

Introdução

Com o advento da democracia liberal no Ocidente, a intersecção entre religião e política sofreria deslocamentos históricos relevantes no que tange à fundamentação da autoridade política. Em primeiro lugar, a natureza da justificação (da autoridade) política, até então de caráter divino, cederia espaço à autoridade política baseada em modelos seculares de consenso, por meio da noção de soberania popular. Em segundo lugar, países ocidentais não apenas abrigariam grupos cada vez mais diversos, religiosamente, como também teriam de responder aos efeitos perversos de guerras religiosas. Finalmente, o processo de secularização enfraqueceria a premissa da qual supõe-se que membros de uma mesma comunidade política sejam necessariamente parte de uma única tradição religiosa. O modelo de tolerância do *modus vivendi*, em cuja formulação um grupo abdica de impor-se violentamente sobre o outro em razão da impossibilidade de uma estabilidade política ser alcançada mediante a erradicação de valores discordantes, constitui uma primeira definição liberal sobre o papel da religião em uma sociedade liberal. No caso citado, a esfera religiosa atrofia-se ao âmbito estritamente privado.

A despeito de predições teóricas sobre o desaparecimento das religiões em democracias

liberais contemporâneas, a religião tem reincorporado espaços antes perdidos no debate público, influenciando significativamente a cultura política de países ocidentais. Novas inflexões no lócus público contemporâneo têm exigido da ciência e filosofia política um princípio de tolerância distinto do historicamente consolidado *modus vivendi* em democracias liberais.

Para Brian Leiter (2012, p. 06), é preciso saber se há uma razão especial para tolerar a religião *qua* religião – isto é, se há um argumento que explique por qual motivo, como questão de princípio moral, devemos acordar um tratamento legal especial às práticas religiosas em relação às doutrinas de cunho secular. Embora este contexto jurídico norte-americano não se aplique à constituição brasileira – visto que a liberdade de consciência presente no dispositivo legal brasileiro tem respondido satisfatoriamente às exigências não religiosas –, a problemática levantada pelo autor mencionado suscita um outro debate, no qual regimes democráticos, como o brasileiro, têm sido impelidos a enfrentar. Sumariamente, a problemática da tolerância, neste artigo, concerne à legitimidade de razões religiosas no espaço público de sociedades democráticas liberais – considerando-se que a legitimidade política em regimes liberais depende tanto da consolidação de uma justiça “procedimental”,

1 Agradeço aos pareceristas pelas recomendações valiosas sugeridas à primeira versão deste artigo. Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelo apoio financeiro à pesquisa.

2 Mestre em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP/FFLCH). E-mail: leonardobsmenezes@gmail.com.

cuja garantia de instituições político-legais não se apoie em convicções aceitas somente por uma parcela de cidadãos, quanto da substantivação de princípios normativos, como a tolerância, por razões que nenhum cidadão poderia razoavelmente rejeitar.

Diferentes maneiras de conceber a existência do pluralismo moral em sociedades democráticas liberais corresponderão a formas diversas sobre como teorias políticas (liberais) justificam o uso do poder. Isso incide diretamente sobre como devemos pensar as condições de legitimidade da coerção estatal, por conseguinte sobre o modo como cada uma dessas teorias responde ao problema da tolerância (religiosa)³. Sendo assim, que papel pode a religião cumprir na justificação da coerção estatal? Em um contexto de pluralismo religioso tal qual o de democracias liberais contemporâneas, seriam razões religiosas suficientes, por si, para a justificação de leis para as quais (alguns) cidadãos não podem encontrar uma razão secular? Este texto busca mapear tais contribuições teóricas, discutindo pontos de maior razoabilidade em cada grupo e os desafios que cada corpo teórico enfrenta em sua argumentação normativa.

Os modelos de exclusão (*standard view*) e a inclusão de razões religiosas⁴

Após John Rawls conceitualizar a ideia/o ideal de “razão pública” (2005), o autor tornou-se uma referência a leituras notavelmente divergentes acerca do entendimento da tolerância. Parte dessa dificuldade reside na interpretação de uma premissa do liberalismo, segundo a qual a justificação de uma medida

coercitiva requer razões que cidadãos possam aceitar, ou ao menos não poderiam razoavelmente rejeitar. Com isso, antes de analisá-los nos itens subsequentes, é necessário expor brevemente as interpretações teóricas derivadas do argumento de tolerância proposto por Rawls.

Na literatura exclusivista – *standard view* –, o princípio normativo que assegura a diversidade do uso individual da razão distingue-se entre concepções de consenso e convergência⁵. A distinção entre tais concepções é especificada por uma razão (R) variável no princípio de justificação pública. Sendo assim, se cidadãos hipotéticos A e B compartilham uma razão R que lhes torna um regime razoável – isto é, legítimo –, então a justificação do regime baseia-se em seu consenso quanto a R. Se, por outro lado, A tem uma razão R_a para considerar aceitável um dado regime e, por sua vez, B tem uma razão R_b para também considerar aceitável o mesmo regime, então a justificação do regime fundamenta-se em uma convergência de distintos pontos de vistas, ainda que detentores de um status igual em sua condição de legitimadores. Grosso modo, uma concepção de razões convergentes requer de indivíduos apenas a aceitação de propostas políticas por suas razões individuais – deve-se dizer, desde que tais razões atendam a determinados critérios –, ao passo que o consenso demanda uma razão que possua uma propriedade epistêmica comum – isto é, compartilhada. Apesar dos níveis distintos de exigência, derivações do ideal de razão pública, nesta literatura defendem a tese do insulamento de razões religiosas, do fórum público, em nome de um critério de aceitabilidade (universal)

3 É necessário ressaltar a diferença entre o controle sobre os outros – o aspecto empírico do poder – e a justificação do emprego legítimo da coerção coletiva sobre os cidadãos.

4 O exclusivismo e o inclusivismo referem-se à maneira como cada um destes modelos teóricos posiciona-se no debate sobre a aceitabilidade de razões religiosas no fórum público político: ao passo que teóricos exclusivistas negam a legitimidade da justificação de uma lei baseada em valores religiosos, inclusivistas defendem por sua vez a indissociabilidade entre uma formação cívico-religiosa e o seu engajamento no lócus público.

5 A fim de tornar coeso o diálogo entre os autores analisados e em razão dos limites que um artigo impõe, optei por não debater a teoria convergente.

relativo às razões oferecidas para a justificação de medidas coercitivas.

Por outro lado, autores inclusivistas negam a tese da restrição dos valores religiosos no âmbito público. Para isso, há uma nítida contraposição ao ideal “excludente” de razão pública rawlsiana, tal como entendido pela *standard view*, em defesa de uma ética da cidadania que reconheça a indissociabilidade entre valores religiosos, por meio dos quais um cidadão (religioso) forma sua visão cívica de mundo, como também garante a efetiva participação do cidadão no fórum público⁶.

Exclusivismo (ou *standard view*): por que razões religiosas são ilegítimas?

Para o exclusivismo, razões religiosas cumprem apenas um papel limitado na justificação de leis coercitivas, visto que tais leis, se baseadas exclusivamente em razões religiosas, careceriam de legitimidade moral. Nessa perspectiva teórica, merecem destaque duas linhas de argumento complementares:

1. Embora razões religiosas (de certos tipos) possam corroborar razões seculares que, por si, poderiam ser suficientes para responder ao problema da coerção, coerções de carácter estatal que não fossem justificadas senão por razões religiosas seriam moralmente ilegítimas. Essa limitação de razões religiosas em cumprir um papel decisivo na justificação pública denomina-se “princípio da insuficiência religiosa” (EBERLE, 2015).
2. Distinta, embora intimamente associada ao princípio anterior, encontra-se a “doutrina da restrição religiosa” (DRR), na qual o

exclusivismo teórico assume que a coerção estatal é inerentemente ruim e, assim, propõe um conjunto amplo de restrições sobre os tipos de considerações que podem superar essa premissa. Uma de tais restrições é particularmente relevante: considerações religiosas não poderiam exercer um papel decisivo para a solução da premissa mencionada anteriormente. A prioridade do político sobre convicções pessoais impõe-se como uma tese forte no exclusivismo. A DRR não possui implicações políticas determinadas e não se trata de uma restrição sobre a própria legislação, mas configura, por meio de um dever moral, as razões às quais os agentes devem apelar quando defendem leis de carácter coercitivo.

A literatura exclusivista norteou seu debate em defesa da DRR mediante três argumentos clássicos: o argumento do conflito religioso, o da dissensão e o do respeito. Cabe ressaltar brevemente os dois primeiros argumentos, ainda que tenham perdido relevância no debate acerca da tolerância.

