



**O DEBATE RAWLS/HABERMAS NA  
RELAÇÃO ESTADO/RELIGIÃO EM UMA  
SOCIEDADE DEMOCRÁTICA  
CONSTITUCIONAL**

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2025.211.05>

Julio Tomé

Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor designado da UNIMONTES. Pós-doutorado em Filosofia com bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq - processo 175985/2023-5 pós-doc/jr - PPGFIL/UFSC.

juliohc7@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2840-2410>

**RESUMO:**

Neste trabalho discute-se as teorias de John Rawls e Jürgen Habermas sobre a relação Estado/Religião na esfera pública de uma sociedade liberal democrática constitucional, apresentando os pontos em comum e divergente entre as teorias supracitadas. Para tal, nesse trabalho, tem-se como objetivo discutir a ideia de justificação pública (e razão pública) no pensamento de Rawls e a possibilidade de os argumentos religiosos precisarem ser traduzidos (proviso), questionando se tal ideia não geraria um ônus pesado demais aos cidadãos religiosos, como argumenta Habermas. Como se verá nesse texto, acredita-se que as visões de Habermas e Rawls sobre a questão da religião são mais próximas do que se poderia imaginar e que as divergências são apenas aparentes, pois, ambas visam a defesa do Estado Laico frente ao Estado confessional ou laicista, em uma sociedade democrática constitucional e liberal.

**PALAVRAS-CHAVE:**

Estado Laico. Esfera Pública. Laicismo. Secularização.

THE RAWLS/HABERMAS DEBATE IN THE RELATIONSHIP OF STATE/RELIGION IN  
CONSTITUTIONAL DEMOCRATIC SOCIETY

**ABSTRACT:**

This paper discusses the theories of John Rawls and Jürgen Habermas on the state/religion relationship in the public sphere of a liberal democratic constitutional society, presenting the common and divergent points between the theories mentioned above. The aim of this paper is to discuss the idea of public justification (and public reason) in Rawls' thought and the possibility of religious arguments needing to be translated (proviso), questioning whether such an idea would not create too heavy a burden for religious citizens, as Habermas argues. It is believed that Habermas' and Rawls' views on the issue of religion are closer than one might imagine and that the differences are only apparent, since both aim to defend the secular state against the confessional or laicist state in a constitutional and liberal democratic society.

**KEYWORDS:**

Secular State. Public Sphere. Laicist. Secularization.

## **1 Rawls e as doutrinas abrangentes e razoáveis**

No pensamento de John Rawls, as liberdades básicas são um sistema único, vistas como um todo que em condições razoavelmente favoráveis sempre tem um modo de definir essas liberdades, permitindo suas aplicações principais simultaneamente, e se pressupõe que sejam percebidas claramente caso um instituto legal de uma lei realmente restrinja ou regule uma determinada liberdade básica. As liberdades básicas iguais tendem a entrar em conflito entre si, onde, então, as regras institucionais que as especificam devem ser ajustadas, garantindo assim que cada liberdade se encaixe em um esquema coerente de liberdades. “As liberdades básicas e sua prioridade devem garantir igualmente para todos os cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno e informado de suas duas faculdades morais [...]” (RAWLS, 2003, p.158).

Rawls entende, por exemplo, as liberdades de associação, de consciência etc., como sendo liberdades fundamentais. E se em algum momento chega-se a negar a liberdade de consciência, as pessoas são levadas a um impasse que, para ser solucionado, deve-se argumentar por meio da defesa de que as liberdades fundamentais são uma família da concepção de justiça, que é coerente, viável e compatível com as visões e convicções do regime democrático. “[...] A especificação das liberdades definidas pelos princípios de justiça, na ótica da justiça como equidade, são, desse modo, amparadas e protegidas no âmbito de um sistema jurídico, como direitos constitucionais, por meio do estado de direito, que é o resultado da aplicação da justiça formal ao sistema jurídico”. (VOLPATO DUTRA; ROHLING, 2011, p. 71). Há então três argumentos a favor da liberdade de consciência, segundo o pensamento rawlsiano, a saber: i) as concepções de bem são consideradas como dadas e enraizadas; ii) há uma pluralidade de concepções de

vida boa; iii) e reconhece-se o fato de serem inegociáveis – onde a liberdade de consciência é reconhecida pelo véu de ignorância. Com isso, os princípios que garantem as liberdades fundamentais acabam por implicar em: i) vantagem para todas as concepções de bem, sendo a concepção de justiça mais estável aquela especificada pelos princípios de justiça; ii) reconhece-se a importância do autorrespeito; iii) levando a sociedade a um patamar de uma sociedade bem-ordenada. As liberdades fundamentais são iguais para todos os cidadãos, onde: “[...] a ideia é de combinar as liberdades fundamentais iguais e com um princípio que objetive regular certos bens primários vistos como polivalentes para promover nossos fins. [...]” (RAWLS, 2000b, p. 382)

As liberdades políticas e de pensamento fazem parte de um procedimento político justo. Sendo que a constituição é vista como um procedimento político justo que incorpora as liberdades políticas iguais e procura assegurar seu valor equitativo, e os processos de decisão política devem ficar abertos a todos em uma base aproximadamente igual, garantindo a liberdade de pensamento. Neste ponto, apresenta-se, por exemplo, os § VI e VIII do artigo 4º da Constituição Federal do Brasil que afirmam: i) “é inviolável a liberdade de consciência e de crença [...]”. (Art.4 §VI CF); ii) “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política [...]” (Art. 4º § VIII CF). Assim, tem-se, em sua letra, a constituição brasileira como um mecanismo político justo que incorpora as liberdades políticas iguais, garantindo a liberdade de pensamento de seus cidadãos.

Para Rawls, as liberdades fundamentais associadas à capacidade de se ter uma concepção de bem devem ser respeitadas, e, para tanto, devem ser realizadas restrições constitucionais adicionais contra a violação da igual liberdade de consciência e associação. Os religiosos, enquanto pessoas livres e conscientes, podem se sujeitar à autoridade religiosa, de forma a não questionar os pronunciamentos dessa autoridade, e não haverá qualquer tipo de proibição a isso, assim como ônus ou bônus político, pois assim garante-se a liberdade de pensamento, de associação, de consciência etc.. O mesmo vale aos seculares, agnósticos e demais membros da sociedade democrática. Logo, não parece ser coerente um Estado Laico que proíba essas práticas, por meio de justificativas religiosas ou baseadas em crenças (de cunho religioso ou moral abrangente), pois desrespeita-se a igual liberdade de consciência e pensamento. Um ponto central do Estado Laico (razoável) é que ele não pode desrespeitar crenças e práticas dos cidadãos que não podem ser razoavelmente rejeitadas pelos outros membros da sociedade democrática.

Para Rawls, em situação de posição original, a igual liberdade de consciência é o único princípio que as partes reconheceriam, pois não poderiam correr o risco de terem suas liberdades solapadas, perseguidas ou até mesmo proibidas, i.e., com a garantia da igual liberdade, as partes não correm o risco de que haja uma doutrina dominante que persiga ou elimine outras doutrinas, impedindo assim a liberdade de

consciência de um determinado grupo de pessoas. Para Rawls, a liberdade religiosa e moral é consequência do princípio de liberdade igual, onde, pela prioridade desse princípio, a única forma de se negar as liberdades iguais é evitando injustiças ou a existência de uma perda de liberdade que seja ainda maior. Neste ponto, faz-se a defesa que o conceito de igual liberdade é o ponto de fundamentação do conceito de Estado Laico, que além de ser neutro no sentido rawlsiano, é também positivo, e garante a todos os cidadãos que suas crenças razoáveis sejam aceitas em uma democracia constitucional liberal, convergindo com os valores democráticos, por meio do respeito da igual liberdade de pensamento e associação, de culto e expressão.

A igual liberdade no pensamento rawlsiano é interpretada como a garantidora das liberdades básicas dos cidadãos de uma sociedade democrática constitucional liberal, onde sabe-se que essas liberdades podem entrar em conflito entre si, e serão as regras institucionais que farão com que se tenha um sistema coerente dessas liberdades. Essas regras institucionais têm, então, que levar em conta o conceito de igual liberdade, garantindo assim a liberdade de associação, de consciência etc. As liberdades de consciência, de pensamento e política, no pensamento de Rawls, são vistas no sentido de garantidoras das doutrinas abrangentes razoáveis, que são uma concepção de bem dos cidadãos e cidadãs, de uma sociedade democrática, que são um fato das sociedades democráticas que privilegiam a formação moral, filosófica e religiosa de seus cidadãos. Onde, a forma de garantir tal desenvolvimento se dá de forma mais clara e forte por meio do conceito de igual liberdade, pois na igual liberdade, além de se garantir a igualdade entre todos os cidadãos e cidadãs de uma sociedade democrática, leva-se em conta a liberdade de cada pessoa para decidir o que é melhor para si, i.e., tem-se que em uma sociedade democrática constitucional, com o princípio de igual liberdade sendo levado a sério, a liberdade de cada pessoa para viver sua vida é respeitada de maneira igual por todos e todas.

