

A INDISPENSÁVEL PARTICIPAÇÃO POLÍTICA DA RELIGIÃO PARA A LEGITIMAÇÃO DO DIREITO SEGUNDO JÜRGEN HABERMAS E JOHN RAWLS

Daniela Jorge Milani¹

Resumo: O presente artigo trata da necessidade de não se desprezar o fato religioso mesmo na cultura pós-moderna e no Estado Laico, sob pena de destruir os laços de solidariedade entre os cidadãos de uma nação e deslegitimar o poder do Estado. John Rawls e Jürgen Habermas afirmam a necessidade da participação política do cidadão religioso com suas motivações no debate político, pois a resposta para a sociedade plural e democrática é a inclusão das cosmovisões tradicionais religiosas, até porque a fé tem algo a contribuir com a ciência, especialmente em relação às questões éticas, para as quais tem uma especial sensibilidade. A divergência entre ambos, que aqui é analisada, reside na questão de ser ou não necessário que o cidadão traga seu argumento religioso já traduzido em termos laicos para participar do debate público. Cada qual encontra sua resposta para a questão.

Palavras-Chave: religião, política, legitimidade do poder, fé, ciência.

Abstract: This article deals with the need not to despise the religious fact even in postmodern culture and secular State, failing to destroy the solidarity between the citizens of a nation and de-legitimize state power. John Rawls and Jürgen Habermas affirm the need for the religious citizen political participa-

¹ Doutoranda em Filosofia do Direito na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP e advogada em São Paulo.

tion with their motivations in political debate, because the answer to the plural and democratic society is the inclusion of traditional religious worldviews, because faith has something to contribute to science, especially with regard to ethical issues, for which it has a special sensitivity. The divergence between them, that here is analyzed, lies in the question whether that citizens do not need bring your religious argument already translated into secular terms to participate in the public debate. Each one finds his answer to the question.

Keywords: religion, politics, power of legitimacy, faith, science.

Sumário: 1. Introdução; 2. Bases Pré-Políticas e a Razão Comunicativa de Habermas; 2.1. A Necessária Solidariedade para uma Verdadeira Democracia; 3. 3 O Uso Público da Razão Segundo John Rawls e Jürgen Habermas; 4 Habermas e o Liberalismo Político de Rawls; 4.1 Habermas e a Necessidade de Colaboração para a “Tradução” de Argumentos Religiosos na Esfera Pública; 5 O Diálogo entre Habermas e Ratzinger: Razão e Fé em Debate

1 INTRODUÇÃO



Desde as sociedades primitivas a religiosidade é típica do espírito humano, provém do desejo de transcendência e, ainda que Freud atribua esse “sentimento oceânico” ao inconsciente², é inegável que o homem desde os primórdios até a pós-modernidade teve necessidade de busca de algo além do mundo material, de dar sentido a sua existência.

O sagrado designa o que é separado do mundo material,

² FREUD, Sigmund. *O Mal estar na Civilização*. Tradução Paulo César de Souza – 1ª edição: Penguin Classics Companhia das Letras, São Paulo, 2011, *passim*.

algo que transcende, ultrapassa o homem. O fato é que

ao ser humano parece sempre ter repugnado a falta de sentido, a ausência de ordem, daí porque seja recorrente, na mitologia dos povos, uma cosmologia ou cosmogonia. [...] as diversas culturas expressaram com nomes diferentes, a mesma ânsia por organização e sentido [...]

O sagrado enquanto elemento estruturador de todas as coisas remanesce sempre preservado da desordem, da desagregação, da entropia, ensejando o aparecimento, no seio das sociedades, de desdobramentos morais e jurídicos [...].³

Em contraposição ao sagrado está o profano que é o “reino do devir, da inconstância, da relatividade, da dispersão e, como tal, não conta com um centro, um ponto fixo capaz de conferir estabilidade ao mundo”.⁴

A morte é uma realidade do reino profano que deixa atônito o homem e o desafia na busca de sentido.

Para alguns, essa predisposição faz do homem um animal naturalmente voltado para a transcendência, denominado *homo religiosus*.⁵

Incrível perceber que, séculos após os protestos do Iluminismo, o Estado Moderno se depare não apenas com a persistência de tradições religiosas como com novas formas de expressão de religiosidade incluindo-se inúmeras seitas pentecostais e sociedades esotéricas e ainda formas individuais e comunitárias de sincretismo religioso. Definitivamente, a religião está longe de dizer adeus à sociedade.

³ GALLEGO, Roberto de Almeida. *O sagrado na esfera pública: religião, direito e Estado Laico*. Dissertação de Mestrado em Filosofia do Direito apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010, p. 20-21.

⁴ GALLEGO, Roberto de Almeida. *O sagrado na esfera pública: religião, direito e Estado Laico*. Dissertação de Mestrado em Filosofia do Direito apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010, p. 22.

⁵ GALLEGO, Roberto de Almeida. *O sagrado na esfera pública: religião, direito e Estado Laico*. Dissertação de Mestrado em Filosofia do Direito apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010, p. 25.

É verdade que o agnosticismo e o ateísmo vêm crescendo; mas fosse a religiosidade só uma face decadente da história humana, o mundo, após mais de meio milênio de liberalismo e secularização, teria dela apenas uma lembrança.

John Rawls reconheceu este fato e afirma que

“a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis encontrada em sociedades democráticas é uma característica permanente da cultura pública, e não uma simples condição histórica que logo desaparecerá”.⁶

Esses questionamentos vêm sendo feitos por inúmeros autores⁷ que já perceberam este movimento de liberação das religiões em direção à esfera pública.

Nota Habermas que nos Estados Unidos não apenas crescem os religiosos, como o movimento em prol dos direitos religiosos, que, de seu turno, vem sendo capaz de promover um despertar de consciências “o que provoca irritações paralisadoras em seus opositores seculares”⁸.

O fato mais surpreendente consiste propriamente na revitalização política da religião no âmbito dos Estados Unidos da América, portanto, no centro da sociedade ocidental, onde a dinâmica da modernização se expande com maior sucesso.⁹

O fato é que a sociedade se constitui sobre bases culturais históricas que não podem ser relegadas, sob pena de ilegitimidade do poder político.

2 BASES PRÉ-POLÍTICAS E A RAZÃO COMUNICATIVA DE HABERMAS

⁶ RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução Dinah de Abreu Azevedo, 2ª. Edição, São Paulo: Ática, 2000, p. 265.

⁷ Sobre tais autores cf. CASAMASSO, Marco Aurélio Lagreca. *Política e Religião: o estado laico e a liberdade religiosa à luz do constitucionalismo brasileiro*. Dissertação de Doutorado em Direito Constitucional apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006, p. 112-118.

⁸ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 131.

⁹ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 130.