Teóricos do exclusivismo presumem que a DRR previne os efeitos de uma possível guerra religiosa. A preocupação expressa nesse caso é que cidadãos desejem coagir seus concidadãos por razões religiosas ao impor sua agenda sectária, valendo-se do poder estatal para perseguir hereges (adversários), avançar sua ortodoxia e implementar leis estritas. Seguindo esse argumento, tais cidadãos provocariam resistência e conflitos civis, de maneira que tal estado de coisas ameaçaria a viabilidade de uma democracia liberal (AUDI, 2000, p. 103).

Certamente, há razões para uma genuína ameaça de guerras confessionais quando o foco

6 Ao conceber a prioridade normativa do domínio político perante o religioso, Rawls, no entanto, não atribui à religião, em si, um fator de instabilidade quanto à sua participação no lócus público de regimes democráticos. O modo pelo qual Rawls delimita normativamente o apelo individual a visões não públicas – religiosas e seculares – será exposto quando a literatura liberal-igualitária for analisada.

de análise recai sobretudo no século XVII europeu. Todavia, há pouca razão para sustentar tal argumento em democracias contemporâneas estáveis, uma vez que conflitos religiosos estão enraizados em violações de direitos religiosos, não pela diversidade de opiniões, mas pela recusa à tolerância daquelas diferentes opiniões. Nesse caso, saber se há razões morais para a formulação de um princípio de tolerância situa-se em um nível posterior ao modelo lockeano de tolerância, o já citado *modus vivendi*, segundo o qual um grupo deve tolerar o outro por não ser capaz de destruí-lo, acabando por ter que aceitar a condição de convivência. Isso explica a perda de espaço desse argumento na literatura sobre a tolerância.

Se o problema com o argumento do conflito religioso é não haver um prospecto realista de tal fenômeno em uma democracia liberal estável, uma tese mais fraca tal qual a da dissensão poderia identificar males de uma natureza que a adesão à DRR poderia de fato prevenir. Sendo assim, exclusivistas como Greene (1993) acreditam ser plausível supor que a implementação de leis coercitivas exclusivamente implementadas com base em razões religiosas engendraria frustração e dissensão entre os cidadãos.

No entanto, ainda não está claro se é possível afirmar que a obediência de cidadãos à DRR resultaria em menos frustração do que não a exigir. A literatura exclusivista concentrou sua normatividade em estudos excessivamente abstratos, o que distanciou a teoria proposta de aspectos empíricos que eventualmente enfraqueceriam, ou ao menos desafiariam, a fundamentação normativa de seus argumentos. Bastaria imaginar que uma razão secular específica poderia gerar dissenso mesmo em um cidadão de orientação secular, considerando seus valores seculares em conflito com a razão secular proposta. Um pacifista ateu, por exemplo, poderia simplesmente não compartilhar razões seculares que justifiquem a participação de seu país em uma guerra.

Por isso, na *standard view* o argumento proeminente de defesa à DRR tem sido o do respeito e, por sua importância no debate do exclusivismo, detenho-me mais sobre sua formulação, expondo em termos gerais uma formulação do princípio do respeito tal qual Charles Larmore (1987) a concebeu:

1. cada cidadão merece ser respeitado como pessoa;
2. se cada cidadão merece ser respeitado como pessoa, então há uma suposição *prima facie* contra a permissibilidade da coerção estatal;
3. se a suposição contra a coerção estatal deve ser superada (como por vezes deve ocorrer), então ela deve ser justificada àqueles que são coagidos;
4. se a coerção estatal deve ser justificada àqueles que são coagidos, então qualquer lei de caráter coercitivo que necessite de um princípio racional secular plausível é moralmente ilegítima;
5. se qualquer lei coercitiva que necessite de um princípio racional secular plausível é moralmente ilegítima, então cidadãos não devem apoiar nenhuma lei que acreditem basear-se apenas em uma razão religiosa.

Fundamental a esse argumento é a reivindicação de que seres humanos possuem um status moral especial: o da igual dignidade, ou igual valor. Se o respeito pelo valor de seres humanos implica que estes não sejam tratados meramente como um meio, então o próprio respeito que lhes é devido apresenta-se como um fundamento contra a coerção. Não se deve sujeitar um ser humano a medidas coercitivas para as quais não há razão suficiente seria desrespeitá-lo como tal. Até aqui, defensores e críticos da visão padrão (*standard view*) exclusivista não discordariam em momento algum.

Como consequência de compromettimentos normativos constitutivos, um dos

aspectos definidores de uma democracia liberal será inevitavelmente o pluralismo de práticas e crenças religiosas e, nesse contexto pluralístico, no entanto, apenas certos tipos de razão poderiam satisfazer as restrições exigidas à justificação da coerção estatal. Como Charles Larmore (1990) argumenta, cidadãos razoáveis resolvem suas diferenças pelo recurso a um fundamento comum: as premissas compartilhadas que fornecem uma base para a resolução de desacordos. A exigência não é a de recorrer a uma justificação como uma questão de fato, que todos aceitem, mas a uma justificação que, como uma questão de validade normativa, todos possam aceitar. A literatura exclusivista julga que apenas premissas seculares sejam compartilháveis por seu caráter universal, ao passo que premissas religiosas conduziram invariavelmente a particularidades, divisões e sectarismos. Richard Rorty (1999), em um de seus primeiros escritos, desconsidera qualquer hipótese de uso da razão religiosa no espaço público. Embora sua posição seja gradativamente atenuada, a versão de exclusão que ele inicialmente defende eleva o caráter excludente de seu argumento ao ponto de a religião ser uma “*conversation-stopper*” (algo que interrompe um debate): “Dizer isso [que se assume uma posição porque isso representa a vontade de Deus] é muito mais provável de terminar uma conversa do que começar um debate” (RORTY, 1999, p. 171, tradução minha).

Pelo que foi exposto, defensores do argumento consensual temem que o apoio de cidadãos a leis coercitivas mediante razões estritamente religiosas origine a imposição de valores (religiosos) de uma maioria sobre os demais, restringindo a liberdade de seus concidadãos. Todavia, é preciso reconhecer que defensores de uma concepção política irrestrita, no que se refere ao uso de razões religiosas na justificação da coerção estatal, são exceção. Além disso, cidadãos devem

apoiar apenas aquelas leis coercitivas que eles razoavelmente acreditam promover o bem comum e que acreditam serem consistentes com as demandas da justiça. Essas exigências não estariam em tensão com a reivindicação de que cidadãos podem apoiar leis coercitivas que eles acreditam carecer de razões seculares plausíveis. Por fim, cada um deve tolerar certas exigências epistêmicas: precisamente, porque cada cidadão não deveria apoiar leis coercitivas que violam as exigências de justiça e bem comum, ele deve tomar medidas possíveis para determinar se tais leis são de fato justas, levando em consideração as propriedades normativas das leis, pesando judiciosamente tais considerações, ouvindo opiniões divergentes e reavaliando seus compromissos.

Inclusivismo: as razões religiosas no lócus público

Seria insuficiente, para uma abordagem teórica justa do papel da religião, limitar-se ao argumento de que cidadãos religiosos poderiam apenas recorrer a razões religiosas em discussões públicas. Paul Weithman enfatiza, no início de sua obra *Religion and the obligations of citizenship* (2004), um viés mais sociológico do que propriamente filosófico, uma vez que igrejas propiciariam os recursos por meio dos quais as pessoas obteriam realisticamente acesso às oportunidades para a participação política e o desenvolvimento de um senso de si como cidadãos. Weithman (2004) supõe que o único meio de promover uma “cidadania consciente” (*realized citizenship*) ocorre mediante uma “cidadania ativa” (*active citizenship*). A cidadania consciente não é um valor indubitavelmente alcançado por todos os cidadãos: ela é um elemento da “participação plena” (*full participation*) na sociedade. Todavia, em um raciocínio circular, é o valor da participação plena que esclarece o valor da cidadania consciente. O alcance sócio-político

da cidadania, entendida como um processo, sustenta a tese do autor: igrejas e organizações religiosas contribuem para a democracia liberal pela promoção de uma cidadania consciente como parte da participação plena.

Em especial, a participação plena requer a oportunidade de participação em diversas esferas sociais, sobretudo na política, para o exercício da cidadania em seu sentido aristotélico. Oportunidades para a participação política – isto é, tomar parte em assuntos políticos, petições oficiais e votações, fazendo que sua opinião seja ouvida – são cruciais à conscientização de um cidadão sobre sua cidadania, bem como ao Estado democrático liberal no que concerne aos meios para a participação plena e para condições sociais satisfatórias.