Para Rawls, as liberdades políticas iguais e a liberdade de pensamento devem assegurar a aplicação dos princípios de justiça de forma livre e bem-informada, por meio do exercício pleno e efetivo do senso de justiça. Para tanto, precisa-se de um regime democrático (representativo) e proteções às liberdades de expressão política, de imprensa, reunião e congêneres, assim como de liberdades fundamentais associadas à capacidade de se ter uma concepção de bem, que devem ser respeitadas, e, para tanto, devem ser realizadas restrições constitucionais adicionais contra a violação da igual liberdade de consciência e associação. Segundo Rawls, a liberdade religiosa e moral é consequência do princípio de liberdade igual. Pela prioridade do princípio de liberdade, todas as liberdades individuais são iguais, não sendo possível negá-las. A única maneira de se negar as liberdades básicas iguais é quando tal ação visa evitar injustiças ou uma perda de liberdades ainda maior. A restrição não argumentará apoiando-se em doutrinas filosóficas ou

metafísicas específicas. Rawls afirma que: “[...] a limitação da liberdade só se justifica quando for necessária para a própria liberdade, para impedir uma incursão contra a liberdade que seria ainda pior.” (RAWLS, 2000c, p. 233). Sendo que a eliminação de liberdade quando defendida pelos religiosos, baseada em princípios teológicos ou em questões de fé, não será possível, pois as liberdades fundamentais são inalienáveis e uma visão de mundo não pode se sobrepor às outras, impondo seu modo de vida ou visão de mundo. As liberdades fundamentais são iguais para todos os cidadãos e inalienáveis. Rawls explica isso por meio do pensamento de Montesquieu, para quem as liberdades fundamentais de cada cidadão são uma parte da liberdade pública, e isso implica que em um Estado democrático essas liberdades fazem parte da soberania. Sendo assim, aceitar a ideia de razão pública e seu princípio de legitimidade não significa aceitar determinada concepção liberal de justiça em seus mínimos detalhes.

As doutrinas abrangentes e razoáveis que são religiosas, filosóficas ou morais (i.e., a cultura de fundo das sociedades) são asseguradas por uma estrutura do Direito. Assim, elas devem constantemente serem colocadas em discussão. Cabe destacar que Rawls entende por doutrina abrangente não se limita a religiões específicas, podendo incluir até mesmo teorias filosóficas como as kantianas ou millianas. Com o conceito, sublinha Finlayson (2019), Rawls deseja incluir qualquer corpo difundido de crenças que dê forma a uma vida. Essa visão vê as religiões, os pensamentos secularistas de Richard Dawkins como sendo ambos exemplos de doutrinas abrangentes. “Uma doutrina abrangente é aquela que é apresentada como verdadeira ou correta e mantida por seus praticantes [...] afirma ser “toda a verdade” ou é afirmada como sendo toda a verdade por aqueles que a defendem e vivem de acordo com ela [...]”. (FINLAYSON, 2019, p. 113).

Porém, segundo Rawls, essas doutrinas abrangentes não podem ser levadas em conta pela razão pública que discute sobre questões básicas de justiça e elementos essenciais, sendo preciso que os cidadãos e as cidadãs do Estado, no fórum político público, sempre cumpram as exigências de justificação, pois o ideal de cidadania impõe o dever moral para que os cidadãos e as cidadãs expliquem quais princípios e políticas fundamentais defendem e votam, de forma a qual são sustentados pelos valores políticos da razão pública e, “[...] esse dever também implica a disposição de ouvir os outros, e uma equanimidade para decidir quando é razoável que se façam ajustes para conciliar os próprios pontos de vistas com os dos outros.” (RAWLS, 2000b, p. 266). O exercício do poder político deve ser legítimo, bem como a ideia de legitimidade política está baseada no critério de reciprocidade<sup>1</sup>, e significa que exercer o poder político é votar naquilo que se acredita e que se consegue justificar por meio de boas razões, onde leva-se em consideração se os outros cidadãos aceitam razoavelmente a razão apresentada, pois “[...] para serem razoáveis, as concepções

---

<sup>1</sup> “[...] o critério de reciprocidade exige que, quando esses termos são propostos como os termos de cooperação justa mais razoáveis, quem propõe pense também que é ao menos razoável que os outros aceitem como cidadãos livres e iguais, não dominados, nem manipulados ou sob a pressão de uma posição política ou social inferior.”. (RAWLS, 2004, p. 180)

políticas devem justificar apenas constituições que satisfaçam esse princípio” (RAWLS, 2004, p. 281). Chega-se então a um ideal de civilidade pública, onde, a partir de então, a argumentação será feita dentro dos limites estabelecidos pelo princípio de legitimidade nas discussões referentes a assuntos ligados aos elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica.

Neste ponto, cabe sublinhar que a justiça como equidade rawlsiana tem a ideia de sociedade como um sistema de igual cooperação de cidadãos livres e iguais; onde que, para a sociedade ser bem-ordenada, ela deve ser ordenada por uma concepção política de justiça. Para Rawls, é necessário que uma pessoa no fórum político público cumpra sempre as exigências de justificação, sendo que há culturas de fundo, que são aquelas doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas etc., que são asseguradas por uma estrutura de Direito, sendo que se faz necessário discuti-las, mas essas doutrinas não podem ser levadas em conta pela razão pública. O exercício do poder político deve ser legítimo, e o ideal de cidadania impõe o dever moral de que os cidadãos expliquem quais princípios e políticas fundamentais eles defendem e em quais votam, de forma que são sustentados pelos valores políticos da razão pública, e “[...] esse dever também implica a disposição de ouvir os outros, e uma equanimidade para decidir quando é razoável que se façam ajustes para conciliar os próprios pontos de vistas com os dos outros” (RAWLS, 2000b, p. 266).

Para Rawls, há razões públicas e não-públicas, sendo que, diferentemente das razões não-públicas, existe apenas uma razão pública. As razões não-públicas são todos os tipos de associações, tais como igrejas, universidades etc. Esses órgãos devem agir de forma razoável e responsável, e a argumentação é pública no que diz respeito a seus membros, e não-pública em relação à sociedade. O que se pode deduzir é que essas associações são pertencentes à ‘cultura de fundo’ e não podem, por meio de seus dogmas, impor suas visões particulares como leis. O poder não-público é livremente aceito, como por exemplo, no caso da autoridade que uma determinada igreja exercerá sobre algum indivíduo. Sendo a liberdade de consciência e de pensamento a responsável pela escolha de determinada religião e não a de outra; e o direito de escolher a religião com a qual se ‘concorda’ está assegurado via direitos e liberdades constitucionais fundamentais. Já os valores políticos da razão pública são concretizados em instituições políticas e as caracterizam, sendo que esse é um valor político apenas quando sua forma social é política, i.e., é concretizada em partes das estruturas básicas e das instituições políticas e sociais. Portanto, as concepções políticas da razão pública devem ser completas.

[...] isso significa que cada concepção deve expressar princípios, padrões e ideais, juntamente com diretrizes de investigação, de tal modo que os valores por ela explicitados possam ser adequadamente ordenados ou unidos de modo que esses valores sozinhos ofereçam respostas razoáveis a todas, ou quase todas, as perguntas que envolvem elementos constitucionais essenciais ou questões de justiça básica. [...]. (RAWLS, 2004, p. 190).