Sobre a existência dessas bases pré-políticas do ordenamento jurídico, identificando-as como seu poder originário, ou a fonte das fontes, leciona Norberto Bobbio que:

Nenhum ordenamento nasce num deserto; metáforas a parte, a sociedade civil na qual se vem formando um ordenamento jurídico, como é, por exemplo, o do Estado, não é uma sociedade natural, destituída por completo de leis, senão uma sociedade na qual vigem normas de variados gêneros, morais, sociais, religiosas, costumeiras, consuetudinárias, convencionais e outras mais. O novo ordenamento que surge não elimina jamais por completo as estratificações normativas que o precederam.¹⁰

Este novo ordenamento, segundo o autor, já surge limitado pelos ordenamentos precedentes, isto é, pelas fontes culturais, morais, éticas, religiosas que formaram aquele povo e lhe deram a identidade¹¹. São essas as bases pré-políticas de uma sociedade.

Com isto é inevitável questionar o problema da legitimidade ou justificação do poder. O que o sustenta perante a sociedade?

Neste sentido afirma Norberto Bobbio:

Admitido que o poder político é o poder que dispõe do uso exclusivo da força num determinado grupo social, basta a força para fazê-lo aceitar por aqueles sobre os quais se exerce, para induzir os seus destinatários a obedecê-lo?¹²

O filósofo alemão Jürgen Habermas reflete sobre o mesmo assunto partindo da pergunta formulada por Ernst-Wolfgang Böckenförde em meados dos anos 60, qual seja: “Será que o Estado secularizado continua alimentando-se de pressuposições normativas que ele não consegue garantir por si

¹⁰ BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. Tradução de Ari Marcelo Solon. São Paulo: Edipro, 2011, p. 55.

¹¹ BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. Tradução de Ari Marcelo Solon. São Paulo: Edipro, 2011, p. 56.

¹² BOBBIO, Norberto. *Estado, governo e sociedade; por uma teoria geral da política*; trad. Marco Aurélio Nogueira, 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 86.

mesmo?”¹³.

A pergunta revela a preocupação em saber se o Estado por si só consegue manter e renovar suas pressuposições normativas ou depende de tradições éticas, religiosas ou metafísicas, para obrigar a coletividade.

Segundo os estudos do filósofo alemão Jürgen Habermas é necessário para a legitimação do Estado e do Direito que todos participem do debate público na tomada de decisões políticas.

Ele refutou a razão instrumental, isto é, o uso da razão e da ciência como instrumento de poder, e desenvolveu a teoria política da razão comunicativa, que supõe a razão como o resultado do diálogo entre diferentes posições e não a imposição de cosmovisões seja de um lado seja de outro¹⁴.

Habermas é um dos remanescentes da Escola de Frankfurt e, em que pese tenha ele elaborado trabalhos que fizeram renascer o pensamento de seus mestres, suas reflexões acerca dos problemas sobre a legitimação do Estado moderno e a elaboração de uma teoria da ação comunicativa exemplificam seus esforços no sentido de reformulação e inovação teórica dos intelectuais de Frankfurt, que os supera e transcende.¹⁵

Acredita o autor que, a linguagem e a capacidade de compreensão do ser humano leva a uma transparência das relações sociais, pois a sociedade é um sistema apenas para quem a observa de fora. Mas para o que a vê de dentro, como participante das relações sociais, a visão não é por assim dizer “fria”, mas permeada das vivências e experiências e da subjetividade dos afetos.

¹³ BÖCKENFÖRDE, E. W.. *Die Entstehung des Staates als Vorgnag der Säkularisation*. (1967), in id. *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt; M. 1991, 92 ss, *apud* HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 115.

¹⁴ FREITAG, B. *A teoria crítica ontem e hoje*. 5ª edição, 2ª reimpressão, São Paulo: Brasiliense, 2010, *passim*.

¹⁵ FREITAG, B. *A teoria crítica ontem e hoje*. 5ª edição, 2ª reimpressão, São Paulo: Brasiliense, 2010, p.29.

Essa visão interna que compõe a memória e história do povo não pode ser desprezada, como tenta fazer a modernidade, que quer criar um hiato entre o mundo vivido e o mundo sistêmico, isto é, a visão estanque e instrumentalizada do mundo:

O mundo vivido, regido pela razão comunicativa, está ameaçado em sua sobrevivência pela interferência da razão instrumental. Ocorre uma anexação do mundo vivido por parte do sistema, desativando as esferas regidas pela razão comunicativa e impondo-lhes a razão instrumental, tecnocrática. A interferência do subsistema estatal na esfera do mundo vivido é a burocratização, e a do subsistema econômico, a monetarização. Essas duas usurpações são responsáveis pelas patologias do mundo vivido.¹⁶

Por este motivo entende Habermas que é necessário resgatar a comunicação e os argumentos inseridos no mundo vivido, no mundo histórico-cultural, para

Reorientar a razão instrumental, reconduzindo-a aos limites dentro dos quais é imprescindível e pode fornecer uma contribuição inestimável para assegurar a organização e sobrevivência das modernas sociedades de massa. Segundo Habermas, é na esfera social e da cultura [...] que devem ser conjuntamente fixados os destinos da sociedade, através do questionamento e da revalidação dos valores e das normas vigentes no mundo vivido. Somente quando este reconquistar o terreno perdido pode ocorrer o que na modernidade se tornou urgente: a “descolonização” do mundo vivido pelo sistema, a capacidade de agir comunicativamente para todos os atores. A razão dialógica, comunicativa, estaria recolocando em seu devido lugar a razão instrumental.¹⁷

Assim, tem ele a sua frente o desafio da legitimação, já que: “A constituição democrática precisa preencher a lacuna de legitimação aberta pela neutralização – em termos cosmológi-

¹⁶ FREITAG, B. *A teoria crítica ontem e hoje*. 5ª edição, 2ª. reimpressão, São Paulo: Brasiliense, 2010, p. 62.

¹⁷ FREITAG, B. *A teoria crítica ontem e hoje*. 5ª edição, 2ª. reimpressão, São Paulo: Brasiliense, 2010, p. 62-63.

cos – do poder do Estado”¹⁸

Ocupou-se o filósofo com o “embate” sobre a correta interpretação das consequências da secularização entre uma “racionalização social e cultural” originada no Iluminismo e as “ortodoxias religiosas”, já que isto tem implicações políticas¹⁹.

Para o autor é necessário que ambas as esferas se dispõem à autorreflexão, tendo em vista que disso depende a coesão da comunidade política: “[...] o etos²⁰ do cidadão liberal exige, de ambos os lados, a certificação reflexiva de que existem limites, tanto para a fé como para o saber”.