Além disso, o engajamento em igrejas e organizações religiosas desempenha, ainda que indiretamente, um papel relevante na legitimação de governos democráticos na medida em que informações políticas são transmitidas aos membros de uma congregação, especialmente às populações menos favorecidas e aos grupos minoritários. De acordo com esse argumento, igrejas garantiriam um nível significativo de cidadania consciente ao promoverem o acesso a recursos e a bases efetivas para a identificação do cidadão consigo, resultando em uma cidadania ativa. Por conseguinte, haveria razões motivacionais indissociáveis entre uma posição política e uma concepção religiosa: a posição política que um cidadão religioso adota reflete o que este aprendeu em sua igreja. Ao explicitar essa correlação institucional, pela qual igrejas ensinam a natureza sagrada de deveres cívicos assim como seus membros enxergam características da cidadania como parte do que é exigido deles na comunidade (religiosa), Weithman (2004) infere que a afiliação religiosa possui um papel causal na consolidação de uma ética da cidadania.

Outrossim, Weithman (2004) apresenta dados obtidos da obra *Voice and equality* (VERBA; SCHLOZMAN; BRADY, 1995) sobre a distribuição injusta de oportunidades na política partidária e nas condições de financiamento eleitoral como fatores que reforçam as inequidades entre cidadãos, comparando os mais educados aos menos favorecidos em governos democráticos liberais. Ao analisar o estudo empírico mencionado, Weithman (2004) atribui às instituições religiosas um elemento de contrapeso ao viés institucional das vantagens financeiras e educacionais, especialmente porque tais instituições religiosas estimulam aspectos da cidadania que o autor define como “igualdade formal de oportunidade” (*formal equality of opportunity*).

Esse julgamento apoia-se na crítica segundo a qual um número significativo de cidadãos seria excluído do processo político se instituições religiosas não realizassem esse processo de cidadania. Weithman (2004) interpreta a função institucional “igualitária” da religião como um fator inibidor aos critérios normativos que justificam a importância da restrição de argumentos religiosos no fórum público, ou de ações políticas guiadas por razões religiosas. Implicitamente, há na teoria de Weithman uma preocupação em distinguir normativamente entre os cidadãos que falham em atender às obrigações de cidadania exigidas e os de cuja orientação política discordamos. Certamente, argumentos religiosos poderiam ser usados para justificar certas posições com as quais discordamos veementemente, sem mencionar os candidatos de quem esperamos uma derrota eleitoral. Todavia, disso não decorre necessariamente que tais cidadãos violem seus deveres de cidadania. Assim, segundo Weithman, o critério normativo de restrição político-religiosa sustenta-se apenas sobre uma pressuposição tácita a respeito do tipo de orientação política advogada por um cidadão (religioso)⁷.

Teóricos inclusivistas, como Weithman (2004), não apenas defendem a inclusão de razões religiosas no fórum público bem como criticam argumentos exclusivistas por um ângulo particular. Uma primeira objeção à *standard view* refere-se ao critério normativo do respeito (pelo valor humano) como exigência de justificação da coerção. Ao sustentar que a justificação da coerção estatal somente é possível pelo recurso a razões compartilhadas ou acessíveis, a inferência (exclusivista) segundo a qual razões religiosas não podem decisivamente justificar a coerção estatal em democracias liberais falharia normativamente desde a premissa. A ideia de que uma coerção estatal pode ser justificada apenas por razões compartilhadas ou acessíveis seria falsa por razões que não dizem respeito às implicações do papel político de razões religiosas. Uma outra objeção concerne ao procedimento dos ideais de razão pública, de John Rawls, e razão secular, de Robert Audi. Tal procedimento é entendido por autores inclusivistas, como Christopher Eberle (2015), Nicholas Wolterstorff e Terence Cuneo (2012a), a partir de uma interpretação peculiar da coercibilidade: a condição para um cidadão apoiar uma legislação coercitiva depende de ele acreditar que uma dada coerção seja justificada e que devam ser oferecidas aos cidadãos que supostamente não as possuem, razões que eles considerariam como justificadas a uma medida coercitiva. Segundo essa tese inclusivista, a justificação de razões no fórum público resulta no paradoxo que o papel da coerção cumpre em seus próprios termos. Essas duas objeções, e suas consequências ao projeto normativo inclusivista, serão analisadas ao longo dos parágrafos subsequentes.

Visto isso, é necessário apontar que autores inclusivistas incorrem no risco de, ao

testarem normativamente os limites da ideia de razão pública ou do argumento exclusivista do respeito, recaírem em uma concepção de agonismo político. Nesse caso, a decisão pelo critério majoritário viria a ser o principal procedimento para um modelo de tolerância aberto a valores de primeira ordem – religiosos e não religiosos.

Para criticar as premissas do argumento do respeito, Christopher Eberle (2015, p. 36) delinea uma situação hipotética de justificação para a invasão norte-americana no Afeganistão com base em argumentos unicamente seculares. Ao expor as divergências entre três cidadãos não religiosos sobre qual razão secular devem compartilhar, o autor é bem-sucedido em seu ceticismo ao demonstrar que o argumento do respeito não forneceria razões suficientes para se preferir uma coerção estatal justificada por uma razão secular ecumênica sobre uma coerção estatal justificada por diversas razões seculares sectárias. Por extensão, se um defensor da visão padrão (*standard view*) deve mostrar que nenhuma razão religiosa pode justificar decisivamente uma coerção, ele deve articular algum critério que isole razões seculares para coerção e, desse modo, demonstrar que nenhuma razão religiosa seria capaz de satisfazer tal critério. Epistemologicamente, razões seculares para a justificação da coerção teriam de ter uma propriedade da qual carecem razões religiosas.

Nicholas Wolterstorff e Terence Cuneo (2012a, 2012b), em última análise, recaem no mencionado agonismo político, no projeto normativo, após identificar o que definem como o paradoxo do papel da coerção no liberalismo político – de Robert Audi, Charles Larmore e John Rawls. Segundo essa interpretação, cumpre a um cidadão acreditar que tem razão suficiente

7 No capítulo 2 de *Religion and the obligations of citizenship* (2004), a fim de refutar a noção de religião como reflexo de uma única linha ideológica, Weithman dedica-se a descrever igrejas e convicções político-religiosas em um espectro ideológico mais extenso que o senso comum costuma imaginar.

para supor que seja bom a todos agir de acordo com os critérios da razão pública e secular, a ponto de isso sobrepor-se ao dano que a coerção lhe causaria. Para o autor, o paradoxo pode ser entendido da seguinte maneira: se acredito que realizar X é por si algo bom, então eu não estaria sob coerção quando realizo X, quaisquer que sejam os danos associados a não realizar X. O aspecto arbitrário que Wolterstorff e Cuneo identificam nesse paradoxo se deve ao modelo consensual que exige de cidadãos religiosos não apenas a exclusão de suas convicções de decisões políticas, mas que se conformem às razões oferecidas em matérias legislativas, de modo a aceitá-las como justificativas legítimas para a coerção. Por esse ângulo, se muitos cultivam o hábito de debater e decidir temas políticos importantes com base nos valores religiosos particulares que os estimulam a se envolver com a vida cívica, portanto, de acordo com a posição inclusivista, há uma impossibilidade de separação entre as crenças sobre o que devem fazer no fórum público e as que guiam suas vidas (EBERLE, 2002; GREENAWALT, 1988; WEITHMAN, 2004; WOLTERSTORFF; CUNEO, 2012a, 2012b, 2012c).

O ponto controverso da teoria de Wolterstorff e Cuneo, no entanto, diz respeito à maneira como eles traduzem seu princípio de “voz equitativa” (*equal voice*). Para os autores, o fato de cidadãos serem coagidos pelo resultado de decisões coletivas não implicaria uma falta de legitimidade da legislação. Assim, o ideal de razão pública é relido sob uma ótica epistêmica cética, segundo a qual a pluralidade de interesses individuais impediria qualquer razão de ser publicamente aceitável sem apelar em última instância à coerção (ilegítima). Para Wolterstorff e Cuneo, um princípio de tolerância deriva de suposições empíricas a respeito do comportamento dos agentes sociais. Assim, do ponto de vista epistêmico, as razões que liberam da razão pública (Rawls) e da razão secular (Audi e Larmore) oferecem seriam inválidas,

uma vez que sua condição de “universalidade” (que sejam acessíveis a todos) não seria de fato universalmente aceita por todos os cidadãos.