Explicita-se que no pensamento de Rawls, a razão pública é a razão dos cidadãos e cidadãs que são livres e iguais em uma sociedade democrática, e que exercem um poder político final e agem coercitivamente uns sobre os outros para promulgar leis e emendar a constituição. “[...] a razão pública é a característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o *status quo* da cidadania igual.” (RAWLS, 2000b, p. 261). A razão pública não é uma razão jurídica, e tem como objetivo o bem público, sendo uma concepção ideal de cidadania de um sistema democrático constitucional que mostra como as coisas devem ser, i.e., um ideal a ser alcançado em uma sociedade democrática. A razão pública é para Rawls, em um primeiro momento, a razão de cidadãos livres e iguais que exercem um poder político final e agem coercitivamente uns sobre os outros para promulgar leis e emendar sua constituição. A concepção de que os cidadãos são livres e iguais remete a uma concepção política, cujo conteúdo referencia liberdades e os direitos fundamentais dos cidadãos de uma Democracia, donde, então, suas liberdades e igualdades devem ser compreendidas na linguagem da cultura política pública.

“The idea of public reason and the liberal principle of legitimacy are also defined directly in terms of reasonable citizens who justify their decisions with reasonable claims and arguments.” (BOETTCHER, 2004, p. 598). Porém há limites impostos à razão pública, implicando que as discussões acerca desta acabam resumidas às questões de “elementos constitucionais essenciais” e “questões de justiça básica”. Importante salientar que os elementos constitucionais essenciais e as questões básicas de justiça são o conteúdo das questões fundamentais de uma sociedade democrática com cooperação equitativa, como é afirmado por Feldens (2012, p. 66-67). Destaca-se também que Rawls estabelece a distinção entre visões *inclusiva* e *exclusiva* da razão pública, sendo que a primeira afirma que as doutrinas abrangentes não podem ter suas razões introduzidas na razão pública. A segunda permite que se apresente os valores políticos das doutrinas abrangentes, desde que isso fortaleça o ideal de razão pública.

Em contraposição a razão pública, Rawls chamará de razão não-pública a razão apropriada para indivíduos e associações no interior da sociedade. A razão não-pública é um guia para as decisões pessoais e associativas e são todos os tipos de associações, como igrejas, universidades etc. Esses órgãos devem agir de forma razoável e responsável, onde a argumentação é pública no que diz respeito a seus membros, e não-pública com a sociedade. A partir deste ponto, pode-se deduzir que essas associações são pertencentes a ‘cultura de fundo’ e não podem, por meio de seus dogmas, imporem suas visões particulares como leis. O poder não-público é livremente aceito, por exemplo a autoridade que uma determinada igreja exercerá sobre algum indivíduo. Sendo a liberdade de consciência e de pensamento a responsável pela escolha de determinada religião e não a de outra, isso não implica em qualquer ônus ou bônus político, pois o Estado deve ser neutro e laico, sendo que o direito para se escolher uma religião – ou não ter nenhuma religião –

está assegurado via direitos e liberdades constitucionais fundamentais. Sublinha-se que a neutralidade do Estado é apenas referente ao objetivo, pois, como coloca Audard (2011) Estado deve ser proibido de promover qualquer objetivo dominante que seja compatível com o ideal liberal. Portanto, não se deve ter como esperança a mudança da constituição para que uma doutrina abrangente se torne hegemônica, seja ela religiosa ou não-religiosa, e “[...] conservar tais esperanças e objetivos seria incompatível com a ideia de liberdades básicas iguais para todos os cidadãos livres e iguais.” (RAWLS, 2004, p. 198).

Como defendido por Rawls, a ideia de razão pública é introduzida para que assim se consiga que cada cidadão, a sua maneira, possa endossar publicamente, a luz de sua própria razão, uma justificação pública de elementos constitucionais essenciais ou de questões de justiça básicas que estarão em discussão. E isso significa que as razões deveriam incluir entre valores políticos expressos por uma concepção política de justiça, onde, pensando na cooperação equitativa das pessoas que são livres e iguais, deve-se, então, justificar o uso do poder político coercitivo e coletivo por meio da razão pública. Para tal, os cidadãos de um Estado têm suas liberdades básicas asseguradas. Estas liberdades básicas são vistas enquanto um sistema único, como um todo, onde em condições razoavelmente favoráveis consegue-se definir essas liberdades, permitindo assim que suas principais aplicações sejam simultaneamente utilizadas, e pressupõe-se que sejam percebidas claramente como um instituto legal de uma lei que realmente restringe ou regula uma determinada liberdade básica. Apesar de elas tenderem a entrar em conflito entre si, as regras institucionais que as especificam devem ser ajustadas, para assim poderem garantir que cada liberdade se encaixe em um esquema coerente de liberdades. “As liberdades básicas e sua prioridade devem garantir igualmente para todos os cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno e informado de suas duas faculdades morais [...]” (RAWLS, 2003, p.158).

A ideia de justificação pública tem como objetivo definir a ideia de justificação de uma maneira apropriada a uma concepção política de justiça numa sociedade democrática com o pluralismo razoável. Nela está contida a ideia de sociedade bem-ordenada, pois precisa ser uma concepção de justiça publicamente reconhecida. Para Rawls, é por meio da razão pública que se tenta convencer os cidadãos que discordam de certos posicionamentos, justificando-os em juízos políticos, onde, então, utiliza-se de raciocínios e inferências condizentes com as questões políticas fundamentais, podendo recorrer a crenças, valores políticos etc., que os outros (cidadãos) também aceitem, pois

[...] Quando os cidadãos deliberam, eles trocam pontos de vista, debatem e defendem as razões apresentadas para fundamentar determinados juízos e decisões sobre questões políticas fundamentais. Eles supõem que suas opiniões e juízos políticos podem ser revisados pela discussão com outros cidadãos; e, portanto, opiniões e juízos não são simplesmente o resultado fixo de interesses privados ou não políticos existentes antes da deliberação. É neste ponto que a razão pública é crucial, pois ela caracteriza essa

argumentação dos cidadãos no que diz respeito aos elementos essenciais da constituição e às questões de justiça básica (WERLE, 2011, p. 202).

Na justiça como equidade almeja-se colocar de lado as controvérsias religiosas e filosóficas e não se apoiar em qualquer cisma abrangente, pois, por meio das ideias fundamentais implícitas na cultura política, chega-se a uma base pública de justificação em que todos os cidadãos, razoáveis e racionais, possam endossar a partir de suas próprias doutrinas abrangentes. A concretização desse ideal gera o consenso sobreposto de doutrinas razoáveis, com uma concepção política assegurada no equilíbrio reflexivo. Sendo que os princípios de liberdade de consciência e tolerância devem ser sempre respeitados, pois são eles a base fundamental para que todas as doutrinas possam viver de forma harmoniosa em uma sociedade democrática constitucional.

Para Rawls, a razão certa do compromisso com o ideal democrático se dá quando os cidadãos das doutrinas religiosas e não-religiosas expressam suas ideias na visão ampla da cultura política pública. “[...] quando essas doutrinas aceitam o proviso e só entram no debate político, o compromisso com a democracia constitucional é manifestado publicamente. [...]”. (RAWLS, 2004, p. 202). E, doutrinas razoáveis podem ser introduzidas nas discussões políticas públicas por meio da razão pública adequada com o proviso<sup>9</sup>, sendo que “[...] o proviso deve ser elaborado na prática e não pode ser governado por uma família clara de regras dadas de antemão. [...]” (RAWLS, 2004, p. 201); além disso, podem haver razões positivadas para introduzir doutrinas abrangentes nas discussões políticas públicas. Para Rawls, se a democracia tem como objetivo a igualdade plena de todos os seus cidadãos, para consegui-la ela deve fazer arranjos.

Dessa maneira, tem-se que a justificação pública tem como um de seus objetivos preservar as condições de cooperação equitativa, baseada no respeito mútuo entre os cidadãos livres e iguais, onde necessita-se de um acordo de juízos sobre elementos constitucionais essenciais, e quando esse acordo está ameaçado tenta-se elaborar, por parte da filosofia política prática, uma concepção de justiça ao qual se consiga reduzir os desacordos. E, então, no pensamento de Rawls, o STF<sup>2</sup>, no caso do Brasil, e a *Supreme Court*<sup>3</sup>, no caso dos Estados Unidos, por exemplo, são considerados como casos exemplares de razão pública, tendo como aspecto exercer uma força e vitalidade em favor da razão pública no fórum público, interpretando a constituição de forma razoável, clara e efetiva, onde é: [...] função dos juízes expressar as melhores interpretações da constituição, não podendo usar critérios pessoais para o julgamento, como doutrinas religiosas, filosóficas ou morais, apelando apenas para os valores políticos que fazem parte da concepção política de justiça [...] (SILVEIRA, 2009, p. 71). No pensamento rawlsiano há a ideia de que a

<sup>2</sup> Supremo Tribunal Federal.