De nada adianta o Estado ser neutro e proteger a pluralidade se as partes, sejam ou não religiosas, não se convencem de que vivem numa sociedade democrática, que pressupõe uma solidariedade respeitosa. Solidariedade esta que não brota do Direito Posto e sim da predisposição de ouvir-se em debates públicos, aprendendo uns com os outros²¹.

Conseguiria o Estado Moderno, não mais legitimado pela vontade de Deus ou pela lei natural, fazer com que os homens obedeçam somente por seus próprios meios de coerção ou ainda necessitaria do embasamento moral e cultural do qual a sociedade está permeada?

Esse era o teor do questionamento de Böckenförd, citado por Habermas.

Ele encontrou a resposta no processo democrático, do qual devem participar todos os cidadãos e grupos. No fruto deste diálogo, precisamente, é que se encontra a legitimidade²²

¹⁸ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 136.

¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 8.

²⁰ Conjunto das características distintivas de um povo, grupo ou comunidade, nomeadamente no que diz respeito a atitudes, hábitos e crenças

²¹ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 9.

²² HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 116.

e, portanto, a autoridade, do direito.

A interpretação de Böckenförde de que o direito positivo depende de uma fundação nas convicções éticas pré-políticas da comunidade, pois a ordem jurídica por si só não é capaz de legitimar-se, não é aceita totalmente por Habermas.

A princípio, reconhece o autor que a teologia cristã medieval sobre o direito natural está na genealogia dos direitos humanos, legitimando-os, no entanto os fundamentos de legitimação do Poder do Estado provêm de fontes profanas da filosofia do século XVII e XVIII.

2.1 A NECESSÁRIA SOLIDARIEDADE PARA UMA VERDADEIRA DEMOCRACIA

É forçoso reconhecer a necessidade do diálogo entre todas as posições da sociedade, incluindo-se a religiosa. No Estado laico, portanto, é necessário haver uma dialética entre as posições religiosa e secular.

Portanto, os cidadãos devem assumir seus direitos de comunicação e participação ativamente, não apenas visando o interesse próprio, mas o bem comum, para promover um modelo kantiano do processo democrático, onde cada qual se sente colegislador.

Contudo, reconhece Habermas que isso exige uma “taxa elevada de motivação” que não pode ser imposta legalmente, mas emana numa sociedade que vive de fontes espontâneas ou pré-políticas: “Os motivos para uma participação dos cidadãos (Bürger) na formação política da opinião e da vontade alimentam-se, certamente, de projetos de vida éticos e de formas de vida culturais”²³.

O ponto em que Habermas se opõe a Böckenförde é que, para o primeiro, o processo democrático em que há a par-

²³ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 119.

ticipação dos cidadãos desenvolve um mecanismo próprio e se desliga das ancoragens pré-políticas, ele próprio torna-se o “laço unificador” da compreensão correta da constituição, especialmente sobre assuntos que mobilizam mais fortemente a sociedade.

Mas a solidariedade, ainda que abstrata, da qual depende a participação nesse processo democrático, permanece ancorada nas bases pré-políticas daquela sociedade que fornecem seus valores éticos e culturais: “O status de cidadão do Estado está, de certa forma, embutido numa sociedade civil que vive de fontes espontâneas ou, se preferirmos, 'pré-políticas'”.²⁴

Diante disso, é necessário compreender que o processo democrático deve envolver todas as pessoas e seus modos de visão do mundo, fazendo com que as exigências morais e culturais surgidas no debate político sejam compreendidas como limites a uma modernização imposta por forças externas, já que pode destruir o laço de solidariedade necessário a um Estado Democrático de Direito:

Uma modernização “descarrilhadora” da sociedade poderia muito bem esgarçar, em sua totalidade, o laço democrático e consumir o tipo de solidariedade da qual o Estado democrático depende e a qual ele não pode obter pela força. Pois, neste caso, entraria em cena a constelação que Böckenforde tem na mira, ou seja: a transformação dos cidadãos de sociedades liberais abastadas e pacíficas em mônadas individualizadas que agem guiadas pelos próprios interesses e que utilizam seus próprios direitos subjetivos como se fossem armas apontadas para os outros.²⁵

O rompimento desta solidariedade certamente acarretaria uma sociedade de indivíduos fechados em suas visões de mundo, que agem somente em vista de seus próprios interesses, utilizando seus direitos como um poder contra os demais.

²⁴ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 119.

²⁵ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 121

O exemplo típico é o caso do fundamentalismo religioso crescente não apenas em países do Oriente Médio, como da África, Sudeste da Ásia e Índia, cuja origem pode ser entendida por uma colonização violenta e uma descolonização através da imposição de um capitalismo não correspondente à cultura local. Melhor dizendo, as mudanças impostas a estes povos foram radicais, provenientes de cultura diversa e não correspondente com a tradição local:

Nesta linha de interpretação, os movimentos religiosos tendem a processar as mudanças sociais radicais e a não-simultaneidade cultural, que são experimentadas sob as condições de uma modernização acelerada ou fracassada, interpretando-as como desenraizamento.²⁶

Por este motivo, segundo Habermas novamente:

Entre os cidadãos do Estado surge uma solidariedade – mesmo que abstrata e mediada pelo direito – apenas quando os princípios da justiça conseguem ter acesso à rede das orientações axiológicas culturais, que são muito mais densas.²⁷

Um processo verdadeiramente democrático, legitimador do direito e do Estado, deve incluir as cosmovisões dos diversos setores da sociedade, os argumentos de parte a parte, cada qual reconhecendo seu lugar no jogo político, qual seja, delimitando reciprocamente o espaço de ação do outro. A razão elimina o fundamentalismo religioso e a religião fornece as bases éticas para a ciência.

A Igreja Católica demanda este lugar na esfera pública, pois crê que “negar espaço para as verdades de fé acarretam consequências negativas para o verdadeiro desenvolvimento”.²⁸

Tanto é assim que:

A doutrina social da Igreja nasceu para reivindicar este “estatuto de cidadania” da religião cristã. [...] A exclusão da religi-

²⁶ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 130.

²⁷ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 121.

²⁸ BENTO XVI, Papa Emérito. *Caritas in veritate*. 2a. ed., São Paulo: Paulinas, 2009, p. 105.

ão do âmbito público e, na vertente oposta, o fundamentalismo religioso impedem o encontro entre as pessoas e a sua colaboração para o progresso da humanidade. A vida pública torna-se pobre de motivações, e a política assume um rosto oprimente e agressivo. Os direitos humanos correm o risco de não ser respeitados, ou porque ficam privados do seu fundamento transcendente ou porque não é reconhecida a liberdade pessoal.²⁹

Com efeito, Habermas reconhece que a filosofia tem a aprender com a religião não por simples razões funcionais, mas em relação a conteúdo, recordando que a helenização do cristianismo acabou por promover uma “apropriação, por parte da filosofia, de conteúdos genuinamente cristãos” que se solidificou, dentre outros, em “responsabilidade, autonomia e justificação; história, recordação e recomeço; inovação e retorno; emancipação e completude; renúncia, incorporação, internalização, individualidade e comunidade”³⁰.