Por extensão, do ponto de vista procedimental, não haveria como encontrar critérios imparciais para a garantia da legitimidade de decisões políticas, a não ser a própria garantia do princípio da voz equitativa entre todos os membros. Ao afirmar que “a estabilidade depende ainda mais da maioria ter razões baseadas em sua própria perspectiva para aceitar princípios de organização política”, Wolterstorff e Cuneo reconhecem em sua política (*polity*) democrática liberal que o fato de “todos terem o direito à voz equitativa (*right to equal voice*) na determinação de leis é condição suficiente para a satisfação do comprometimento à democracia liberal por todos os cidadãos respeitados como livres e iguais” (WOLTERSTORFF; CUNEO, 2012b, p. 91).

Essa formulação de um tipo de ceticismo moral em relação a princípios regulatórios generalizáveis, todavia, incorre em um argumento que considero difícil de se sustentar, do ponto de vista normativo, a saber: o de que a concepção de pluralismo moral nos diz, sob instituições livres, não haver senão a incomensuralidade dos valores, por extensão, uma inevitabilidade quanto a um agonismo político. Por essa lógica, se a aceitação de princípios de organização política depende de razões baseadas nas próprias perspectivas particulares de uma maioria, só haveria razões normativas para a aceitação de um princípio quando esse fosse um resultado favorável a uma dada concepção coletiva, majoritariamente vencedora no embate político. Sendo assim, embora constitucionalmente possam ser garantidos direitos à determinação de leis e a direitos fundamentais, o direito à voz equitativa (*equal voice*) falharia, pois a política (*polity*), mesmo ao salvaguardar direitos, não impediria uma concepção de tolerância no sentido que Rainer Forst classificara como uma forma de

permissão – isto é, que “minorias são permitidas desde que aceitem seu status inferior” (Forst, 2003, p. 73, tradução minha).

Os modelos de tolerância no liberalismo igualitário

Por um lado, a *standard view* falha ao excluir, de qualquer matéria em debate, razões que são apenas da ótica de uma doutrina religiosa por considerar seus valores como nocivos *a priori*. O inclusivismo, por outro lado, recai em situações de injustiça ao desconsiderar um critério normativo mais exigente para a justificação de medidas que afetam direitos fundamentais. Cabe ao argumento liberal-igualitário definir normativamente o escopo no interior do qual há necessidade do emprego de razões especiais na justificação da coerção coletiva. Assim, o liberalismo igualitário aplica uma noção de “imparcialidade moral de segunda ordem” (BARRY, 1995), ou “imparcialidade de ordem superior” (NAGEL, 1991), para a substantivação de uma norma de neutralidade relativa a convicções morais, seculares ou religiosas, em questões públicas controversas.

Como salienta Álvaro de Vita, sob rubrica da tolerância, “[...] há uma distinção de importância normativa capital entre razões que só o são – razões – da ótica de uma concepção abrangente específica do bem ou de uma visão ética ‘cheia’ e razões que se prestam a justificar o emprego da coerção coletiva da sociedade” (VITA, 2009, p. 64)

A tolerância religiosa à luz da independência ética em Ronald Dworkin

Inicialmente, há que se perguntar se a compreensão do conceito de religião deve

ser necessariamente associada à existência de Deus, ou se a definição de religião envolve, ainda, doutrinas endossadas por ateus. Referências à religião em documentos constitucionais são entendidas como dispositivos responsáveis pela organização institucional de igrejas e templos de reverência a uma deidade. Certamente, em suas origens no Ocidente, a luta pela liberdade de escolha religiosa referia-se ao comprometimento metafísico a um ser sobrenatural, embora o direito à liberdade de consciência tenha, em certa medida, garantido proteções legais a ateus e agnósticos, posteriormente. Entretanto, em *Religion without God* (2013), o projeto normativo de Ronald Dworkin começa por questionar o fundamento teológico da indissociabilidade entre o valor moral e a noção de deidade. A independência ontológico-moral do valor, em sua teoria, permite ao autor incluir legal e moralmente, mediante o princípio da independência ética, direitos religiosos em um escopo normativo mais extenso do que o entendimento ortodoxo jurídico da religião poderia permitir⁸. Há que se ressaltar, também, o fato de Dworkin não ser o primeiro a pensar essa questão. No direito constitucional americano, há um acúmulo intelectual e jurisprudencial anterior em torno do tratamento de religiões não teístas, a exemplo do taoísmo e do budismo. A particularidade da teoria dworkiniana reside na concepção realista moral da objetividade do(s) valor(es). Com isso, Dworkin procura transplantar a “atitude religiosa” (*religious attitude*) à cultura secular mediante a formulação do princípio de valor intrínseco da vida como padrão realista (ou objetivo) de moralidade.

É contra os céticos que Dworkin dirige veementemente sua tese da unidade do valor. Seria plausível, para os céticos, afirmar que diferentes perspectivas limitam-se a pontos de

8 Spinoza seguiu o caminho inverso ao falar de Deus sem religião: religiões seriam arranjos institucionais, enquanto Deus, por outro lado, não exigiria vínculos com uma instituição.

vistas diversos. A Dworkin, no entanto, não é possível imaginar a prática interpretativa como desprovida, fenomenologicamente – isto é, no modo como cada indivíduo a experimenta –, de um sentido que almeje à verdade. Essa tese é forte, porém, reclama uma contrapartida mais exigente: a de que julgamentos interpretativos, assim como julgamentos morais, não sejam apenas verdadeiros. É preciso haver uma explicação do porquê são verdadeiros.

Com a proposta de um modelo conceitual interpretativo, Dworkin apela a um modelo explicativo que abarque convicções religiosas pessoais por meio de uma concepção interpretativa da religião cuja formulação não dependa do critério apriorístico do (a)teísmo como definição normativa de garantia às liberdades religiosas. O autor considera, mais abstratamente, ser matéria de fé religiosa que cada pessoa seja portadora de uma responsabilidade intrínseca, inescapavelmente ética, de empenhar-se na realização bem-sucedida de sua vida. Essa responsabilidade seria parte de uma atitude religiosa que tanto religiosos quanto não religiosos compartilhariam ao incluírem a responsabilidade de cada um de decidir, por si, questões éticas sobre quais formas de vida são apropriadas e quais são degradantes para si próprio. Tal aceção, por sua vez, estenderia os direitos especiais e privilégios legais de religiões tradicionais a qualquer forma de convicção.

A dificuldade de definir o princípio de tolerância religiosa na teoria dworkiniana se deve à sua tese da unidade do valor contrapor-se à incomensurabilidade de valores pensada por Isaiah Berlin (2002), o qual aponta que a liberdade e a democracia – esta entendida à luz da concepção de liberdade positiva – seriam, em última análise, valores conflitantes. Dworkin fundamenta os valores de dignidade e autorrespeito que substantivam seu ideal de tolerância religiosa sem tencioná-los com valores democráticos – reitero, associados à concepção de liberdade positiva

– legitimamente constituídos. Posteriormente, em defesa de princípios substantivamente justificados, Dworkin reinterpreta o conceito de democracia para que julgamentos (interpretativos) de valores objetivamente justificados não estejam subordinados a procedimentos majoritários de decisão política. Assim, nenhuma limitação sobre os valores individuais do que torna a vida boa poderia decorrer de uma decisão coletiva; caso contrário, o ideal pessoal de responsabilidade para perseguir o que é significativo à própria vida seria violado. Qualquer hipótese de interferência, por decisão majoritária, ao princípio dworkiniano de dignidade humana resultaria em uma violação do valor da liberdade.

Isso leva o autor a elaborar o princípio de independência ética a fim de responder às possibilidades institucionais de normatização de princípios substantivos de tolerância para a efetiva distribuição equitativa de direitos. A independência ética significa, grosso modo, que um Estado nunca deve restringir a liberdade (*freedom*) somente com base na suposição de que um modo de vida – ou uma convicção religiosa – seja intrinsecamente melhor que outro. Algumas leis de caráter coercitivo violam a independência ética porque negam aos cidadãos o poder de fazer suas próprias decisões sobre matérias de fundamentação ética – isto é, sobre as bases da importância objetiva da vida humana que o primeiro princípio de dignidade declara. Sendo assim, a independência ética delimita a capacidade do Estado de restringir liberdades individuais ao exigir dele, em sua justificação, razões certas – isto é, razões suficientes aos padrões específicos de exigência em matérias legislativas que afetam o princípio de dignidade do cidadão. Direitos especiais, como a liberdade de expressão, alocam uma ordem especial de restrições ao Estado, o qual não poderia infringir tais direitos senão mediante uma “justificação irrefutável” (*compelling justification*).