<sup>3</sup> Suprema Corte

razão pública exige que se aja com equilíbrio de valores públicos razoáveis em casos específicos, preocupando-se sempre com o dever de civilidade. “[...] A ideia do politicamente razoável é suficiente em si para os propósitos da razão pública quando as questões políticas básicas estão em jogo [...]” (RAWLS, 2004, p. 133). E as pessoas são razoáveis quando estão dispostas a propor princípios e critérios como termos equitativos de cooperação e a submeter-se voluntariamente a eles, desde que os outros cidadãos também se comprometam.

O razoável é quando uma regra pode ser (e é) justificável para todos. É um elemento da ideia de sociedade de cooperação equitativa. As pessoas razoáveis têm um mundo social ao qual elas possam cooperar com os outros cidadãos em termos que todos possam aceitar como fim em si mesmo. E a reciprocidade é, e serve, para que todos no mundo se beneficiem dela. É pelo razoável que se vê (e é visto) os cidadãos como iguais no mundo, onde há a disposição de se propor ou aceitar termos equitativos de cooperação social uns com os outros. A razoabilidade é a disposição de elaboração de uma estrutura do mundo social público, estrutura essa onde é razoável que se espere que seja endossada por todos, e que todos ajam conforme essa estrutura. “[...] Sem um mundo público estabelecido, o razoável pode ser suspenso e posto, em grande parte, junto com o racional, embora o razoável sempre vigore *in foro interno* [...]” (RAWLS, 2000b, p. 97, “grifo do autor”). Ser razoável não é ser altruísta, sendo que em uma sociedade razoável todos têm seus fins racionais, com disposição para propor termos equitativos, tendo como pano de fundo uma virtude social essencial. E no pensamento de Rawls:

[...] é fundamental que os cidadãos se mostrem dispostos a serem razoáveis e racionais, isto é, que prefiram a maior quantidade de vantagens que os permita promover ao máximo seus interesses, que sejam conscientes de que a cooperação social torna possível uma vida melhor do que aquela que se possa pretender isoladamente, vivendo unicamente através de seus próprios esforços (PINHEIRO, 2011, p. 5).

Segundo o filósofo estadunidense, é pela ideia de racional que se entende um agente que é único e unificado, que faz deliberações e julgamentos para buscar seus fins e interesses próprios, pois é pelo conceito de racional que fins são adotados e promovidos, assim como a forma pelo qual são priorizados. Os agentes racionais não se limitam ao cálculo meios/fins, nem se dedicam exclusivamente a seus interesses pessoais. “[...] todo interesse é um interesse pessoal (de um agente), mas nem todo interesse implica benefícios para a pessoa que o tem. [...]” (RAWLS, 2000b, p. 94). Entretanto, os agentes racionais, para Rawls, não têm sensibilidade moral de engajamento na cooperação equitativa. As ideias de racional e razoável não derivam uma da outra, mas são noções complementares. E tanto o racional quanto o razoável são elementos da ideia fundamental de cooperação equitativa, cada um conectando-se com uma faculdade moral distinta. O razoável se conecta com a capacidade de ter um senso de justiça, já o racional com a

capacidade de ter uma concepção de bem. “[...] Ambos trabalham em conjunto para especificar a ideia de termos equitativos de cooperação, levando-se em conta o tipo de cooperação social em questão, a natureza das partes e a posição de cada uma em relação à outra.” (RAWLS, 2000b, p. 96). Sendo que o razoável é público, o racional não.

É pela ideia de razoabilidade dos cidadãos que o conceito de consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis em uma sociedade democrática constitucional liberal ganha força. A noção de consenso sobreposto tem como finalidade que as doutrinas abrangentes convivam umas com as outras na sociedade democrática constitucional. O consenso sobreposto faz parte de uma democracia constitucional, onde a concepção pública de justiça deve ser vista independente das doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes. O consenso sobreposto não é um *modus vivendi*<sup>4</sup>, que rejeita a esperança de uma comunidade política, pois essa comunidade política seria formada por uma única doutrina abrangente, enquanto no consenso sobreposto há a pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis. O consenso sobreposto procura uma estabilidade, e isso significa que se uma determinada visão se torna dominante, os cidadãos que a apoiam não deixaram de apoiá-la, mas procura-se garantir que as pessoas de uma outra visão (minoritária) não sejam prejudicadas. No consenso sobreposto, mesmo que ocorra mudanças na distribuição da influência do consenso, isso não mudará a capacidade do consenso se manter estável, o que difere ele do *modus vivendi*, que depende dos acasos e do equilíbrio de forças relativas.

O consenso sobreposto chega até as ideias fundamentais a partir das quais a justiça como equidade é desenvolvida. Onde se pressupõe um acordo profundo acerca de como alcançar uma sociedade de cooperação equitativa, com indivíduos razoáveis e racionais, livres e iguais. O consenso sobreposto, para Rawls, é suficiente para a base mais razoável de unidade social que se possa alcançar. Sendo que não se nega nenhuma visão filosófica, moral ou religiosa, assim como teorias da verdade, valores, entre outras, pois uma concepção política de justiça não precisa ser indiferente com a verdade na filosofia, assim como o princípio de tolerância na religião. Quando o consenso sobreposto sustenta a concepção política, torna esta compatível com os valores religiosos, filosóficos e morais básicos. O pluralismo razoável identifica o papel fundamental dos valores políticos e descobre uma área de concordância suficientemente grande entre valores políticos e outros valores do consenso sobreposto razoável. A aceitação da concepção política apoia-se, então, na totalidade de razões especificadas no interior da doutrina abrangente adotada por cada cidadão, onde cada visão abrangente relaciona-se a concepção política diferentemente, mesmo que todas elas a endossem. Importante salientar que o consenso sobreposto não é um mero consenso de aceitação de

---

<sup>4</sup>*Modus vivendi* é uma forma prudente e sensata de se chegar a um equilíbrio, onde não é preferível a nenhum dos dois lados das doutrinas ou visões de mundo violá-lo.

certas autoridades, ou de certos arranjos institucionais baseados nos interesses privados de grupo, mas sim, “[...] o apoio a concepção política vem de dentro delas próprias; cada qual reconhece os conceitos, princípios e virtudes dessa concepção como o conteúdo comum em que suas visões variadas coincidem. [...]” (RAWLS, 2003, p. 278).

Para Rawls, a ideia de um consenso sobreposto deixa os cidadãos mais livres para irem mais longe, por exemplo, na busca de uma base de um acordo público de uma justificação pública, com suas próprias doutrinas gerais e abrangentes. Assim, uma concepção política de justiça completa e amplia o movimento pró aceitação progressiva do princípio de tolerância, e conduz, cada vez mais, ao Estado Laico, bem como a liberdade de consciência dos cidadãos. Isso pode ter como significado que: “[...] autonomia completa dos cidadãos de uma democracia pode prender-se a uma concepção da filosofia política que seria, ela própria, autônoma e independente em relação as doutrinas gerais e abrangentes. [...]” (RAWLS, 2000a, p. 271). No consenso sobreposto há um aprofundamento que requer que os princípios e ideias políticas tenham como base uma concepção política de justiça com ideais fundamentais de sociedade e pessoas definidas pela justiça como equidade, e abarcando também os seus procedimentos democráticos e de estrutura básica como um todo, estabelecendo certos direitos substantivos que possam atender certas necessidades essenciais. Onde, numa ideia mais realista, o foco do consenso sobreposto é de uma classe de concepções liberais que variam dentro de um leque mais ou menos restritas, e implica que diversas concepções políticas serão rivais e apoiadas por interesses e estratos políticos diferentes. Sendo que quanto mais restrito o leque, mais específico o consenso.

O consenso sobreposto tem duas etapas. Na primeira a concepção política de justiça deve ser apresentada como uma concepção política independente, que busca articular os valores que se aplicam em especial ao campo político delimitado pela estrutura básica da sociedade, onde ainda não há o domínio do consenso na vida pública, e que os conteúdos primeiros de justiça não precisam, então, ser ajustados em função das reivindicações dos interesses políticos e sociais dominantes. Isso só virá a acontecer na segunda etapa, a qual é a responsável por expor a estabilidade da teoria à luz do conteúdo dos princípios e ideais que são formulados na primeira etapa. Na segunda etapa entra o consenso sobreposto, para tentar explicar por meio da pluralidade de doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas e morais opostas e divergentes entre si, que caracteriza uma sociedade democrática. Para John Rawls, no consenso sobreposto procura-se um consenso nas doutrinas abrangentes razoáveis, onde o pluralismo razoável tem um papel fundamental, pois resulta do exercício livre da razão humana em condições de liberdade. Com a ideia de consenso sobreposto, assume-se a premissa de que o pluralismo razoável é uma condição permanente em uma sociedade democrática.