Portanto, participação pública da religião, seja por intermédio da argumentação levada ao debate político, seja pela valorização dos princípios éticos e morais defendidos é necessária à legitimação do Direito e do poder político.

3 O USO PÚBLICO DA RAZÃO SEGUNDO JOHN RAWLS E JÜRGEN HABERMAS

Na verdade, quem iniciou o debate sobre o uso público da razão foi John Rawls³¹ ao afirmar que todo cidadão e todas as *doutrinas abrangentes*³² devem participar do debate público.

²⁹ BENTO XVI, Papa Emérito. *Caritas in veritate*. 2a. ed., São Paulo: Paulinas, 2009, p. 106.

³⁰ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 125.

³¹ RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução Dinah de Abreu Azevedo, 2ª. Edição, São Paulo: Ática, 2000.

³² Rawls denomina de doutrinas abrangentes as doutrinas filosóficas, religiosas ou morais, adotadas por cidadãos razoáveis sendo que nenhuma delas é (e nunca se espera que sejam) professada por todos os cidadãos. Daí resulta que o pluralismo é

Com efeito, sua investigação é no sentido de compreender como uma sociedade plural, dividida por doutrinas religiosas, filosóficas e morais muitas vezes incompatíveis entre si, pode ser estável e justa. Como é possível a convivência dessas doutrinas abrangentes e a aceitação de um só tipo de concepção política de um regime constitucional. Como conquistar esse apoio?

Essa é a finalidade do liberalismo político de Rawls.

Parte o autor da ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação, entendido este como “regras e procedimentos publicamente reconhecidos, aceitos pelos indivíduos que cooperam e por eles considerados reguladores adequados de sua conduta”³³. Nesta ideia, todos os envolvidos tem sua própria concepção de bem a ser alcançado.

É uma concepção política de Justiça.

Esses termos equitativos devem ser estabelecidos por um comprometimento entre as pessoas envolvidas de forma equitativa, isto é, onde nenhuma pessoa ou grupo tenha mais vantagens que outros, excluindo-se, portanto, “a ameaça, uso da força, a coerção, o engodo e a fraude”.

Somente será possível atingir este comprometimento quando as balizas a serem escolhidas tiverem origem no artifício da chamada “posição original” ou “véu de ignorância”, onde não é permitido que as partes conheçam posição social, etnia, gênero e talentos naturais daqueles que representam.

Em primeiro lugar, essa concepção política pressupõe que uma comunidade política não é o mesmo do que uma comunidade de membros com o mesmo ideal e a mesma visão de

inevitável, consequência do exercício da razão humana dentro da estrutura das instituições livres de um regime democrático constitucional. Essas doutrinas devem ser acolhidas no âmbito da política quando forem razoáveis, isto é, quando não rejeitem os princípios da democracia, não forem absurdas, nem irracionais (op. cit., p. 24).

³³ RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução Dinah de Abreu Azevedo, 2ª. Edição, São Paulo: Ática, 2000., p. 64.

mundo, já que isto inexoravelmente levaria ao uso da força do Estado para impor uma só concepção, seja ela religiosa, seja secular. A proposta é a do *consenso sobreposto* resultante da negociação política, que supõe a defesa de pontos de vista de cada doutrina abrangente:

Por conseguinte um consenso sobreposto não é apenas um consenso sobre a aceitação de certas autoridades, ou a adesão a certos arranjos institucionais, fundamentados numa convergência de interesses pessoais ou de grupos. Todos os que concordam com a concepção política partem de sua própria visão abrangente e se baseiam nas razões religiosas, filosóficas e morais que essa visão oferece.[...] Os dois aspectos anteriores de um consenso sobreposto – objeto moral e razões morais – estão ligados a um terceiro aspecto: a estabilidade. Isso significa que aqueles que concordam com as várias cisões que dão sustentação à concepção política não deixarão de apoiá-la se a força relativa de sua própria visão na sociedade aumentar e acabar tornando-se dominante. [...] Cada visão apóia a concepção política em seu (da visão) próprio benefício ou por suas próprias razões.³⁴

Em suma, o filósofo pretende que mesmo que alguma dessas doutrinas se torne dominante no cenário sociopolítico, não poderá se prevalecer disso, a fim de impor aos demais sua visão de mundo, mas manter a estabilidade para não deslegitimar o consenso.

O consenso sobreposto, assim, seria uma espécie de acordo de tal modo profundo que alcance ideias como “a de sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação e a de cidadãos considerados como indivíduos razoáveis e racionais, livres e iguais”³⁵.

Para tornar possível esse ideal proposto por Rawls, uma concepção política de justiça deve ser endossada ao menos por uma maioria substancial dos cidadãos politicamente ativos. E

³⁴ RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução Dinah de Abreu Azevedo, 2ª. Edição, São Paulo: Ática, 2000, p. 194.

³⁵ RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução Dinah de Abreu Azevedo, 2ª. Edição, São Paulo: Ática, 2000, p. 195.

para se atingir essa maioria, não é possível excluir as doutrinas abrangentes e razoáveis, mesmo que opostas.

Sejam religiosas ou não, as pessoas desejam realizar plenamente o ideal de cidadania, de participação política na construção da sociedade em que vivem, permeando-a de valores em que acreditam.

Certo é, como insiste Rawls, que tais valores emanados de doutrinas abrangentes devem ser razoáveis, isto é, concordes com os princípios democráticos e garantias constitucionais, mas desde que o sejam, é necessário incluí-los no debate político.

Não quer Rawls dizer com isto que as visões de mundo próprias das doutrinas abrangentes possam oferecer o conteúdo da razão pública sobre questões políticas fundamentais, ou seja, os argumentos religiosos ou ideológicos ou seculares específicos, não aceitos por todos, não servem como fundamento das decisões sobre o direito e a justiça. Podem e devem, sim, colocar-se na origem, na motivação das pessoas que partem para sua participação ativa de cidadãos na política.

Assim, o argumento de que não há salvação fora daquela Igreja não é apto a se impor publicamente, já que muitos não compartilham da mesma visão. De outro lado, isto não significa que no meio público caberia qualquer consideração acerca da verdade ou inverdade deste dogma. Isso toca aos que participam desta Igreja.

Deste modo:

Para encontrar uma ideia compartilhada do bem dos cidadãos que seja apropriada a propósitos políticos, o liberalismo político procura uma ideia de benefício racional no interior de uma concepção política que seja independente de qualquer doutrina abrangente específica e que, por isso, pode ser objeto de um consenso sobreposto.³⁶

A concepção de *razão pública* de Rawls pressupõe que,

³⁶ RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução Dinah de Abreu Azevedo, 2ª. Edição, São Paulo: Ática, 2000, p. 227.

mesmo num Estado moderno e laico não é possível ignorar a motivação de cidadãos religiosos à participação democrática para elaboração do direito e dos valores sobre os quais devem ser construídos.