Assim, Dworkin responde a um argumento clássico do senso comum e de parte significativa dos teóricos inclusivistas. Ao defenderem restrições à liberdade individual por apelo ao direito de uma maioria a optar por uma cultura ética em conformidade com suas convicções, tais autores recorrem a uma analogia: o direito de uma maioria de proteger um valor ambiental considerado inestimável por meio da proibição do desmatamento florestal corresponderia ao direito dessa maioria de impor a cultura ética – sexual, religiosa e política – de sua preferência sobre os demais. Porém, teorias liberal-igualitárias, como a de Dworkin, refinam tal visão ao especificarem quais conflitos de valor exigem um critério normativo de justificação independente de julgamentos pessoais. Desde sua obra *Law's empire* (1986, p. 220-224), Dworkin distingue decisões coletivas que envolvem questões de princípio das que envolvem somente questões de política (*policy*) –, sendo que o seu princípio de independência ética concerne ao primeiro grupo mencionado. Há um âmbito de questões em que um projeto liberal-igualitário impele cidadãos a encontrarem um terreno neutro de justificações aceitáveis para decisões políticas, como questões referentes à dúvida se a liberdade religiosa e à delimitação da cultura ética na qual se vive pertencem a este procedimento mais exigente.

Ao se valer de seu conceito de interpretação para justificar uma definição de liberdade à luz de seus dois princípios de dignidade, fornecendo, assim, princípios substantivos à independência ética, soa implausível que a religião, para Dworkin, seja especial e que outras escolhas éticas fundamentais – como as que dizem respeito à reprodução, ao casamento ou à orientação sexual – possam ser propriamente sujeitas a decisões coletivas. Insistir que nenhuma religião em particular seja especialmente tratada na ordem política significa não tratar a religião em si como especial na política,

isto é, como portadora de maior dignidade do que questões éticas como as mencionadas anteriormente. Como afirma Dworkin, “[...] não devemos tratar a liberdade religiosa como *sui generis*. Ela é apenas uma consequência do direito mais genérico à independência ética em sua matéria fundamental” (2011, p. 376, tradução minha).

Por rejeitar uma definição de religião que demarque a distinção entre valores e comprometimentos seculares e religiosos, ou que conceda um direito especial ao exercício religioso, Dworkin formula um projeto normativo semelhante, em certa medida, à distinção rawlsiana entre valores públicos e não públicos. Entretanto, as teorias de Dworkin e Rawls traduzem contextos institucionais distintos em razão do escopo maior que a teoria do primeiro circunscreve, o que torna as exigências de seu projeto normativo mais onerosas. Isso fica claro à luz do segundo princípio de dignidade dworkiniana, o de autenticidade – segundo o qual cada pessoa tem a responsabilidade pessoal de identificar o que promove o sucesso de sua própria vida –, que abrange a ética individual à dimensão especial – mais exigente – de sua teoria normativa, restringindo a extensão aceitável de decisões coletivas sobre escolhas individuais relativas ao “bem viver”.

Tolerância religiosa e razão pública

Para John Rawls, o dever liberal-igualitário de tolerar surge nos casos em que positiva ou negativamente (isto é, deixando de agir) a coerção coletiva altera a estrutura de direitos fundamentais entre cidadãos de igual status moral. Para o autor, o que ele denomina “dever de civilidade” pressupõe aceitar critérios mais exigentes de justificação quando reivindicamos a alteração de princípios políticos fundamentais em nossa sociedade. Princípios ou questões fundamentais abarcam aqueles

contextos de disputa política nos quais estão em jogo as liberdades básicas e os direitos fundamentais dos cidadãos. Diferentemente da literatura jurídica acerca da tolerância, não se trata apenas de uma questão formalmente constitucional, ainda que seja este o caso paradigmático, mas também de decisões que alteram substancialmente outras instituições sociais importantes – como o mercado, a família e as relações com outras sociedades –, capazes de modificar esse conjunto de direitos. Atender a essa exigência é atender ao que Rawls denominou “razão pública”.

No que se refere ao escopo normativo, isso significa que esse “fardo epistêmico” não recai sobre toda forma de reivindicação política. Trata-se apenas de elevar o padrão de justificação pública oferecido por cidadãos (e seus representantes) em controvérsias morais que impliquem a alteração da estrutura de direitos e deveres fundamentais da sociedade. Em *Uma teoria da justiça* (2008), o contratualismo rawlsiano envolve a justificação de princípios que devem reger a estrutura básica da sociedade, não princípios ou razões que justificam convicções individuais associadas a doutrinas abrangentes do bem. Em *Political liberalism* (2005) – “O liberalismo político”, em português –, isso se aplica à justificação da concepção política de justiça que “sustenta-se por si própria” e que fornece o conteúdo da razão pública. Com efeito, se “em conjunto, como um só esquema, essas instituições mais importantes definem os direitos e os deveres das pessoas e repercutem em seus projetos de vida, no que podem esperar vir a ser e no grau de bem-estar a que podem almejar” (RAWLS, 2008, p. 8), é apenas indiretamente que a exigência de imparcialidade recai sobre indivíduos, em seus planos de vida e condutas.

Para Dworkin (2011, 2013), o domínio da independência ética é organicamente criado por milhões de decisões livres (*freedom*) individuais, portanto, não por meio de imposições

majoritárias sobre os demais. À semelhança da teoria rawlsiana, Dworkin prioriza normativamente a dimensão político-moral por esta definir quais oportunidades e recursos os indivíduos têm o direito de possuir no âmbito ético. Assim, a moralidade estabelece quais direitos os cidadãos possuem à liberdade (*liberty*) política. Contudo, o que torna o escopo de Dworkin demasiadamente amplo é o modo como a sua teoria normativa se dedica a pensar valores e princípios éticos – isto é, sobre o viver bem de cada indivíduo – em consonância com os princípios morais do lócus político mediante a sua tese da unidade do valor.

Além disso, tal qual teóricos inclusivistas, Dworkin interpreta equivocadamente a razão pública rawlsiana como insulamento de questões éticas e religiosas da dimensão política em nome da aceitabilidade das matérias tratadas por todos os cidadãos (Dworkin, 2006, p. 64). O que carece de plausibilidade nesta crítica é que, no projeto normativo de Rawls, os cidadãos são levados à adoção de um critério de neutralidade de justificação somente em questões políticas relativas à estrutura básica da sociedade. Uma norma de neutralidade não envolve um número indefinido de questões decisórias; ao contrário, ela circunscreve-se a problemas de decisão coletiva que concernem à distribuição de direitos e deveres da sociedade. Esse limite no escopo normativo rawlsiano o distingue decisivamente da teoria dworkiniana. Na teoria de Rawls, porém, a definição do que seriam tais problemas relativos à distribuição de direitos fundamentais não parece consensual até a literatura vigente.

Outra parte significativa da crítica aos limites da razão pública se deve à ênfase de uma leitura da teoria rawlsiana sobre a completude de uma concepção política da razão pública (GREENAWALT, 1988). De fato, Rawls discorre em algumas passagens sobre a completude de concepções políticas como condição para a satisfação da razão pública:

isso significa que cada concepção política deve exprimir princípios, padrões e ideias, além de diretrizes de indagação, tais que os valores especificados possam ser ordenados de maneira que forneçam por si respostas razoáveis a todas, ou quase todas, as questões concernentes aos fundamentos constitucionais essenciais e questões de justiça básica (RAWLS, 2005, p. 225). Entretanto, em primeiro lugar, certos direitos fundamentais e princípios, como a liberdade de expressão e a liberdade religiosa, estão além de disputas razoáveis, de modo que a incorporação de tais direitos e princípios no conteúdo da razão pública não ameaçaria a autonomia democrática. Em segundo lugar, como Rawls enfatiza, o conteúdo da razão pública não é fixado por uma concepção específica, mas é passível de incluir qualquer concepção de justiça no interior de uma família liberal extensa. Portanto, há um amplo escopo para cada cidadão exercer sua autonomia democrática ao advogar pela concepção de justiça que lhe for mais defensável. Por fim, mesmo se considerarmos o conteúdo da razão pública demasiadamente abstrato para fornecer uma única resposta determinada a qualquer questão política com a qual nos depararmos, isso não significa que a razão pública falhe em ser apropriadamente completa, tal como interpreto a exigência rawlsiana de completude. Desde que o conteúdo da razão pública forneça condição suficiente para se chegar a uma ou mais soluções razoáveis, esse é o grau de completude que cidadãos exigem a fim de evitarem o apelo a uma razão não pública sobre questões fundamentais (RAWLS, 2005, p. 146).