## 2 Habermas e os argumentos religiosos na sociedade secular

Para Habermas, no Estado secular o exercício do poder tem que ser transposto para uma base não mais religiosa, i.e., tem-se o Estado que é laico, e a constituição democrática tem que preencher a lacuna de legitimação aberta pela neutralização do poder do Estado. O mesmo é válido para o direito moderno positivo que só pode apresentar-se enquanto ordem normativa quando justificado sob um sistema coerente que possibilita a produção de normas segundo um procedimento que é determinado por regras precisas (PINZANI, 2011, p. 141). Os direitos simétricos de cidadãos livres e iguais é assegurado pela prática constituinte. Assim, os cidadãos atribuem-se, uns aos outros, direitos iguais, com a pretensão de regular sua convivência mútua.

[...] os cidadãos devem respeitar-se reciprocamente como membros de sua respectiva comunidade política, dotados de iguais direitos, apesar de seu dissenso em questões envolvendo convicções religiosas e visões de mundo; sobre esta base de uma solidariedade de cidadãos do Estado, eles devem procurar, quando se trata de questões disputadas, um entendimento mútuo motivado racionalmente, ou seja, eles são obrigados a apresentar uns aos outros, bons argumentos. [...] (HABERMAS, 2007, p. 137).

Para Habermas, por meio do pensamento “pós-metafísico” adotado para tratar da religião, manifesta-se uma pressuposição cognitiva para a disposição de cooperação que se espera dos cidadãos seculares. Essa pressuposição corresponde ao enfoque epistêmico que os cidadãos seculares precisam assumir que estão dispostos a aprender com contribuições de seus concidadãos religiosos, conforme os casos possam ser traduzidos para uma linguagem acessível em geral. A consciência secular que se tem que viver em uma sociedade pós-secular reflete-se filosoficamente na figura do pensamento pós-metafísico<sup>5</sup>. Sendo que, “Em tom pós-metafísico, a filosofia não pode mais desempenhar o papel de discurso fundacional, mas, sim, assumir seu lugar como uma das vozes que compõem a sinfonia dos discursos da sociedade democrática. [...]” (ZABATIERO, 2010, p. 21). No pensamento pós-metafísico constitui-se uma contrapartida secular para a consciência religiosa, que se fez reflexiva e que se delimita por meio de premissas agnósticas; que se abstém de emitir juízos sobre verdades religiosas em uma delimitação que diz respeito estritamente a questão de fé e saber; assim como é contra uma concepção cientificista da razão e a exclusão das doutrinas religiosas da genealogia da razão.

Audard afirma que Habermas chega a um diagnóstico semelhante ao de Rawls naquilo que diz respeito ao Estado secular. A autora sublinha que isso se dá de um ângulo e com consequências diferentes.

---

<sup>5</sup> Importante salientar que a Relação direito e moral é interpretada pela ideia de um nível pós-metafísico, onde tanto as regras morais como as jurídicas diferenciam-se da eticidade tradicional, e colocam-se como dois diferentes tipos de normas de ação, e que além de estarem lado a lado, completam-se. Pois, “[...] por um lado, o direito não pode contrariar a moral, e, por outro lado, não pode ser subordinado no sentido de a moral ser hierarquicamente superior. [...]” (VOLPATO DUTRA; LOIS, 2007, p. 242).

Na visão de Audard o pensamento habermasiano baseia-se em uma crítica à razão instrumental e à metafísica naturalista. De modo que as reflexões sobre a religião surgem em parte de uma crítica ao naturalismo e ao cientificismo e às religiões como uma visão da racionalidade classificada como "metafísica ruim" e, em parte, por outro lado, das religiões como fazendo uma contribuição socialmente valiosa ao "articular uma consciência do que está faltando ou ausente" no mundo moderno.

Para Habermas, a autocompreensão do Estado de direito democrático forma-se por meio da tradição filosófica que apela exclusivamente para uma razão "natural", i.e., de que os argumentos públicos são acessíveis da mesma maneira a todas as pessoas. E com a ideia de uma razão humana comum constitui-se a base epistêmica para a justificação de um poder do Estado secular que independe de legitimações religiosas. Ao mesmo tempo permite, segundo Habermas, pensar a separação entre Igreja e Estado ao nível institucional. "O direito fundamental da liberdade de consciência e de religião constitui a resposta política adequada aos desafios do pluralismo religioso. [...]" (HABERMAS, 2007, p. 136).

Para uma garantia simétrica da liberdade religiosa, o caráter secular do Estado constitui uma condição necessária, mas não suficiente, pois, para Habermas, as próprias partes envolvidas têm que chegar a um acordo sobre a separação entre direito positivo e o exercício da religião – da liberdade negativa onde afirma-se que ninguém é obrigado a seguir a religião do outro. E a proteção do princípio de tolerância se dá por argumentos convincentes e aceitáveis, de modo igual, por todas as partes, pois por meio da criação de regras equitativas pressupõe-se que os participantes aprendam a assumir as perspectivas uns dos outros. Conforme o direito assegura a autonomia privada e a autonomia pública, o direito operacionaliza a tensão entre facticidade e validade. O direito conduz o arbítrio dos interesses dos sujeitos que se orientam pelos trilhos de leis contingentes, que tornam compatíveis as iguais liberdades subjetivas de ação por um lado, e pelo outro o sistema mobiliza e reúne as liberdades comunicativas de civis, que estão supostamente orientadas pela ideia de "bem comum" na prática da legislação. O que faz com que novamente se irrompa a tensão entre facticidade e validade, pois em primeira vista os direitos políticos fundamentais precisam institucionalizar o uso público das liberdades comunicativas na forma de direitos subjetivos, onde a consequência é que os direitos de comunicação e participação têm que ser formulados numa linguagem que permite aos sujeitos autônomos escolherem se e como vão fazer uso deles. Com o conceito de poder comunicativo, atinge-se apenas o surgimento de um poder político que se estende ao emprego do poder administrativo e à concorrência pelo acesso ao sistema político.

O direito constitui um poder político, e o contrário também é verdadeiro, segundo o pensamento habermasiano, gerando um nexo entre eles que abre a possibilidade de uma instrumentalização do direito para o emprego estratégico do poder. Mas para gerar a ideia de um Estado de direito exige-se uma

organização do poder público que obriga o poder político a se legitimar pelo direito legitimamente instituído. Sendo que os códigos de direito e de poder precisam completar-se mutuamente, para que assim possam preencher suas funções. Mas as relações de troca entre esses poderes se alimentam de uma normatização legítima do direito, que é ligada à formação do poder comunicativo, o que implica em uma diferenciação do poder político. Sendo assim, no pensamento habermasiano, conforme questões existencialmente relevantes vão para a agenda política, os cidadãos, conforme trabalham as dissonâncias do conflito público de opiniões, têm a experiência do pluralismo de visões de mundo, onde, conforme aprendem a lidar com esse fato, reconhecem o que significa em uma sociedade “pós-metafísica” as condições seculares da tomada de decisões que foram estabelecidas pela constituição. Pois, “[...] trata-se de uma sociedade pluralista, que já não dispõe de concepções éticas compartilhadas e já não pode apelar para a tradição na tentativa de justificar normas morais específicas [...]” (PINZANI, 2005, 362). Para Habermas, a constituição do Estado liberal basta por si mesma para se legitimar, e isso se dá pois dispõe de um acervo cognitivo de argumentos que independe das tradições religiosas e metafísicas. Mas a dúvida permanece no ponto de vista motivacional, pois “[...] Habermas admite a importância das bases pré-políticas da motivação dos cidadãos, a qual se encontra amplamente vinculada aos valores de doutrinas abrangentes religiosas [...]” (SOUZA, 2009, p. 256) e afirma que os pressupostos normativos do Estado são mais exigentes em relação ao papel dos cidadãos enquanto autores do direito, do que em relação aos cidadãos enquanto destinatários do direito. Entretanto, segundo Habermas, dos destinatários espera-se apenas que não ultrapassem os limites legais, i.e., que obedeçam às leis obrigatórias de liberdade, enquanto dos autores espera-se que exerçam ativamente seus direitos de comunicação e participação, tendo como vista o bem comum. Sendo que é essencial para a sobrevivência da democracia que as virtudes políticas sejam cobradas, pois elas fazem parte da socialização e da familiarização com as práticas e os modos de pensar de uma cultura política liberal.