Segundo ele, todos os agentes de uma sociedade, seja indivíduo, seja grupo, tem uma forma de articular seus planos, uma ordem de prioridades dos fins a atingir; agindo de acordo com o caminho que traçou. Uma sociedade política também faz isto e o modo como o faz é sua razão.

Há razões públicas e não públicas, ou que não interessam senão dentro do contexto daquele indivíduo ou grupo, como igrejas, universidades e vários outros tipos de associação.

De seu lado, a razão pública é característica de um povo democrático, dos que compartilham a mesma condição de cidadãos e tem como objetivo o bem comum: “[...] numa sociedade democrática, a razão pública é a razão de cidadãos iguais que, enquanto corpo coletivo, exercem um poder político final e coercitivo uns sobre os outros ao promulgar leis e emendar sua constituição”³⁷.

Consequentemente a razão pública não se aplica às deliberações e reflexões pessoais sobre questões políticas, nem à discussão sobre elas por parte dos membros de associações como as igrejas e universidades, constituindo tudo isso uma parte vital da cultura de fundo.³⁸

Contudo, para Rawls, o cidadão religioso é obrigado a “traduzir” o seu argumento, que é baseado em concepções religiosas, para uma linguagem laica, que pode ser aceita por todos. Ele entende que no debate político somente podem ser aceitos argumentos da razão pública:

Enquanto razoáveis e racionais, sabendo-se que endossam uma grande diversidade de doutrinas religiosas e filosóficas razoáveis, os cidadãos devem estar dispostos a explicar a base de suas ações uns para os outros em termos que cada qual ra-

³⁷ RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução Dinah de Abreu Azevedo, 2ª. Edição, São Paulo: Ática, 2000, p. 264.

³⁸ *Ibidem*, p. 264.

zoavelmente espere que outros possam aceitar, por serem coerentes com a liberdade e igualdade dos cidadãos. Procurar satisfazer esta condição é uma das tarefas que esse ideal de política democrática exige de nós. Entender como se comportar enquanto cidadão democrático inclui entender um ideal de razão pública.³⁹

Este trabalho de adaptação das motivações reais para a razão pública deve ser feito pelo cidadão que as defende, pois as políticas públicas devem ser justificáveis perante todos os cidadãos e:

Ao fazermos essas justificações, devemos apelar unicamente para as crenças gerais e para as formas de argumentação aceitas no momento presente e encontradas no senso comum, e para os métodos e conclusões da ciência, quando estes não são controvertidos.⁴⁰

Então, para Rawls, cada qual deve estar preparado para esclarecer o critério no qual se baseia para esperar dos outros que razoavelmente o apoiem.

Pois bem, nota-se que Habermas sustenta praticamente todo o raciocínio feito por Rawls para esclarecer seu liberalismo político, especialmente no que tange à necessidade de um processo democrático aberto às diversas cosmovisões, incluindo as religiosas, de maneira igualitária, pois somente esta dialética democrática é capaz de legitimar o direito.

O principal ponto de divergência é a crítica de Habermas de que a linguagem secular deve ser exigida dos religiosos para esse diálogo democrático. Neste sentido ele é mais ousado do que John Rawls.

4 HABERMAS E O LIBERALISMO POLÍTICO DE RAWLS

Habermas entende que a exigência do liberalismo polí-

³⁹ RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução Dinah de Abreu Azevedo, 2ª. Edição, São Paulo: Ática, 2000p. 267.

⁴⁰ RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução Dinah de Abreu Azevedo, 2ª. Edição, São Paulo: Ática, 2000, p. 274.

tico de que os crentes devam traduzir sua linguagem religiosa para a secular, a fim de poderem participar do debate político é por demais pesada e parte de uma visão estreita do papel político da religião no processo democrático:

A procura por argumentos voltados à aceitabilidade universal só não levará a religião a ser injustamente excluída da esfera pública, e a sociedade secular só não será privada de importantes recursos para a criação de sentido, caso o lado secular se mantenha sensível para a força de articulação das linguagens religiosas. Os limites entre os argumentos seculares e religiosos são inevitavelmente fluidos. Logo, o estabelecimento da fronteira controversa deve ser compreendido como uma tarefa cooperativa em que se exija dos *dois* lados aceitar também a perspectiva do outro (grifo do autor).⁴¹

Porquanto: “A autoridade dos mandamentos divinos tem um eco na validade incondicional dos deveres morais que não podemos deixar de escutar”⁴².

A filosofia, assim, guarda distância da religião, mas sem fechar-se para suas perspectivas.

Um tipo de secularização que exige do religioso a “tradução” para linguagem secular pode simplesmente aniquilá-la, já que parte de uma visão laicista.

Para o liberalismo de Rawls só valem como legítimas as decisões políticas que puderem ser abonadas por argumentos compreensíveis em geral, isto é, que são imparciais tanto para cidadãos religiosos como para não-religiosos, ou para cidadãos de orientações de fé distintas.

Contudo, para Habermas, como se viu, é necessário reconhecer o contributo da religião para a sociedade, a fim de perceber que neutralidade do Estado não pode corresponder a laicismo.

Ele defende que a separação entre Estado e Igreja signi-

⁴¹ HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. Tradução Fernando Costas Mattos. 1ª. Edição – São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 15-16.

⁴² HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. Tradução Fernando Costas Mattos. 1ª. Edição – São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 17.

fica neutralidade e não “abster-se de toda política que apoia ou coloca limites à religião enquanto tal”.

Exemplo bem sucedido desta participação política religiosa é, entre outros, o movimento americano liderado por Martin Luther King em prol da defesa da igualdade de todos os cidadãos, independentemente de etnia.⁴³

E mais, admite o filósofo que o papel desempenhado pelas igrejas e religiões é de grande importância para a estabilização e desenvolvimento de uma cultura política liberal, dado que não apenas contribuem no debate político apresentando argumentos como motivam seus membros à participação política.

Contudo, essa participação política ficaria por demais comprometida, no caso de se exigir dos cidadãos religiosos, como faz Rawls, uma espécie de “tradução” de seus argumentos antes de serem expostos publicamente, isto é, devem explicá-los numa linguagem secular.

Parece claro para Habermas que “um Estado não pode impor aos cidadãos, aos quais garante liberdade de religião, obrigações que não combinam com uma forma de existência religiosa – porquanto ele não pode exigir deles algo impossível”⁴⁴

Sobre esta questão também debateram os dois filósofos estadunidenses Robert Audi e Nicholas Wolterstorff.⁴⁵

De seu turno, Audi defende o “*principle of secular rationale*”⁴⁶, em que: “one has a prima facie obligation not to advocate or support any law or public policy that restricts human conduct, unless one has, and is willing to offer, adequate

⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 141.

⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 142.

⁴⁵ AUDI, R.; WOLTERSTORFF, N.. *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997, p. 25.

⁴⁶ Princípio de justificação secular.

secular reason for this advocacy or support”.⁴⁷

Portanto, Audi se aproxima da visão de Rawls, já que exige que quaisquer que sejam as motivações para uma proposição política que restrinjam alguma conduta humana, os argumentos seculares devem ser suficientemente fortes para tanto.

Habermas se rende à corrente que se opõe a esta exigência, tendo em vista estar convencido de que o Estado liberal estaria sendo incoerente ao garantir liberdade religiosa a seus cidadãos, permitindo-lhes conduzir sua vida conforme convicções de fé, e, ao mesmo tempo exigindo que deixem de lado estas mesmas convicções para fundamentar suas posições políticas. Isso equivaleria a colocar em risco o modo de vida de tais cidadãos.⁴⁸

Esta exigência caberia então apenas aos políticos que assumem cargos públicos, que neste caso estariam obrigados à neutralidade esperada no Estado laico.

Mas exigir isto de cidadãos e organizações seria uma “generalização excessiva”, visto que:

O caráter secular do poder do Estado não implica, para o cidadão em particular, uma obrigação pessoal e imediata de complementar suas convicções religiosas, publicamente exteriorizadas, e de traduzi-las por meio de equivalentes em uma linguagem acessível em geral. [...] o Estado liberal que protege de igual modo todas as formas religiosas de vida, não pode obrigar os cidadãos religiosos a levarem a cabo na esfera pública política, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não-religiosos quando, aos olhos deles, esta tarefa pode constituir um ataque à sua identidade pessoal.

E, ainda:

O Estado liberal não pode transformar a exigida separação *institucional* entre religião e política numa sobrecarga *mental*

⁴⁷ A pessoa tem uma obrigação *prima facie* de não defender ou apoiar qualquer lei ou política pública que restringe a conduta humana, a menos que tenha, e esteja disposta a oferecer, a razão secular adequada para esta defesa ou apoio.

⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 145-148.

e *psicológica* insuportável para os seus cidadãos religiosos [...] Por isso, eles deveriam poder expressar, e fundamentar suas convicções em uma linguagem religiosa mesmo quando não encontram para tal uma “tradução” secular.⁴⁹ (grifo do autor).

Neste ponto Habermas concorda com Nicholas Wolterstorff quando este afirma que, para o cidadão religioso, a religião não é algo diferente de sua existência social e política. Deste modo, exigir deles que não baseiem suas decisões e discussões acerca de questões políticas em sua crença é infringir o seu direito de liberdade religiosa.⁵⁰

Esta realidade se pode averiguar em relação à religião católica quando o então Papa João Paulo II escreve aos bispos franceses⁵¹:

Reconhecer a dimensão religiosa das pessoas e dos componentes da sociedade francesa, significa querer associar esta dimensão às outras dimensões da vida nacional, para que contribua com o seu dinamismo para a edificação social e para que as religiões não se refugiem num sectarismo que poderia representar um perigo para o próprio Estado. A sociedade deve poder admitir que as pessoas, no respeito do próximo e das leis da República, possam manifestar a sua pertença religiosa. Em caso contrário, corre-se sempre o risco de um fechamento de identidade e sectário, e do incremento da intolerância, que impede a convivência e a concórdia no seio da Nação.

E mais, afirmara o pontífice que a missão dos cristãos abrange a manifestação pública nas grandes questões da sociedade:

Devido à vossa missão, estais chamados a intervir regularmente nos debates públicos sobre as grandes questões da so-

⁴⁹ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 147.

⁵⁰ AUDI, R.; WOLTERSTORFF, N.. *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997, p. 105.

⁵¹ Carta do Papa João Paulo II a D. Jean-Pierre Ricard, Arcebispo de Bordéus e Presidente da Conferência Episcopal Francesa, dada no Vaticano aos 11 de fevereiro de 2005 (Disponível em www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2005. Acesso em 23-03-2014).

cidade. De igual modo, em nome da sua fé, os cristãos, pessoalmente ou em associações, devem poder tomar a palavra publicamente para expressarem as suas opiniões e manifestar as suas convicções, contribuindo assim para os debates democráticos, interpelando o Estado e os seus concidadãos sobre as responsabilidades de homens e mulheres, principalmente no campo dos direitos fundamentais da pessoa humana e do respeito da sua dignidade, do progresso da humanidade que não pode ser obtido a qualquer preço, da justiça e da igualdade, assim como da protecção do planeta, são âmbitos que dizem respeito ao futuro do homem e da humanidade, e à responsabilidade de cada geração. Eis por que a laicidade, longe de ser o lugar de um confronto, é verdadeiramente o espaço para um diálogo construtivo, no espírito dos valores de liberdade, igualdade e fraternidade, que são justamente muito queridos ao povo da França.

Interessante notar como a tese do agnóstico Jürgen Habermas e a tese católica são congruentes.

4.1 HABERMAS E A NECESSIDADE DE COLABORAÇÃO PARA A “TRADUÇÃO” DE ARGUMENTOS RELIGIOSOS NA ESFERA PÚBLICA

Resta clara a posição de Habermas no sentido de que no âmbito do debate político, inclusive no Parlamento, é necessária participação de todos os cidadãos com suas visões de mundo.

Pois bem, argumentos religiosos podem ser apresentados na esfera pública política, mas necessitam de uma tradução que não pode ser imposta a seus autores, até porque nem sempre tem essa habilidade.

Portanto, a “tradução” para uma linguagem que possa ser aceita por todos viria por meio de uma cooperação entre os concidadãos seculares e religiosos, a fim de se alcançar, ao final, uma justificação institucional.

Com efeito, os cidadãos religiosos que só trazem argumentos religiosos à esfera do debate político, tem que contar

com a tradução colaborativa de seus concidadãos seculares. Isso tudo para ser rigidamente liberal e neutro:

O Estado liberal possui, evidentemente, um interesse na liberação de vozes religiosas no âmbito da esfera pública política, bem como na participação política de organizações religiosas. Ele não pode desencorajar os crentes, nem as comunidades religiosas de se manifestarem também, *enquanto tal*, de forma política, porque ele não pode saber de antemão se a proibição de tais manifestações não estaria privando ao mesmo tempo a sociedade de recursos importantes para a criação de sentidos.⁵²

Por conseguinte, não há como afirmar-se que a religião deve ser simplesmente excluída do debate, pois a laicidade do Estado o impõe.