O ponto mais delicado do debate, no entanto, refere-se à dificuldade do liberalismo político – inclusive sua vertente liberal-igualitária – em solucionar conflitos entre razões públicas e não públicas. Em tais circunstâncias, os cidadãos poderiam indagar por que devem se conformar à razão pública em vez de darem prioridade a valores não públicos

conflitivos. Para Carl Schmitt, em *Teologia política* (2006), a distinção entre o domínio do político e do teológico não condiz com o fato de a religião ser um elemento ativo e engajador de participação política.

Da tematização da categoria do político na teoria rawlsiana, decorre a distinção entre uma objeção empírica à sua teoria, segundo a qual a tradução de visões de mundo entre cidadãos não seria possível, e uma objeção normativa (WEITHMAN, 2004). Esta ressalta o seguinte problema: se um regime democrático constitucional exige uma ética da cidadania, do que resultaria a cisão do político com a sociedade, então ou os cidadãos enxergam a possibilidade de participação no fórum público político pela adesão às exigências de normas públicas, ou são alijados do fórum. Ao se pensar na esfera de exigência moral não legal que recai sobre o indivíduo, surge o desafio da assimetria – isto é, de como conciliar as condições específicas de exigência quanto ao uso de razões públicas por cidadãos orientados por visões não públicas (seculares e religiosas).

Críticos (EBERLE, 2009; SANDEL, 1998) argumentam que mesmo se o ideal de razão pública for apoiado por valores como a cooperação social justa, o respeito mútuo e a autonomia política, haveria custos significativos no que tange à necessidade de alguém pôr de lado os valores de sua doutrina abrangente. Ainda segundo essa linha crítica, uma defesa adequada da razão pública teria de avaliar tais custos e demonstrar que estes são de algum modo insuficientes para enfraquecer o dever de civilidade, que requer dos cidadãos decisões políticas baseadas na razão pública. A objeção continuaria: o liberalismo político, em seu agnosticismo, não seria capaz de prover tal defesa por ser restrito em relação à verdade de doutrinas abrangentes. A única forma de estabelecer a prioridade da razão pública seria mensurar normativamente valores públicos e

não públicos em conflito, o que o liberalismo político não estaria apto a fazê-lo.

A literatura recente acerca da razão pública tem concentrado esforços sobre a noção rawlsiana da “razão de conjectura” (*reasoning from conjecture*) a fim de responder às críticas anteriormente expostas. O propósito central é elucidar a razão de conjectura de modo a demonstrar que um engajamento de visões éticas e religiosas abrangentes pode desempenhar um papel positivamente potencial, embora limitado, na defesa do comprometimento à razão pública. Embora a razão de conjectura não satisfaça todas as exigências de completude, nem forneça uma resposta a todas as questões concernentes à prioridade da razão pública, ela é entendida como uma forma de estender o domínio da justificação não pública à promoção do ideal de razão pública – isto é, aos acordos razoáveis sobre bases públicas para a tomada de decisões políticas. Para Micah Schwartzman (2015), do ponto de vista da razão pública, a justificação de uma coerção estatal baseada em razões não públicas (de conjectura) não seria senão uma alternativa *second-best* adotada apenas em circunstâncias específicas.

Além disso, justificar crenças ou princípios não envolveria apenas oferecer a outrem razões que aceitariam, mas de algum modo avançar razões que sejam boas a quem possa aceitá-las. Esse nível de demanda, formulado por Gaus (1996, p. 139) e Schwartzman (2015, p. 159), é traduzido da seguinte forma: um princípio de sinceridade garante que a razão de conjectura seja sincera e não manipulativa se, e somente se, (i) quem conjectura expõe que não acredita nas premissas a partir das quais argumenta e (ii) deixa claro se acredita que suas razões são justificáveis, ou não, do interior da visão abrangente do indivíduo, ou grupo, a quem se dirige.

Entretanto, ainda que seja possível responder satisfatoriamente sobre em que medida os cidadãos de uma sociedade democrática

são capazes de aceitar a distinção entre razões válidas no interior de doutrinas abrangentes e razões para a justificação de medidas coercitivas quando fundamentos constitucionais (elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica) estão em jogo, e a despeito das contribuições positivas da inserção de doutrinas abrangentes na discussão política pública, Rawls ainda viria a ser alvo de críticas quanto ao aspecto cognitivo da capacidade de tradução de razões religiosas em sua teoria. Nesse caso, o autor teria que responder ao problema da distribuição de normas públicas e exigências éticas entre cidadãos religiosos e não religiosos. Para Habermas (2006), Rawls não soluciona o problema da assimetria cognitiva, segundo o qual “limites de juízo” recaem desigualmente sobre cidadãos religiosos.

Habermas e a tolerância religiosa: o pós-secularismo em evidência

Perante as evidências empíricas que negam o desaparecimento de manifestações religiosas e, em vez disso, revelam uma forte tendência de recuperação religiosa de territórios social e culturalmente secularizados, ressurgem os estudos a respeito do modelo da secularização. Não é gratuita, em “Religion in the public sphere” (2006), a revisão de Jürgen Habermas do debate inclusivista-exclusivista, centrada em autores paradigmáticos da relação entre política e religião – Robert Audi, Nicholas Wolterstorff e Terence Cuneo –, ao avaliar os limites da razão pública rawlsiana. Os modelos normativos revisitados contrastam tanto na temática dos fundamentos liberais do princípio de separação entre Igreja e Estado quanto na temática de uma ética da cidadania apropriada às sociedades em questão. O desafio normativo habermasiano é traduzido na necessária superação de uma objeção clássica à razão pública rawlsiana – a saber, o problema da sobrecarga

de restrições éticas em cidadãos religiosos, da qual resultariam assimetrias cognitivas.

Tendo em vista que a normatização de processos de participação em sociedades democráticas liberais pressupõe a adequação a configurações institucionais seculares, em seus princípios cívicos e políticos, ao feito do universalismo igualitário, o que está em jogo é o fato de as condições simétricas de participação de cidadãos religiosos e não religiosos traduzirem assimetrias cognitivas aos religiosos na medida em que são obrigados a dissociar suas identidades religiosas de seus deveres de cidadania em um grau maior que os não religiosos. Embora as exigências sejam idênticas, os recursos conceituais não o são. Segundo essa análise, o requisito institucional de separação entre política e religião não pode se tornar um fardo adicional inadequado, ao exigir a separação entre a identidade em um caráter público e um privado, obrigando os indivíduos a justificarem politicamente suas convicções e crenças em uma linguagem tão somente secularizada. Porque cumpre ao projeto normativo rawlsiano distinguir entre o político e o abrangente, não entre o secular e o religioso, tratar tais dissonâncias epistêmicas como desacordos razoáveis significaria desconsiderar que parte dos termos e valores, aos quais cidadãos seculares apelam, já se encontram consolidados na esfera pública, impondo-lhes custos menores nos processos de participação política ou de aprendizagem complementar.

A percepção de cidadãos de visão secular de que vivem em uma sociedade pós-secular epistemologicamente ajustada à permanência de comunidades religiosas exigiria, tanto de um grupo quanto do outro, um desacordo razoavelmente esperado (*reasonably expected disagreement*), uma vez que a consciência religiosa estaria inexoravelmente inserida em um ambiente de secularização e desafios constantes à sua consciência. Na ausência dessa

precondição cognitiva, o uso público da razão não poderia ser imposto aos cidadãos religiosos. Ao contrário, cidadãos seculares devem estar dispostos a se engajarem em discussões das contribuições religiosas com a intenção de traduzirem razões moralmente genéricas em uma linguagem acessível.

Essa precondição habermasiana sugere que a sua versão de uma ética da cidadania pode apenas ser esperada de todos os cidadãos, religiosos e seculares, com base nos “processos de aprendizagem complementar” (*complementary learning processes*). Aqui, o que está em questão não se limita ao constructo de uma ética pós-secular. Habermas situa o debate sobre a tolerância religiosa na necessidade de transformação da precedência do saber secular sobre o religioso (fé) em uma correlação entre as duas formas de conhecimento como fontes legitimadoras na esfera pública informal. A simetria de restrições cognitivas, em sua teoria, depende dessa postulação de uma cidadania reflexiva. Com isso, Habermas entende que uma teoria normativa, como a rawlsiana, não seria capaz de defender-se de seus próprios limites, uma vez que o problema residiria justamente no seu caráter normativo.