Para Habermas, os motivos que levam os cidadãos a participarem da formação da opinião e da vontade política nutrem-se de projetos éticos e de formas culturais de vida, mas isso não significa ignorar que as práticas democráticas se desenvolvem, também, em sua própria dinâmica política. Sendo que o Estado democrático de direito não garante apenas as liberdades negativas, mas quando permite as liberdades comunicativas, para Habermas, está incentivando a participação dos cidadãos nos debates públicos sobre temas que dizem respeito a todos, pois é uma prática comunicativa, originária do próprio processo democrático, que só pode ser exercida em comum e na qual se discute o verdadeiro entendimento da constituição, é o “vínculo unificador” que, segundo o pensamento habermasiano, estaria faltando. A natureza secular da sociedade não apresenta nenhuma deficiência interna. Mas isso não impede que haja o

enfraquecimento do vínculo democrático, esgotando a solidariedade que o estado democrático depende. O que, nesse caso, implicaria a situação visada por Böckenförde<sup>6</sup>, tendo como consequência as esferas privadas cada vez mais pensadas para a obediência de mecanismos de ação voltados para o sucesso e para as próprias preferências, gerando assim um processo de individualização com pressupostos meritocráticos, onde cada pessoa é responsável por seu sucesso, e deixa-se de olhar para a história e circunstâncias sociais e culturais. Sendo assim, perde-se a função de formação democrática da opinião e da vontade, aumentando o processo de “privatismo” do cidadão. Mas Habermas entende a secularização da sociedade como um processo comum de aprendizagem, onde ambos os lados têm condições de levar a sério, em público, as respectivas contribuições para temas controversos. “[...] A verbalização do sagrado traduz uma laicização racional do vínculo social primitivo na força ilocucionária da linguagem profana, cuja autoridade está ligada à força não-coerciva, motivada racionalmente, do melhor argumento [...]” (ARAÚJO, 2009, p. 236).

Segundo Habermas, quando se dá às religiões a possibilidade de exercer por meio da esfera pública política sua própria influência sobre a sociedade como um todo, a expectativa normativa com a qual a comunidade religiosa se vê confrontada pelo Estado liberal confunde-se com seus próprios interesses. Segundo Finlayson, no pensamento Habermasiano – diferentemente da concepção rawlsiana, que engloba as religiões como doutrinas abrangentes que visam ter em suas mãos e seus discursos as verdades – as visões de mundo e os argumentos religiosos são concebidos como discursos éticos que fazem reivindicações de validade à autenticidade (não à verdade) e, portanto, tornam possíveis modos de vida autênticos. “[...] A posição de Habermas sobre o papel da religião na esfera pública pode ser vista como um convite à prudência e à compreensão recíproca - e verossimilmente [...]” (PINZANI, 2009a, p. 213). Nesse ponto, sublinha-se que Habermas não vê diferenças entre o seu pensamento e o de Rawls no que diz respeito as verdades religiosas (ou com relação ao limite mutável entre os valores éticos e o conteúdo das crenças morais). De acordo com o autor alemão, o seu pensamento e o de Rawls só possuem controvérsia genuína naquilo que diz respeito a co-originalidade dos princípios da soberania popular e do "Estado de Direito", i.e., sobre a relação entre moralidade e direito.

Para Habermas, a neutralidade ideológica do poder do Estado, que é o responsável por garantir as mesmas liberdades éticas para todos os cidadãos, tendo como pano de fundo a noção de Estado laico, é incompatível com a generalização de uma visão de mundo secularizada, sendo que o papel dos cidadãos secularizados não os permitem nem em princípio contestar o potencial de verdade das visões religiosas de

---

<sup>6</sup> Que a transformação dos cidadãos de sociedades liberais prósperas e pacíficas em mônadas isoladas que usam entre si seus direitos subjetivos apenas como armas. Sendo que começa-se a evidenciar um esgotamento da solidariedade cidadã quando começam a aparecer no contexto maior de um dinamismo político descontrolado que envolve a economia e a sociedade mundial. Mercados que não podem ser democratizados assumem progressivamente funções de regulação em áreas da vida que haviam sido mantidas coesas de maneira normativa, seja politicamente ou de formas pré-políticas de comunicação.

mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa. Segundo o pensamento habermasiano, então, “[...] uma cultura política liberal pode até esperar dos cidadãos secularizados que participem de esforços para traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente.” (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 57).

Finlayson destaca que a teoria de Habermas concede aos cidadãos religiosos liberdade incondicional para apresentarem as razões que quiserem, religiosas ou não, em apoio às suas leis favoráveis na esfera pública informal. Não é necessário, assim, uma justificativa pública, como defendido por Rawls. Habermas acredita ser um “fardo pesado demais” para os religiosos terem que traduzir seus posicionamentos políticos na esfera pública para uma linguagem secular, ou como diria Rawls, para uma linguagem neutra e racional. O filósofo alemão, diferentemente do filósofo estadunidense, defende a não necessidade de tradução dos argumentos religiosos nas esferas públicas informais. Entretanto, como é apresentado por Habermas na sua obra *Entre Naturalismo e Religião*, os religiosos devem aceitar que na esfera pública formal só contam os argumentos seculares. Para Habermas, conforme tem-se o pressuposto do “proviso” rawlsiano, por meio do princípio de separação da Igreja com o Estado, os políticos e os funcionários estatais devem formular e justificar as leis, decisões judiciais etc., em uma linguagem acessível a todos os cidadãos. Porém, na Esfera Pública Política os cidadãos, partidos políticos e candidatos, organizações sociais e as igrejas não estão em uma reserva tão estrita. E não se pode confundir os argumentos em prol de um papel político da religião, que por um lado são inconciliáveis com o caráter secular do Estado constitucional, e por outro lado constituem objeções justificadas contra uma compreensão secularista da democracia e do Estado constitucional.

O princípio da separação entre Igreja e Estado exige das instituições estatais rigor extremo no trato com as comunidades religiosas; parlamentos e tribunais, governo e administração ferem o mandamento da neutralidade a ser mantida quanto a visões de mundo quando privilegiam um dos lados em detrimento de um outro. De outro lado, no entanto, a exigência laicista de que o Estado deve (em consonância com a liberdade de religião) abster-se de toda política que apoia ou coloca limites à religião enquanto tal constitui uma interpretação por demais estreita desse princípio. Em que pese isso, a rejeição do secularismo não deve abrir as portas para revisões que venham a anular a separação entre Igreja e Estado. [...] (HABERMAS, 2007, p. 140).

Contra o proviso rawlsiano, Habermas afirma que pode-se objetar que muitos cidadãos religiosos não poderiam concretizar a divisão artificial da sua própria consciência sem colocar em jogo sua própria existência piedosa. Há também a objeção que se refere ao papel integral que a religião assume na vida das pessoas crentes, onde os cidadãos religiosos têm “[...] sua concepção de justiça, fundada na religião, lhes ensina o que é politicamente correto ou incorreto, de tal sorte que eles são incapazes de discernir entre

razões seculares e razões 'pull'" (HABERMAS, 2007, p. 144-45). E, para Habermas, aceitando tal objeção, não se pode esperar que o Estado liberal, que protege as formas de vida religiosas por meio do princípio de liberdade de religião, possa esperar que todos os crentes fundamentem seus posicionamentos políticos deixando inteiramente de lado suas convicções religiosas ou metafísicas sobre o mundo. “[...] Tal exigência estrita só pode ser dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles e que, por esse fato, são obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões de mundo.” (HABERMAS, 2007, p. 145). Para Habermas a neutralidade do exercício do poder constitui uma pressuposição institucional necessária para uma garantia simétrica da liberdade religiosa. E salienta-se que “[...] o significado correto de neutralidade liberal é a de que os princípios políticos não devem favorecer ou promover nenhuma doutrina abrangente particular sujeita ao desacordo razoável entre os membros de uma sociedade. [...]” (ARAUJO, 2010, p. 105). É por meio do consenso constitucional que atinge-se o princípio de separação entre Igreja e Estado. Entretanto, Habermas afirma que a transposição do princípio de cunho institucional para posicionamentos de organizações e de cidadãos na EPP constitui uma generalização excessiva. E o poder secular do Estado não implica para os cidadãos religiosos, em particular, obrigação pessoal e imediata de complementar suas convicções religiosas, publicamente exteriorizadas, e de traduzi-las por meio de equivalentes em uma linguagem acessível a todos.

