

*Evânia Elizete Reich*

***UMA APORIA DAS DEMOCRACIAS LIBERAIS  
CONTEMPORÂNEAS: A TENSÃO ENTRE EXIGÊNCIAS  
RELIGIOSAS E DIREITOS LIBERAIS IGUALITÁRIOS***

*Tese Submetida ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.*

*Orientador: Alessandro Pinzani, Ph.D.*

Florianópolis  
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Reich, Evânia Elizete  
Uma aporia das democracias liberais  
contemporâneas: a tensão entre exigências religiosas  
e direitos liberais igualitários / Evânia Elizete  
Reich ; orientador, Alessandro Pinzani, 2017.  
225 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis,  
2017.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Religião; esfera pública;  
laicidade, fundamentalismo. . I. Pinzani,  
Alessandro . II. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
III. Título.

Evânia Elizete Reich

**“UMA APORIA DAS DEMOCRACIAS LIBERAIS  
CONTEMPORÂNEAS:  
A TENSÃO ENTRE EXIGÊNCIAS RELIGIOSAS E  
DIREITOS LIBERAIS IGUALITÁRIOS”**

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutora em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 05 de junho de 2017.



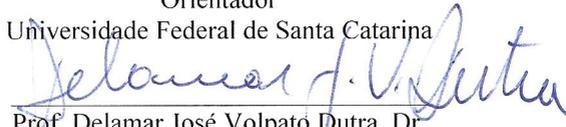
Prof. Roberto Wu, Dr.  
Coordenador do Curso

**Banca Examinadora:**



Prof. Alessandro Pinzani, Dr.  
Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Delamar José Volpató Dutra, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Denilson Luís Werle, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina



Profª Cecília Caballero Lois, Drª  
Universidade Federal do Rio de Janeiro



Prof. Luiz Bernardo Leite Araujo, Dr.  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro



Profª Cristina Foroni, Drª  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte



## AGRADECIMENTOS

Ao professor Alessandro Pinzani pela excelente orientação ao longo desses quatro anos de trabalho, mas também pela sua amizade e generosidade intelectual que tornaram este processo tão mais prazeroso e interessante.

Aos professores membros da banca, Delamar José Volpato Dutra, Denilson Luís Werle, Cecília Caballero Lois, Luiz Bernardo Leite Araújo e Cristina Foroni, pelas sugestões e comentários na banca de defesa do presente trabalho.

Ao professor Costas Douzinas, por ter generosamente me recebido na Birkbeck University of London, durante o período do doutorado sanduíche.

Aos meus amigos que sempre valorizaram minhas escolhas. Em particular ao meu amigo Fábio Baracuhy Medeiros que me instigou na escolha por este meu caminho filosófico.

Ao meu querido amigo Fernando Coelho, pela sua preciosa leitura e revisão do texto.

Ao meu esposo Claude Reich, pelo indispensável apoio nestes quatro anos de pesquisa.

À minha mãe Elizete Corrêa e minha irmã Elenice C. Machado, a minha eterna gratidão.

A CAPES, pela concessão de bolsa durante os quatro anos deste trabalho, incluindo um ano de doutorado sanduíche no Reino Unido, na Birkbeck University of London.



À Clara e Louise, minhas queridas filhas.



## RESUMO

A presente tese tem como objetivo principal a investigação dos elementos conceituais disponíveis na filosofia política que nos permitem apontar os limites da religião na política. Como sugere o próprio título, apresento, por um lado, as evidências que pairam em nossas sociedades liberais democráticas, de uma tensão entre as exigências religiosas com os direitos e princípios fundamentais embasados em premissas seculares, e, mostro, por outro lado, de que maneira as teorias filosóficas políticas conseguem entrever um limite ao discurso religioso quando este possui pretensões políticas. O tom da tese é eminentemente político. Os primeiros dois capítulos, e o capítulo quinto, têm como proposta apresentar as questões de fato, isto é, as querelas em torno da religião presentes nas sociedades, principalmente francesa, inglesa e americana. A intenção dessa abordagem pragmática é mostrar que o tratamento de questões em torno da religião, na sociedade e na política, pela filosofia política, não deve estar desconectado da realidade presente. E a realidade nos mostra um retorno do religioso com os seus próprios perigos. Com a abordagem teórica, a questão que eu coloco é a de saber o que torna o retorno do religioso, nas sociedades contemporâneas ocidentais, tão preocupante do ponto de vista da filosofia política. A hipótese principal é a de que este retorno causa dois males à sociedade que devem ser objeto de investigação pela filosofia política: um deles é a desagregação social e o outro é a pretensão de investidura da religião no poder político.

