liberalismo, Identidade e Reconhecimento em Habermas”. In.: *Veritas*, 52: 120-136.
- AUDI, R. and WOLTERSTORFF, N. (eds.) (1997): *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- AUDI, R. (2000): *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARRY, B. (2001): *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- BAUMEISTER, A. (2003): “Habermas: Discourse and Cultural Diversity”. *Political Studies*, 51: 740-758.
- COOKE, M. (2007): “A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion”. *Constellations*, 14: 224-238.
- DE GREIFF, P. (2002): “Habermas on Nationalism and Cosmopolitanism”. *Ratio Juris*, 15: 418-438.
- FORST, R. (2001): “Tolerance as a Virtue of Justice”. In.: *Philosophical Explorations*, 4: 193-206.
- _____. (2003): *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____. (2004): “The Limits of Toleration”. In.: *Constellations*, 11: 312-325.
- FRASER, N. and HONNETH, A. (2003): *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.
- GREENAWALT, K. (1988): *Religious Convictions and Political Choice*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1995): *Private Consciences and Public Reasons*. Oxford: Oxford University Press.
- HABERMAS, J. (1997): *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro [*Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992].
- _____. (2002a): *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Loyola [*Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996].
- _____. (2002b): *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity* (edited by Eduardo Mendieta). Cambridge (Mass.): MIT Press.
- _____. (2003): *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro [*Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001].
- _____. (2004): *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes [*Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt: Suhrkamp, 2001].
- _____. (2006): *O Ocidente Dividido*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro [*Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004].
- _____. (2007): *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro [*Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005].

- INGRAM, D. (2003): “Between Political Liberalism and Postnational Cosmopolitanism: Toward an Alternative Theory of Human Rights”. In.: *Political Theory*, 31: 359-391.
- KELLY, P. (ed.) (2002): *Multiculturalism Reconsidered: ‘Culture and Equality’ and Its Critics*. Cambridge: Polity Press.
- KYMLICKA, W. (1995): *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2001): *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- LAFONT, C. (2007): “Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas’s Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies”. In.: *Constellations*, 14: 239-259.
- PENSKY, M. (2000): “Cosmopolitanism and the Solidarity Problem: Habermas on National and Cultural Identities”. In.: *Constellations*, 7: 64-79.
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1996): *Political Liberalism* (paperback edition with a new introduction). New York: Columbia University Press.
- _____. (1999a): *The Law of Peoples; with “The Idea of Public Reason Revisited”*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- _____. (1999b): *Collected Papers* (edited by Samuel Freeman). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- _____. (2001): *Justice as Fairness: A Restatement* (edited by Erin Kelly). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- TAYLOR, C. (1994): “The Politics of Recognition”, In.: GUTMANN, A. (ed.). *Multiculturalism and The Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, pp. 25-73.
- THOMASSEN, L. (2006): “The Inclusion of the Other? Habermas and the Paradox of Tolerance”. In.: *Political Theory*, 34: 439-462.
- WEITHMAN, P. J. (ed.) (1997): *Religion and Contemporary Liberalism*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- WEITHMAN, P. J. (2002): *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- YATES, M. (2007): “Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere”. *Philosophy and Social Criticism*, 33: 880-891.
- YOUNG, I. M. (1990): *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.