Nesse ponto sublinha-se que Rawls e Habermas não têm, propriamente, uma discussão ou visões conflitantes sobre o papel Estado x Religião. Como sustenta Audard:

Contra a visão dominante das religiões, Rawls e Habermas afirmam de forma polêmica sua "razoabilidade" e, portanto, sua capacidade de apoiar os princípios liberais de justiça. Entretanto, eles divergem quanto à natureza e à extensão desse apoio. Para Habermas, trata-se de um apoio substantivo, baseado principalmente na proximidade cultural, já que a maioria dos valores seculares do Estado liberal tem origem cristã. Isso deixa, é claro, a questão do Islã e de outras religiões preocupantemente sem resposta. Para Rawls, esse apoio é limitado e não pode se basear na adesão ao liberalismo "abrangente". Ele só pode gerar uma "sobreposição", não um consenso completo, e não se baseia substancialmente em crenças, mas depende principalmente da capacidade que as religiões têm de articular o que Rawls chama de "razões públicas" (p. 229).

De acordo com Habermas, o Estado liberal não pode obrigar os cidadãos religiosos a levarem a cabo, na Esfera Pública Política, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não-religiosos, pois essa tarefa pode consistir em um ataque à sua identidade nacional, e conseqüentemente a neutralidade do Estado. O Estado liberal não pode transformar a separação institucional da Igreja e do Estado em uma sobrecarga mental e psicológica insuportável para os religiosos; entretanto, esses cidadãos devem reconhecer que o princípio do exercício político é neutro naquilo se refere às visões de mundo, e como consequência deve-se aceitar que na esfera pública formal, i.e., parlamentos, tribunais etc., só contam argumentos seculares. Sendo que no pensamento habermasiano, conforme os cidadãos religiosos

participam de discussões públicas e reconhecem a “reserva de tradução institucional”, eles não precisam dividir suas identidades em partes privadas e públicas. E como consequência, tem-se que eles deveriam poder expressar e fundamentar suas convicções em uma linguagem religiosa mesmo quando não encontram tradução secular. “[...] Na esfera pública as controvérsias e as negociações culturais entre uma variedade de públicos em torno da validade de certas proposições têm lugar e se tornam visíveis [...]” (MONTERO, 2009, p. 213). Conforme os cidadãos religiosos “[...] podem manifestar-se numa linguagem religiosa apenas sob a condição do reconhecimento da ‘ressalva de uma tradução institucional’, eles podem, apoiados na confiabilidade das traduções cooperativas de seus concidadãos, entender-se como participantes do processo de legislação, mesmo que os argumentos decisivos nesse processo sejam seculares.” (HABERMAS, 2007, p. 148).

Segundo Habermas, o Estado Liberal possui um interesse na liberação das vozes religiosas no âmbito da Esfera Pública Política, bem como na participação política de organizações religiosas, não podendo desencorajar os crentes e as comunidades religiosas de se manifestarem de forma política, pois ao fazer isso o Estado liberal poderia estar privando a sociedade de recursos importantes para a criação do sentido. Habermas acredita que os crentes de outros credos, assim como os cidadãos seculares, podem aprender algo com as contribuições religiosas. Para Habermas, os limiares institucionais que se colocam entre uma EPP “selvagem” e as corporações estatais criam certos filtros que são cunhados para dar vazão a contribuições seculares.

[...] No parlamento, por exemplo, a ordem agendada deve permitir ao presidente retirar da ordem do dia posicionamentos ou justificativas religiosas. Para não se perder os conteúdos de verdade de exteriorizações religiosas, é necessário, por isso, que a tradução já tenha ocorrido antes, no espaço pré-parlamentar, ou seja na própria esfera pública política. (HABERMAS, 2007, p. 149).

Os cidadãos de uma comunidade democrática devem fundamentar seus posicionamentos políticos recíprocos, lançando mão de argumentos. E mesmo que não passem por uma censura na EPP, as contribuições religiosas dependem de trabalhos cooperativos de tradução, pois sem uma tradução bem-sucedida o conteúdo das vozes religiosas não conseguiria entrar nas agendas e negociações das instituições do Estado, não podendo assim influenciar o processo político ulterior. Habermas reconhece que “[...] a abertura do parlamento para a disputa em torno de certezas da fé pode transformar o poder do Estado num agente de uma maioria religiosa, a qual impõe sua vontade ferindo o procedimento democrático” (HABERMAS, 2007, p. 151). Por meio do pluralismo religioso, da ascensão das ciências modernas, e da disseminação do direito positivo e da moral social profana, houve uma “modernização” da consciência religiosa, que vem desde a Reforma e do Iluminismo. Com isso, Habermas afirma que os cidadãos

religiosos precisam: i – encontrar um enfoque epistêmico que seja aberto às visões de mundo e às religiões estranhas, que até então só conheciam por meio do intermédio do universo discursivo de suas religiões; ii – precisam também encontrar um enfoque epistêmico aberto ao sentido próprio do conhecimento secular e ao monopólio do saber dos especialistas, institucionalizados socialmente; iii – também precisam de um enfoque epistêmico para encarar os argumentos seculares que gozam de precedência na arena política. “Tal trabalho da auto-reflexão hermenêutica tem de ser realizado pelo ângulo de uma autopercepção religiosa. [...]” (HABERMAS, 2007, p. 156). Sob a luz de condições modernas da vida, os novos enfoques epistêmicos são aprendidos como resultados de uma reconstrução de verdades de fé transmitidas, que se tornam evidentes para os próprios participantes.

A concepção de tolerância de sociedades pluralistas de constituição liberal, no pensamento de Habermas, não exige apenas dos crentes que entendam que precisam contar com a continuidade de um dissenso, mas também exige-se esse posicionamento dos descrentes no relacionamento com os religiosos. O que implica que o cidadão, sem tino para a religião, recebe uma convocação, que para Habermas não é nada trivial, para determinar de maneira autocrítica a relação entre fé e conhecimento na base do conhecimento geral do mundo. Onde, para ser “sensata”, a expectativa não pode simplesmente convencionar as convicções religiosas com um *status* epistêmico como sendo pura e simplesmente irracionais, na perspectiva do conhecimento secular-profano. Finaliza-se esta seção afirmando que a relação seculares/religiosos na esfera pública é muito mais problemática do que se poderia esperar de uma sociedade que tem como pressuposto a igualdade (formal) entre pessoas, religiões etc. Entretanto, acredita-se que as liberdades tanto de religiosos quanto de seculares devem ser preservadas, e o estado não pode fingir ser neutro, enquanto privilegia concepções de vida, como no caso do Brasil, que tem um Estado que proíbe o aborto, a eutanásia, mas garante com o pressuposto “Estado laico” que não se ensine gênero nas escolas, ou que se permita o ensino do criacionismo em instituições de ensino religiosas.

### **Considerações finais**

Ao apresentar o pensamento rawlsiano, constatou-se que, para o filósofo estadunidense, o conceito de razão pública visa o bem público, onde, dado o fato do pluralismo de doutrinas, fato típico de uma sociedade democrática, a questão da justificação pública torna-se latente, sendo necessário que haja um respeito as liberdades de associação, pensamento, crença etc., garantidos pela ideia de igual liberdade no pensamento de Rawls, sendo também necessário que haja tolerância entre as religiões e doutrinas morais e seus membros, assim como com as pessoas sem crenças religiosas. John Rawls defende por meio da ideia de “proviso” que então os membros religiosos da sociedade na esfera pública traduzam seus

posicionamentos para uma linguagem secular, ou na linguagem rawlsiana, para uma linguagem neutra e racional na esfera pública política. Sublinha-se, como destacado por Audard que no pensamento rawlsiano, “o uso de razões públicas implica a capacidade de fazer uma distinção entre as próprias crenças, valores, etc., e os argumentos, justificativas e raciocínios que se pode construir com base neles para se dirigir aos concidadãos no domínio político, seja como representantes, juízes e funcionários públicos ou como cidadãos comuns”. Dessa forma, os cidadãos e as cidadãs, enquanto pessoas públicas têm o dever de construir uma determinada forma de discurso público, de desenvolver novas razões que outros cidadãos razoáveis. Isso, contudo, não vale para seus papéis não públicos.