Palavras-chave: religião; esfera pública; laicidade, fundamentalismo.



## SUMMARY

The main object of the present thesis is to study the conceptual elements available in political philosophy which enable us to point out the limits of religion in politics. As the title itself suggests, on the one hand I introduce the pieces of evidence which, in our liberal democratic societies, are the signs of a tension between religious demands and fundamental rights and principles based on secular premises, and on the other hand, I show in which way political philosophical theories succeed in envisioning a limit to the religious discourse when it has political pretensions. The tone of this thesis is eminently political. The first two chapters, as well as chapter five, aim at introducing the issues as such, that is, the quarrels surrounding religion which pervade the societies of France, England and the United States. The goal of such a pragmatic approach is to show that the treatment of religious questions, in society and politics, by political philosophy should not be disconnected from current reality. And reality shows us a comeback of the religious in contemporary Western societies, with its own dangers. With the theoretical approach, the question I raise is what makes the comeback of the religious in contemporary Western societies, so worrisome from the point of view of political philosophy. The main hypothesis is that that comeback causes two evils to society which much be studied by political philosophy: one is social disintegration and the other is the pretension of religion to invade political power.

Keywords: religion; public sphere; laïcité; fundamentalism.



# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
1. O REPUBLICANISMO LAICO FRANCÊS E A PROIBIÇÃO DO VÉU .....	23
1.1 O republicanismo laico francês.....	24
1.2 A laicidade francesa .....	28
1.3 A proibição do uso do véu pelas meninas muçulmanas nas escolas públicas.....	34
1.4 O véu muçulmano como símbolo da mulher subserviente.....	37
1.5 Os problemas decorrentes da proibição do uso véu.....	41
1.6 Avaliação dos argumentos dos laicistas.....	45
1.7 Algumas considerações.....	48
2. O MULTICULTURALISMO: UM DEBATE EM TORNO DO RECONHECIMENTO DOS MUÇULMANOS.....	51
2.1 A questão do muçulmano e a sua compreensão pelo multiculturalismo .....	53
2.2 Conceituando o multiculturalismo .....	56
2.2.1 O Reconhecimento da diferença.....	58
2.2.2 Integração <i>versus</i> assimilação.....	62
2.3 A crítica do multiculturalismo à política laicista.....	65
2.4 O conceito de identidade.....	67
2.4.1 - A construção da identidade.....	68
2.4.2 A pluralidade das identidades sociais e o que isso significa nos dias atuais .....	71
2.4.3 O reconhecimento do status social e não da identidade .....	73
2.5 Algumas considerações.....	75
3. O LIBERALISMO DE RAWLS, SUA CONCEPÇÃO DE RAZÃO PÚBLICA E SUA TEORIA SOBRE AS DOCTRINAS ABRANGENTES.....	79
3.1 O liberalismo justificatório de Rawls .....	81
3.2 Um Rawls inclusivista restritivo.....	88
3.2.1 A razão pública .....	90
3.2.2 O <i>Proviso</i> .....	93
3.3 A cidadania democrática liberal.....	98

3.4 O interesse do Estado pela família.....	103
3.5 A crítica ao argumento laico republicano sob a luz do Liberalismo Político de Rawls.....	105
4. HABERMAS E O PAPEL DA RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA.....	113
4.1 – Habermas e sua crítica a Rawls à exigência de tradução.....	113
4.2 A questão da tradução dos argumentos religiosos.....	117
4.3 A religião na esfera pública e a formação democrática constituída deliberativamente.....	122
4.4 Taylor contra Habermas.....	129
4.5 Um proviso ainda mais radical?.....	138
4.6 Considerações sobre o capítulo.....	143
5. O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO NO EXEMPLO AMERICANO E SEUS PERIGOS PARA O SECULARISMO.....	147
5.1 A religião dentro da academia e da política.....	147
5.2 O desafio do liberalismo político face ao pós-secularismo.....	152
5.3 A educação nas escolas pública e o fundamentalismo religioso.....	156
5.4 Para além da tolerância em face do fundamentalismo religioso.....	159
5.5 Considerações Parciais: Os limites do liberalismo.....	166
6. COMO CONCILIAR A RAZÃO PÚBLICA E OS VALORES RELIGIOSOS? UMA RESPOSTA PRAGMÁTICA PARA A QUESTÃO.....	171
6.1 O pragmatismo de Dewey.....	173
6.1.1 O público e o privado.....	176
6.2 O lugar da religião no político segundo uma perspectiva pragmática.....	181
6.2.1 O naturalismo humanista de Dewey.....	181
6.2.2 O abandono da religião.....	184
6.2.3 Uma palavra sobre o método.....	185
6.4 Por que o pragmatismo lida melhor com o fenômeno da religião.....	191
6.4.1 – A crítica direta à religião.....	193
7. CONCLUSÃO.....	199
I.....	200