Suponha-se um argumento dito religioso como aquele que repudia a destruição de embriões humanos para uso de células-tronco embrionárias em pesquisas científicas com objetivo de cura de doenças humanas. O principal fundamento religioso que justifica a posição é a proteção da vida humana desde a concepção e que o embrião, mesmo tendo sido fecundado em laboratório seria portador de vida humana e, portanto de alma.

Como se vê, o argumento religioso é favorável à vida humana, não é a imposição de um dogma, sendo assim, não deveria ser refutado somente pelo fato de provir de alguma entidade religiosa ou de cidadãos crentes, algo como: “isto é argumento religioso e não serve para o debate público, porque o Estado é laico”.

A exclusão de argumentos religiosos no Estado laico não é aceita por Habermas, para quem ninguém pode ser excluído do debate político, sob pena de falta de legitimidade do processo democrático.

Ora, a democracia é a garantia da liberdade de expressão e do pluralismo, princípios que pressupõem o Estado De-

⁵² HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 148.

mocrático de Direito:

Afinal é mediante a fruição de direitos de participação política (ativos e passivos) que o indivíduo não será reduzido à condição de mero objeto da vontade estatal (mero súdito), mas terá assegurada a sua condição de sujeito do processo de decisão sobre a sua própria vida e a da comunidade que integra.⁵³

Reconhece Habermas que as tradições religiosas tem a intuição moral, principalmente em relação “a formas sensíveis de uma convivência humana”, o que as tornam sérias candidatas a “possíveis conteúdos de verdade, os quais podem ser, então, tomados do vocabulário de uma determinada comunidade religiosa e traduzidos para uma linguagem acessível em geral”⁵⁴.

Vale dizer, excluir as vozes fundamentadas na fé, porque são fundamentadas na fé, deslegitima o processo democrático, que passaria a ser somente instrumento de manipulação para obtenção de interesses de alguns.

Assim sendo, para Habermas a neutralidade do Estado liberal pressupõe a necessidade dessa colaboração na compreensão e tradução do argumento religioso para o laico e não que isto deve ser um pressuposto para a participação política do cidadão que deseja oferecer um argumento religioso ao debate.

De todo modo, o filósofo que sabidamente não é um religioso entende ser necessário incluir as religiões com suas linguagens próprias no debate político, sendo que

Enquanto os cidadãos seculares estiverem convencidos de que as tradições religiosas e as comunidades religiosas constituem apenas uma relíquia arcaica de sociedades pré-modernas, mantidas na sociedade atual, eles considerarão a liberdade de religião apenas como uma proteção cultural para espécies naturais em extinção. [...] Nesta linha de raciocínio, o próprio princípio da separação entre Igreja e Estado só pode ter o sen-

⁵³ SARLET, I.W; MARINONI, L.G.; MITIDIERO, D.. *Curso de Direito Constitucional*. 2ª. edição atualizada, São Paulo: RT, 2013, p. 658.

⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 148-149.

tido laicista de um indiferentismo preservador.⁵⁵

Nicholas Wolterstorff vai mais longe e entende que essa tradução não seria necessária, pois importa muito mais o propósito do que a razão justificadora da aspiração política. Ele cita como exemplo um grupo de cristãos defensores do meio-ambiente que foram a Washington protestar contra ações que pudessem de algum modo enfraquecer, prejudicar, reduzir ou acabar com a proteção das criaturas de Deus. O grupo fundamentou suas reivindicações na Bíblia.

Wolterstorff entende que, de modo algum, esses cristãos estariam violando a ética dos cidadãos de uma democracia liberal, pois “Whether or not a reason for a position is appropriate depends not only on the position but on one’s purpose”⁵⁶.

Seja como for, mesmo tecendo elogios a Rawls pela reflexão adiantada sobre o papel político da religião, Habermas questiona:

Será que os cidadãos podem aceitar o liberalismo como sendo a única resposta correta para o pluralismo religioso? Para chegar a uma conclusão sobre esse ponto, os cidadãos religiosos, como também os seculares, devem saber interpretar, cada um na sua respectiva visão, a relação entre fé e saber, porquanto tal interpretação prévia lhes abre a possibilidade de uma atitude auto-reflexiva e esclarecida na esfera pública política.⁵⁷

5 O DIÁLOGO ENTRE HABERMAS E RATZINGER: RAZÃO E FÉ EM DEBATE

⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 157.

⁵⁶ AUDI, R.; WOLTERSTORFF, N.. *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997, p. 112. Tradução livre: se uma razão é ou não apropriada para defender uma posição depende não somente da posição, mas do propósito.

⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 167.

Colocando em prática sua própria teoria, Habermas aceitou o convite para um interessante encontro promovido pela Academia Cattolica di Monaco di Baviera, no ano de 2004, entre si e o teólogo, então cardeal, depois tornado papa, Joseph Ratzinger, com intuito de abordar as relações entre a razão e a fé.

Em outras palavras, foi o encontro do filósofo laico que concede “espaço para Deus” com o teólogo que acredita na necessidade de uma troca recíproca entre razão e fé para uma ética comum.

As palestras foram publicadas no ano seguinte, dando maior exposição ao debate.⁵⁸

O tema do encontro foi precisamente a secularização e o lugar da religião no mundo ocidental moderno. Ambos procuraram responder ao questionamento sobre o que mantém o mundo unido.

Para Habermas, que reproduziu sua teoria exposta acima, o poder político deve ser baseado numa justificação pós-metafísica ou não-religiosa. Porém, a solidariedade entre os cidadãos, necessária ao Estado liberal, se exauriria caso se impusesse uma secularização aberrante. É necessário ter em conta, então, que muitos cidadãos são motivados à participação política em virtude de sua religião.⁵⁹

De fato, Habermas entende que o processo democrático, em si, com o debate político, sem a exclusão de qualquer voz, é o que legitima o poder e o direito, fazendo com que seja mantida a solidariedade entre os cidadãos e, portanto, a submissão à lei.

Da parte de Ratzinger⁶⁰ há uma preocupação em encon-

⁵⁸ Habermas, J.; Ratzinger, J.. *Ragione e Fede in Dialogo*. Venezia: Marsilio Editori, 2005.

⁵⁹ Habermas, J.; Ratzinger, J.. *Ragione e Fede in Dialogo*. Venezia: Marsilio Editori, 2005, p. 41-63.

⁶⁰ Habermas, J.; Ratzinger, J.. *Ragione e Fede in Dialogo*. Venezia: Marsilio Editori, 2005, p. 65-81.

trar os fundamentos éticos para a atuação das culturas num mundo globalizado e para a construção de uma forma comum de delimitação do poder, que seja fornecida através da legitimação jurídica.