Como se sabe, o fato de Rawls defender a tradução da linguagem religiosa para uma linguagem “comum” a todos os membros da sociedade – em seus papéis públicos – pode ser vista como uma afronta aos princípios democráticos da sociedade, pois assim estaria colocando um “fardo pesado demais nas costas dos religiosos”, como afirma Habermas. Tem-se então, por essa leitura habermasiana do pensamento de Rawls, a objeção sobre o conceito do proviso. Dado este fato, Jürgen Habermas afirma que em uma sociedade que discute política, mediante razões, não se pode excluir os religiosos desse processo, e não se pode pedir para que esses traduzam suas linguagens para uma linguagem secular na esfera pública informal. “A fé não é simplesmente o resultado de escolhas, um conjunto de crenças que podem ser facilmente alteradas” (AUDARD, 2011).

Habermas reconhece, por exemplo, que na esfera pública formal, em locais como a câmara de deputados, por exemplo, deve-se haver a tradução, quando possível, dos argumentos, entretanto na esfera pública informal eles podem desfilas suas visões de mundo sem traduzi-las. É importante salientar que, para Habermas, um consenso constitucional parece ser suficiente para um bom convívio entre os cidadãos religiosos e não-religiosos na esfera pública. Já em John Rawls tem-se a necessidade de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes que é aceito pelos cidadãos e cidadãs do Estado de maneira razoável, não sendo um mero consenso constitucional ou *modus vivendi*. Parece, portanto, que o desafio encarado por Rawls e Habermas, desta perspectiva, tem objetivos diferentes. Como enfatizado por Audard (2011, p. 237) “Em vez de uma visão de tolerância baseada no reconhecimento da discordância, como para Rawls, Habermas tem uma concepção mais robusta e otimista, baseada no confronto, no respeito mútuo e no reconhecimento”.

Entretanto, ambos têm em congruência o desafio da religião na sociedade secular e plural. Ambos os autores, coloca Audard (2011), rejeitam a deturpação das religiões nas sociedades contemporâneas e, de forma controversa, veem as religiões como potencialmente razoáveis. Assim, tanto Habermas quanto Rawls podem ser vistos como autores liberais (no sentido político), que entendem o consenso democrático liberal

como tendo um conteúdo normativo que vai além de um mero *modus vivendi* político, vendo o uso da razão pública no sentido kantiano como o principal caminho para o consenso e a cooperação política. Como destaca Francisquini (2014), nas visões compartilhadas entre os autores, a democracia deve assegurar as liberdades dos modernos, como as religiosas, expressivas e morais. Assim, a defesa do Estado Laico, Neutro, Secular (ou qual adjetivo for melhor ao leitor e a leitora), pode ser feita a partir dos pensamentos de Rawls e Habermas, afirmando que ambos os autores sabem e coadunam com a importância de se viver em uma sociedade plural, onde as mais diferentes expressões culturais, filosóficas e morais, podem conviver. A perspectiva confessional do Estado não convém às democracias atuais, o mesmo se vale para Estado laicistas que não permitem as expressões religiosas, ou os símbolos religiosos na Esfera Pública.

## Referências

- ARAUJO, L. B. L. A ordem moral moderna e a política do secularismo. In: *ethic@* - Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 39 – 53. 2011a. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2011v10n3p39/21551>>. Acesso em 14/07/2015.
- ARAUJO, L. B. L. Habermas e a religião na esfera pública: um breve ensaio de interpretação. In: PINZANI, A.; LIMA, C. M. de; VOLPATO DUTRA, D. J. (Org.). *O pensamento vivo de Habermas. Uma visão interdisciplinar*. Florianópolis: Nefipo, 2009a. p. 229-243.
- ARAUJO, L. B. L. *Pluralismo e Justiça: Estudos sobre Habermas*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- AUDARD, C. Rawls and Habermas on the place of religion in the political domain. In: FINLAYSON, James Gordon.; FREYENHAGEN, Fabian. (ed.). *Habermas and Rawls. Disputing the political*. New York and London: Routledge, 2011. pp. 224-246.
- BOETTCHER, J. “What is reasonableness?” In: *PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM* • vol 30 nos 5–6 • pp. 597–621
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, Senado, 1998.
- FELDENS, G. O. A razão pública no Liberalismo Político de John Rawls. In: *PERSPECTIVA*, Erechim. v.36, n.136, p.61-71, dezembro/2012. Disponível em: <[http://www.uricer.edu.br/site/pdfs/perspectiva/136\\_302.pdf](http://www.uricer.edu.br/site/pdfs/perspectiva/136_302.pdf)>. Acesso em: 06/05/2024.
- FINLAYSON, J. *The Habermas-Rawls debate*. New York: Columbia University Press, 2019.
- FRANCISQUINI, R. Democracia, justiça e o uso público da razão: reflexões sobre o debate entre Rawls e Habermas. In: *Teoria & Pesquisa Revista de Ciência Política*, São Carlos, v. 22, n. 2, 2014. DOI: 10.4322/tp.v22i2.356.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Volume I. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Volume II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

\_\_\_\_\_. *Direito e Moral*. Tradução de Sandra Lippert. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

\_\_\_\_\_. *Fé e Saber*. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

\_\_\_\_\_. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução e apresentação de Denilson Luis Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

\_\_\_\_\_. *Entre naturalismo e religião – estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, J.; RATZINGER, J. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. Tradução de Alfred J. Keller. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2007.

MONTERO, P. Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. In: *Novos Estados*. nº 84. Disponível em: [http://novosestudios.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/142/20090901\\_11\\_PaulaMontero\\_p198a213\\_nova.pdf](http://novosestudios.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/142/20090901_11_PaulaMontero_p198a213_nova.pdf).

PINHEIRO, C. M. O palco das decisões sobre o ensino da tolerância. In: *ethic@* - Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 1 - 12, Dez. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2011v10n3p1/21549>.

PINZANI, A. Fé e saber? Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião. In: PINZANI, A.; LIMA, C. M. de; VOLPATO DUTRA, D. J. (Org.). *O pensamento vivo de Habermas. Uma visão interdisciplinar*. Florianópolis: Nefipo, 2009a. p. 211-227.

PINZANI, A. *Filosofia Política III*. Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2011.

PINZANI, A. *Habermas*. 1. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009b.

PINZANI, A. O natural e o artificial. Argumentos morais e políticos contra a eugenia liberal seguindo Habermas e Foucault. In: *Ethic@* (UFSC), Florianópolis, v. 4, n.3, p. 361-377, 2005.

PINZANI, A. Por que é necessário um Estado laico. In: SPICA, M. A.; LUJÁN

MARTINEZ, H. (Org.). *Religião em um mundo plural. Debates desde a filosofia*. 1ed. Pelotas: Dissertatio, 2014, p. 235-262.

RAWLS, J. A Ideia de Razão Pública Revista. In: RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Justiça e Democracia*. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

\_\_\_\_\_. *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ártica, 2000b.

\_\_\_\_\_. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisseta e Linita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000c.

SILVEIRA, D. C. O papel da razão pública na teoria da justiça de Rawls. *In: Filosofia Unisinos*, 10(1):65-78, jan/abr 2009. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5005/2258>>.

SOUZA, A. A. Religião e Secularismo: interpretações e dissonâncias no projeto do liberalismo político. *In: PINZANI, A.; LIMA, C. M. de; VOLPATO DUTRA, D. J. (Org.). O pensamento vivo de Habermas. Uma visão interdisciplinar*. Florianópolis: Nefipo, 2009. p. 245-262.

VOLPATO DUTRA, D. J.; LOIS, C. C. Modelos de moralização do direito: um estudo a partir de Jürgen Habermas. *In: Seqüência*, no 55, p. 233-252. 2007. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15055/13726>>.

VOLPATO DUTRA, D. J.; ROHLING, M. O Direito em Uma Teoria da Justiça de Rawls. *In: Dissertatio* [34] 63 – 89. 2011. Disponível em: <<http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/34/03.pdf>>.

WERLE, D. L. Liberdades Básicas, Justificação Pública e o Poder Político em John Rawls. *In: Dissertatio* [34] 183 – 207. 2011. Disponível em: <<http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/34/08.pdf>>.

ZABATIERO, J. P. T. Rumo a uma filosofia da religião em tom pós-metafísico. Diálogos com Habermas e Rorty. *In: Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 16, p.12-32, jan./mar.2010.

**Recebido em: 23/05/2024**

**Aceito em: 13/09/2024**