II.....	205
III .....	213
REFERÊNCIAS .....	217



# INTRODUÇÃO

A partir dos anos 80, a Europa se torna o continente com o maior fluxo imigratório, ultrapassando a América do Norte. A partir de 2015 o fenômeno se amplia, com a chegada dos refugiados em massa, advindos dos países em guerra, mas não somente. Uma grande parte dos refugiados fogem das guerras na Síria, Líbia ou Iraque, porém muitos saem de países considerados em expansão econômica, como a Etiópia, Gana ou Senegal.

Os indivíduos tendem a emigrar em busca de melhores condições de vida, tanto em nível material quanto em relação ao exercício de suas liberdades. O processo imigratório sempre foi um fenômeno constante na Europa, e o final do século XX e início do XXI é marcado por um importante fluxo de entrada de imigrantes. O índice oficial deste na França, divulgado pelo Instituto Nacional de Estatística e Estudos Econômicos (INSEE) em outubro de 2010, estabelecia em mais ou menos 5 milhões o número de imigrantes naquele território, isto é, 10% da população. O continente africano é a origem da maior parte destes imigrantes<sup>1</sup>. A tabela da taxa bruta de imigração nos diversos países europeus fornecida pelo instituto *Pordata* mostra uma constante no fluxo imigratório em países como a Alemanha, a Inglaterra, a Áustria, a Bélgica, a Dinamarca, a Espanha, a França, a Itália, Suíça, Suécia e Países Baixos<sup>2</sup>.

Este contínuo fluxo imigratório, não tão expressivo se pensarmos em termos percentuais, é, contudo, sentido pelos diferentes países não sem preocupação. A questão da imigração por diferentes razões é um tema relevante no seio das diferentes políticas dos governos

---

<sup>1</sup>In:Trajectoires et Origines, p. 13-14. Disponível em: [https://www.ined.fr/fichier/s\\_rubrique/19558/dt168\\_teo.fr.pdf](https://www.ined.fr/fichier/s_rubrique/19558/dt168_teo.fr.pdf). Acesso em: maio/2017.

<sup>2</sup> Disponível em: <http://www.pordata.pt/Europa/Fluxos+migrat%C3%B3rios+internacionais-1622>. Acesso em: abril/2014.

européus.<sup>3</sup> As preocupações estão relacionadas em um primeiro momento com a questão da distribuição de riquezas, a qual muitas vezes é tomada como o campo de batalha de muitos partidos políticos, que no intuito de atrair votos exacerbam o lado negativo da imigração. No entanto, este não é o único aspecto com o qual os governos se têm preocupado. Além do aumento quantitativo da população e do consequente gerenciamento da distribuição de bens e riqueza, surge outra questão que diz respeito ao que podemos chamar de mudanças qualitativas, isto é, um novo e diferente tipo de sociedade vem surgindo a partir do fenômeno migratório, resultando em uma sociedade que se torna cada vez mais pluralista e heterogênea em seus variados sentidos. Imigrantes que trazem consigo em suas bagagens não somente seus pertences, mas sobretudo suas culturas e crenças as quais são consideradas por eles indispensáveis para a preservação de suas identidades. Dentro desta bagagem suplementar, carregada pelos imigrantes aos seus países europeus de destino, o item que provavelmente tem provocado maiores problemas e discussões na esfera pública e política é a religião. A presença da população imigrante não é culturalmente, nem religiosamente, neutra. Muito pelo contrário, a prática das crenças e dos ritos religiosos parece tornar-se ainda mais exacerbada no país de destino, como se fossem indispensáveis para ligar os emigrados a algo que tenha ficado com pesar para trás nos seus países de origem. As referências religiosas constituem uma afirmação de suas próprias identidades e são usadas não somente individualmente, mas também coletivamente através de maneiras absolutamente complexas. Marcel Gauchet chega a falar de metamorfose das crenças religiosas em identidade cultural, na medida em que muitas vezes uma se confunde com a outra.<sup>4</sup> Segundo Parekh<sup>5</sup>, a grande transformação que ocorreu a

---

<sup>3</sup> Como exemplos: A candidata à presidência na França, para as eleições 2017, representante do FN, Marine Le Pen, tem como proposta em relação à imigração: 1. Reduzir a imigração legal a 10.000 mil imigrantes anuais; 2. Pôr fim ao reagrupamento familiar; 3. Suprimir a aquisição de nacionalidade automática; 4. Restabelecer as fronteiras nacionais e sair do espaço Schengen.