Ele afirma que a ciência não é capaz de prover a consciência ética através de debates, mas não nega sua importância na erradicação de antigas crenças. Existe para a ciência, segundo Ratzinger, uma responsabilidade de não determinar o ser humano enquanto tal, pois só conseguirá mostrar aspectos parciais dessa realidade. De seu turno, a filosofia deve acompanhar os progressos científicos e auxiliar a separar o elemento científico do não científico, até mesmo para que não permita o uso da razão e da ciência a finalidades de poder e dominação.

Em relação à legitimidade do poder afirma Ratzinger que a lei é o instrumento por excelência para contê-lo, sendo que não deve prevalecer a *lei do mais forte*, mas a *força da lei*, que controla o poder.

Todavia, isto remete à questão sobre como nasce o direito e como ele se torna e se mantém, não como o instrumento do interesse de alguns, mas como o instrumento do processo decisório democrático produzido no interesse comum.

Neste ponto é evidente a convergência entre ambos, pois Ratzinger também crê que a participação política inclusiva e colaborativa na formação do direito é o grande benefício da democracia.

O problema que resta para ser solucionado é o consenso, já que nem sempre as decisões baseadas na preferência da maioria se coadunam com a justiça. Deste modo, *o princípio da maioria deixa sempre aberta a questão dos fundamentos éticos da lei*, qual seja, se existem coisas que não podem nunca ser tidas por legítimas, sob pena de, por si próprias, se tornarem injustiça ou porque, por sua natureza, seja uma lei imutável.

Aqui está a grande divergência entre as posições de um lado, pós-metafísica e, de outro, teológica, já que Habermas

não acredita na legitimação do direito positivo na lei natural ou imutável. Mas para Joseph Ratzinger é muito perigoso depender somente da decisão da maioria, que pode reduzir o homem a mero instrumento, como o mundo já teve oportunidade de experimentar.

Numa outra ocasião Joseph Ratzinger apontou que:

O saber nunca é obra apenas da inteligência; pode, sem dúvida, ser reduzido a cálculo e a experiência, mas se quer ser sapiência capaz de orientar o homem à luz dos princípios primeiros e dos seus fins últimos, deve ser “temperado” com o “sal” da caridade. [...] As exigências do amor não contradizem as da razão. O saber humano é insuficiente e as conclusões das ciências não poderão sozinhas indicar o caminho para o desenvolvimento integral do homem.⁶¹

E continua afirmando que: “As ponderações morais e a pesquisa científica devem crescer juntas e que a caridade as deve animar num todo interdisciplinar harmônico, feito de unidade e distinção”.⁶²

Portanto, ao contrário do que alguns possam imaginar, a Igreja, o clero não é contrário à ciência e ao desenvolvimento tecnológico, apenas que sozinhas não podem indicar o caminho do desenvolvimento do homem.

Há outro ponto de convergência: Quanto ao perigo do fundamentalismo religioso, que, tanto quanto o laicismo impedem o diálogo e a colaboração entre razão e fé e: “A ruptura deste diálogo implica um custo muito gravoso para o desenvolvimento da humanidade”.⁶³

Para Ratzinger isso significa que a fé necessita dos limites da razão. Entretanto, afirma o teólogo que a razão também já causou muito aniquilamento, com as guerras, o nazismo, a

⁶¹ BENTO XVI, Papa Emérito. *Caritas in veritate*. 2a. ed., São Paulo: Paulinas, 2009, p. 50.

⁶² BENTO XVI, Papa Emérito. *Caritas in veritate*. 2a. ed., São Paulo: Paulinas, 2009, p. 50.

⁶³ BENTO XVI, Papa Emérito. *Caritas in veritate*. 2a. ed., São Paulo: Paulinas, 2009, p. 106.

manipulação da vida humana, eugenia e outros.

Com efeito, o então cardeal deixa em aberto se a resposta não estaria na limitação da razão pela fé e vice-versa:

Ora, non dovrebbe dunque a sua volta essere messa sotto osservazione la ragione? Ma da chi o da cosa? O forse religione e ragione dovrebbero limitarsi a vicenda, e ciascuna mettere l'altra al suo posto e condurla sulla via positiva? A questo punto di nuovo si pone la questione di come, in una società globale con i suoi meccanismi di potere e con le sue forze senza freni, con le sue differenti visioni di ciò che è giusto e di ciò che è morale, si possa trovare una evidenza etica operativa, con sufficiente potere di motivarsi e di imporsi, per rispondere alle sfide delineate in precedenza e aiutare a superarle.⁶⁴



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUDI, R.; WOLTERSTORFF, N.. *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997.
- BENTO XVI, Papa Emérito. *Caritas in veritate*. 2a. ed., São Paulo: Paulinas, 2009.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. Tradução de Ari Marcelo Solon. São Paulo: Edipro, 2011.

⁶⁴ Habermas, J.; Ratzinger, J.. *Ragione e Fede in Dialogo*. Venezia: Marsilio Editori, 2005. p.72-73. Tradução Livre: Agora, portanto, não deve por sua vez ser colocada sob observação a razão? Mas a quem ou o quê? Ou talvez a religião e razão deversem limitar-se um ao outro, e cada um colocar o outro no lugar dele e conduzi-lo em um caminho positivo? Neste ponto, mais uma vez se põe a questão de como, em uma sociedade global com seus mecanismos de poder e com suas forças sem freios, com suas diferentes visões do que é certo e do que é moral, se possa encontrar uma evidência ética operativa, com poder suficiente para motivar e estabelecer-se, para responder aos desafios descritos acima e ajudar a superá-los.

- _____. *Estado, governo e sociedade; por uma teoria geral da política*; trad. Marco Aurélio Nogueira, 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- CASAMASSO, Marco Aurélio Lagreca. *Política e Religião: o estado laico e a liberdade religiosa à luz do constitucionalismo brasileiro*. Dissertação de Doutorado em Direito Constitucional apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.
- FREITAG, B. *A teoria crítica ontem e hoje*. 5ª edição, 2ª reimpressão, São Paulo: Brasiliense, 2010.
- FREUD, Sigmund. *O Mal estar na Civilização*. Tradução Paulo César de Souza – 1ª edição: Penguin Classics Companhia das Letras, São Paulo, 2011.
- GALLEGO, Roberto de Almeida. *O sagrado na esfera pública: religião, direito e Estado Laico*. Dissertação de Mestrado em Filosofia do Direito apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- _____. *Fé e Saber*. Tradução Fernando Costas Mattos. 1ª. Edição – São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- _____; Ratzinger, J.. *Ragione e Fede in Dialogo*. Venezia: Marsilio Editori, 2005.
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução Dinah de Abreu Azevedo, 2ª. Edição, São Paulo: Ática, 2000.
- SARLET, I.W.; MARINONI, L.G.; MITIDIERO, D.. *Curso de Direito Constitucional*. 2ª. edição atualizada, São Paulo: RT, 2013.