Nesse contexto, retomando a problemática rawlsiana, tratemos da própria delimitação dos tipos de razões que asseguram o compromisso com os valores políticos de uma sociedade democrática pluralista. A distinção entre concepção política e doutrinas abrangentes, da qual deriva a imparcialidade do poder político diante de doutrinas abrangentes razoáveis, é o mecanismo normativo responsável por filtrar os usos da razão pública pelos cidadãos, cujas convicções seculares, morais, filosóficas e religiosas transpassam da “cultura de background” para a esfera pública segundo os limites de princípios políticos de justiça.

Desse modo, Rawls evitaria ônus potencial que uma sociedade democrática liberal permeada pelo pluralismo moral necessariamente

tem de enfrentar: a diversidade vertiginosa de doutrinas abrangentes, seculares e religiosas, bem como os papéis e limites (normativos) da religião em uma ordem democrática. Habermas, como o interpreto, assume esse ônus em nome da resolução do que considera injusto quanto à distribuição assimétrica dos deveres de cidadania, de restrições cognitivas a cidadãos religiosos e não religiosos, nos momentos em que “valores colidem”, como diria Berlin (2002). Penso que o projeto de Habermas conduz os termos do debate a uma fronteira conceitual que, de fato, Rawls está inapto a discutir com os seus instrumentos conceituais: a saber, em sociedades seculares pós-metafísicas, se a resposta liberal ao pluralismo religioso pode ser aceita por cidadãos como a resposta mais correta depende não menos de sabermos se cidadãos religiosos e seculares, cada um de seu respectivo ângulo de valores, estão preparados para embarcar em uma interpretação a respeito das relações entre fé e conhecimento científico que, primeiramente, os possibilite agir de maneira autorreflexiva em relação a outrem na esfera pública política (HABERMAS, 2006, p. 20).

Disso decorre, na teoria habermasiana, uma abertura ampla à inclusão de razões religiosas na esfera pública e a formalização do mecanismo de tradução de doutrinas religiosas em sociedades democráticas, em cujas estruturas institucionais supõe-se uma forma justa de solução quanto à existência de comunidades religiosas em um âmbito secularizado. A emergência de uma sociedade multicultural e pós-secular estabelece uma tarefa mediadora à política. O discurso intercultural sobre direitos humanos e concepções de justiça não apenas tem de superar disputas entre visões de mundo religiosas, mas também oposições entre religiosos e secularistas. Ambos reconheceriam que o diálogo esvazia a instrumentalização do outro, de forma que os ganhos de religiosos

não têm de incorrer em perdas a cidadãos seculares e vice-versa.

Portanto, religiosos e seculares seriam diferentes entre si o bastante para tornar a tradução necessária ao respeito pela integridade de cada um. Porém, é nítido que suas diferenças não se limitam apenas à linguagem a ser estabelecida em um mesmo nível de compreensão. De todo modo, o projeto de recuperar a razão e a religião como formas complementares na esfera pública e o projeto de procura por uma tradução adequada no lócus normativo resultariam em um processo de aprendizagem que inclui tanto o nível semântico de compreensibilidade quanto o nível pragmático. A tradução do conceito monoteístico da *imago Dei* em uma chave conceitual de dignidade moral humana universal exemplifica esse nível pragmático. Conquanto a religião não seja um fator único de renovação motivacional dos cidadãos, ela seria publicamente reconhecida ao contribuir para fundamentação ética de uma sociedade liberal, fixando valores que sustentam a vida democrática.

Ainda, a religião é vista como um elemento de engajamento necessário no diálogo, considerando que as conquistas obtidas pelo projeto da modernidade não devem ser perdidas em incompreensões mútuas, de cujos problemas resultariam conflitos culturais em democracias estabelecidas. Uma das pré-condições para esse diálogo reside no reconhecimento de que, a despeito do fundamentalismo do qual tanto o cientificismo estrito quanto a ortodoxia religiosa descendem, ser um cidadão religioso não é *a priori* irracional. Como consequência desse dado da contribuição do monoteísmo à ética ocidental, ao avaliar a necessidade por “mentalidades de solidariedade” (*mentalities of solidarity*) em sociedade contemporâneas, Habermas argumenta contra uma concepção restrita de razão pública. O entendimento habermasiano de sociedade civil da razão pública admite todos os recursos de

motivação e significado disponíveis no mundo da vida para o discurso público, do qual dependem os procedimentos democráticos para sua legitimidade.

Habermas também exige que o conhecimento secular seja autocrítico e acorde com convicções religiosas um status epistêmico que não as relegue à condição do irracional. Esse julgamento é a base para a distinção entre a secularidade do Estado neutro e uma visão de mundo secularista. Essa visão predominaria arbitrariamente se tão somente contribuições seculares fossem aceitas no debate público. Sobretudo, o ponto decisivo dessa distinção reside na delimitação entre argumentos incompatíveis com a natureza secular de garantias de direitos do Estado e críticas legítimas ao significado excessivamente secularista da democracia e do Estado moderno. Essa apreciação também motiva a demanda para esforços mútuos de tradução. Posto em outros termos, a rejeição razoável do secularismo não deve anular o caráter secular do Estado constitucional.

A expectativa em relação a cidadãos seculares indagarem a respeito do significado almejado de expressões religiosas também mostraria que estas são em certo grau acessíveis. Se o conteúdo religioso fosse meramente opaco, tal processo de aprendizagem mútua não seria possível. De todo modo, Habermas procura instituir a legitimidade política mediante razões que preencham o critério discursivo de validade: a maneira de alcançar uma condição suficiente de aceitabilidade universal decorreria de um engajamento ativo com a posição “do outro lado” e, ao atentar para o que os demais cidadãos têm o direito de expressar, atenuar conflitos provenientes de oportunidades desiguais de ser ouvido. Portanto, uma razão crucial à reinserção de convicções e valores religiosos na esfera pública concerne à equidade de acesso no intercâmbio político, isto é, à ênfase na abertura ao aprendizado como exercício de perspectivas mútuas por meio

das quais se incluem os recursos disponíveis de significado capazes de resistir a patologias nas estruturas da sociedade.

Em particular, as patologias da modernidade incluem – como mencionado anteriormente – formas de fundamentalismo não apenas no âmbito religioso. Habermas observa que o fundamentalismo, a despeito de sua linguagem religiosa, é um fenômeno exclusivamente moderno e, logo, não apenas um problema “de outros”. Urge, assim, à secularidade ocidental tornar-se autocrítica em relação à sua própria autocompreensão. Por isso, para Habermas, tratar da tolerância religiosa à luz de uma ética da cidadania significa assegurar condições (cognitivas) simétricas de participação na esfera pública: cidadãos seculares, assim como religiosos, assumiriam as pressões adaptativas de um mundo pós-secular em que as dissonâncias cognitivas devem ser tratadas como desacordos razoáveis entre as partes – seculares e religiosas – mediante processos de aprendizagem complementar.

Todavia, é preciso ressaltar que o caráter inclusivo de razões publicamente aceitáveis não prescinde a teoria habermasiana de separar a esfera pública informal – organizada em torno de associações privadas, igrejas e instituições culturais – da esfera pública formal – parlamentos e tribunais, instâncias administrativas e governamentais. Com isso, a despeito de sua oposição a uma determinação estritamente secular de razões publicamente aceitáveis, Habermas recorre à cláusula (*proviso*) de tradução institucional (*institutional translation proviso*) por meio da qual apenas razões seculares são filtradas na esfera pública formal.

Como salienta o autor em uma passagem, “[...] os limiares institucionais entre a ‘vida selvagem’ da esfera pública política e os procedimentos formais no interior dos corpos políticos são também um filtro que, da Babel de vozes no fluxo informal da comunicação pública, permite apenas a passagem de

contribuições seculares” (Habermas, 2006, p. 10, tradução minha). Por um lado, isso não significa que a cláusula (*proviso*) de tradução institucional habermasiana seja idêntica à cláusula (*proviso*) rawlsiana. A cláusula habermasiana se aplica somente a uma estrutura institucional formal, excluindo qualquer hipótese de exigência do dever de civilidade sobre cidadãos que não cumprem mandatos políticos ou não exercem cargos públicos, o que garantiria a liberdade de condições simétricas em termos religiosos e seculares para o exercício democrático do poder político, mesmo que por participação indireta.

Essas indagações, entretanto, não esgotam em absoluto a temática da tolerância em Habermas. Sobretudo, a teoria discursiva da democracia estende a questão do alcance e dos limites da razão pública à inclusão de direitos culturais no interior do sistema clássico de direitos individuais do Estado constitucional, em cuja base de legitimação a justificação da tolerância religiosa também sustentaria a incorporação dos direitos culturais.

Conclusão

Vimos que o princípio de tolerância depende de como este é formulado normativamente. Ao examinar cada matriz teórica, é possível avaliar sobre quais bases deve-se erigir uma melhor concepção de tolerância religiosa justa. Assim, situar a religião no lócus público traduz, para além de uma

definição epistêmica, distintos modos sobre como direitos e deveres são distribuídos a cidadãos religiosos e não religiosos, assim como de que maneira razões em sua pluralidade religiosa e secular podem desempenhar um papel na política. Embora seja recorrente a objeção a teorias normativas quanto ao nível de abstração de suas discussões, somente por meio do refinamento teórico podemos avaliar formas de injustiça presentes em sistemas políticos – isto é, os princípios e valores neles institucionalmente estabelecidos – e propor normas e regras democraticamente equitativas em democracias contemporâneas liberais.

Certamente, demilitar um debate pressupõe perdas: as obras *Between naturalism and religion* (2008) – capítulos 9 e 10 –, de J. Habermas, e *A secular age* (2007), de Charles Taylor, recairiam em um debate entre liberais multiculturalistas no que tange à fundamentação de direitos religiosos e tal empreendimento ultrapassaria as pretensões deste artigo. Do mesmo modo, por razões metodológicas, a tarefa de Rainer Forst de compatibilizar uma reconstrução teórica com a dimensão histórica em *Toleration in conflict: past and present* (2013) poderia ser melhor compreendida se analisada à luz de *Contextos da justiça* (2010), obra na qual o autor mantém uma atitude crítica diante das teorias normativas existentes e examina detalhadamente as justificações normativas contidas nos discursos teóricos que compõem o debate mencionado no antes.

Referências

AUDI, R. *Religious conviction and secular reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BARRY, B. *Justice as impartiality: a treatise on social justice*. Oxford: Clarendon Press, 1995. v. 2.

BERLIN, I. Dois conceitos de liberdade. In: _____. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 226-272.

- D'AGOSTINO, F. *Free public reason: making it up as we go*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- DWORKIN, R. *Law's empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- _____. *Life's dominion: an argument about abortion, euthanasia and individual freedom*. New York: Knopf, 1993.
- _____. *Is democracy possible here? Principles for a new political debate*. New Jersey: Princeton University Press, 2006.
- _____. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- _____. *Religion without God*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- EBERLE, C. J. *Religious conviction in liberal politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- _____. Basic human worth and religious restraint. *Philosophy and Social Criticism*, London, v. 35, n. 1-2, p. 151-181, 2009.
- _____. Respect and war: against the standard view of religion in politics. In: BAILEY, T.; GENTILE, V. (Ed.). *Rawls and religion*. New York: Columbia University Press, 2015. p. 29-51~~xx-xx~~.
- FORST, R. Toleration, justice and reason. In: MCKINNON, C.; CASTIGLIONI, D. (Ed.). *The culture of toleration in diverse societies*. Manchester: Manchester University Press, 2003. p. 71-85.
- _____. *Toleration in conflict: past and present*. Tradução Ciaran Cronin. New York: Cambridge University Press, 2013.
- _____. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo político e comunizarismo*. Tradução Denilson Luis Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- GAUS, G. *Justificatory liberalism: an essay on epistemology and political theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996. (Oxford political theory)
- GREENAWALT, K. *Religious convictions and political choice*. New York: Oxford University Press, 1988.
- GREENE, A. The political balance of the religion clauses. *Yale Law Journal*, New Haven, v. 102, p. 1611-1644, 1993.
- HABERMAS, J. Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*, Hoboken, v. 14, n. 1, p. 1-25, 2006.
- _____. *Between naturalism and religion: philosophical essays*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- LARMORE, C. *Patterns of moral complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- _____. Political liberalism. *Political Theory*, London, v. 18, n. 3, p. 339-360, 1990.
- LEITER, B. *Why tolerate religion?* New Jersey: Princeton University Press, 2012.

- NAGEL, T. *Equality and partiality*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- RAWLS, J. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.
- _____. *Uma teoria da justiça*. Tradução Jussara Simões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- RORTY, R. Religion as a conversation-stopper. In: _____. *Philosophy and social hope*. London: Penguin, 1999. p. 168-174.
- SANDEL, M. *Liberalism and the limits of justice*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SCHMITT, C. *Teologia política*. Tradução Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SCHWARTZMAN, M. Reasoning from conjecture: a reply to three objections. In: BAILEY, T.; GENTILE, V. (Ed.). *Rawls and religion*. New York: Columbia University Press, 2015. p. 152- 169.
- TAYLOR, C. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- VERBA, S.; SCHLOZMAN, K. L.; BRADY, H. E. *Voice and equality: civic voluntarism in American politics*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- VITA, A. Sociedade democrática e tolerância liberal. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 84, p. 61-81, 2009.
- WEITHMAN, P. J. *Religion and the obligation of citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- WOLTERSTORFF, N.; CUNEO, T. The paradoxical role of coercion in the theory of political liberalism. In: _____. (Ed.). *Understanding liberal democracy: essays in political philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012a. p. 11-40.
- _____. What are the prospects for public reason liberalism? In: _____. (Ed.). *Understanding liberal democracy: essays in political philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012b. p. 76-112.
- _____. Why can't we all just get along with each other? In: _____. (Ed.). *Understanding liberal democracy: essays in political philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012c. p. 277-297.

Resumo

Notas sobre formulações do princípio de tolerância religiosa

Este artigo aborda algumas das contribuições, nas últimas décadas, à formulação de princípios de tolerância religiosa e discute a legitimidade de razões religiosas no espaço público de sociedades democráticas liberais. Inicialmente, expõe-se as problemáticas com as quais os modelos normativos exclusivista e inclusivista se deparam. Após avaliar como cada uma das teorias mencionadas sustenta sua tese e avalia as fragilidades da outra – com base em uma interpretação própria do ideal de razão pública rawlsiano –, são apresentadas duas teorias da tolerância religiosa na corrente liberal-igualitária. Ao aprofundar a análise da razão pública de John Rawls à luz da tolerância religiosa, essa norma é comparada aos critérios normativos de outro liberal-igualitário, Ronald Dworkin. Enfim, examina-se como a teoria

crítica de Jürgen Habermas reinterpreta os princípios de tolerância formulados pelos autores anteriores e propõe normativamente um novo modelo de tolerância religiosa.

Palavras-chave: Tolerância Religiosa; Liberalismo Político; Justificação Pública; Razão Pública.

Abstract

Notes on religious tolerance establishments

In this article we present some of the last decades' contributions to the foundation of religious tolerance principles, and discuss religious reasons' standing in the public space of liberal-democratic societies. At first, we featured issues found by exclusivist and inclusivist normative models. After evaluating how each of the cited theories supports its thesis while assesses the other's weaknesses – based upon its own interpretation about Rawls' public reason idea –, we introduced two religious tolerance theories on libertarianism and equality. When we broadened John Rawls' public reason analysis in light of religious tolerance, this rule can be compared to standard criteria studied by other liberal who supports equality, Ronald Dworkin. Finally, we examined how Jürgen Habermas' critical theory gives new meaning to tolerance principles defined by the aforementioned authors, and proposes, in a normative manner, a new model for religious tolerance.

Keywords: Religious Tolerance; Political Liberalism; Public Justification; Public Reason.

Résumé

Remarques sur les formulations du principe de tolérance religieuse

Cet article analyse le rôle et les limites normatives de la religion dans les sociétés démocratiques libérales. Nombre de théories, dites « exclusivistes », trouvent leur inspiration dans l'idée que les valeurs religieuses ne seraient pas légitimes à la justification publique de lois coercitives. De l'autre côté, d'après les théoriciens dits « inclusivistes » les institutions religieuses seraient plutôt l'une des responsables pour former l'engagement civique d'un citoyen (religieux). Une question implicite dans cette recherche c'est de savoir si un citoyen (religieux), en justifiant une loi publique, doit s'accorder aux principes politiques de justice. Cette question nous exige définir un domaine d'affaires publiques dans lequel tous les citoyens, religieux ou non, doivent suivre un critère normative d'acceptabilité universel avant d'offrir leur raison, afin de faire accord du système de tolérance en question.

Mots-clés : Tolérance Religieuse ; Libéralisme Politique ; Justification Publique ; Raison Publique.