O candidato François Fillon propõe a redução da imigração legal ao mínimo, instaurando cotas de imigração estabelecidas em função da capacidade francesa de acolhimento e sua necessidade econômica, sem, no entanto, precisar o montante exato. (Informações disponíveis no boletim de campanha do candidato enviada pelo “consulat Général de France em São Paulo”)

<sup>4</sup> In: GAUCHET, Marcel. *La religion dans la démocratie*. Paris: Gallimard, 1998.

<sup>5</sup> Cf. PAREKH, 2008, p. 9.

partir de 1970 está relacionada com a chamada segunda geração, isto é, os filhos da primeira geração que já nasceram em solo europeu e que por conseguinte já não possuem o vínculo com o país de seus pais. Essa segunda geração não se identifica a partir da nacionalidade de seus genitores, e passa a se identificar através da religião. É constituída de cidadãos que não se consideram mais paquistaneses, argelinos, etc., mas muçulmanos.<sup>6</sup>

Com a inegável pluralização de costumes e crenças, vê-se cada vez mais uma acomodação de novas culturas e religiões as quais não faziam parte da herança histórica europeia, algumas mais integradas, outras, porém, nem tanto. No mesmo território, pessoas, culturas e religiões diferentes tentam viver juntas, ainda que muitas vezes as relações de convivência possam revelar-se conflituosas. Tais conflitos tanto ocorrem na esfera das relações intersubjetivas, quanto na esfera da relação entre indivíduo e Estado. O que me interessa na presente pesquisa diz respeito menos aos problemas no nível intersubjetivo e mais naquele institucional. Precisamente, o objetivo da pesquisa consiste especificamente na investigação sobre as questões relacionadas ao discurso religioso quando este pretende usar o poder para adentrar na política. Não me interessam neste trabalho as questões relacionadas ao limite do tolerável que possui dimensões na esfera intersubjetiva. Para a filosofia política, o discurso religioso se torna mais problemático na medida em que ele tem pretensões de poder e deseja usar as instituições do Estado para exercer sua força. Minha tese é a de que o Estado deve ser autorizado a usar mecanismos para impedir tais pretensões. Disso decorre a importância dos limites da religião, os quais serão tratados nesta tese a partir de diferentes visões teóricas. A questão que se propõe responder é a de saber como o Estado pode frear o ímpeto de poder das religiões.

Para tentar responder esta questão tentarei apresentar, por meio de dois modelos de governo, a saber, o republicanismo e o multiculturalismo, de que maneira o Estado vem interpretando e lidando com a gramática dos conflitos neste âmbito. Os casos conflituosos que formam essa gramática aparecem para o intérprete teórico através das exigências que chegam ao Estado, mas igualmente através dos vários conflitos e querelas que ocorrem no âmbito social. Alguns deles são altamente midiáticos, como os atentados dos grupos extremistas que se dizem representantes do Islã, ou a questão em torno da proibição do

---

<sup>6</sup> Cf. PAREKH, 2008, p. 8.

uso do véu, mas outros, menos, o que não lhes tira a sua relevância, como as disputas nos bairros, as brigas nas escolas entre alunos de crenças religiosas diferentes, as interdições feitas no interior das religiões, o proselitismo nos cultos, e muitos outros. Muitos desses exemplos nos mostram a frequente incompatibilidade entre os costumes e as práticas religiosas mantidos por indivíduos ou comunidades minoritárias e as leis ou costumes dos países ocidentais de base igualitária e liberal. Tal incompatibilidade, que cinde seus cidadãos, vem assombrando a Europa, dinamizando um nacionalismo que pronuncia a diferença, enaltece os costumes e a identidade local em detrimento de uma tolerância e uma convivência com o novo e com o diferente. Em lugar de uma convivência solidária em busca de objetivos comuns, surge nesses diferentes grupos uma convivência conflituosa nas exigências dispare, em nome da defesa de culturas e crenças particulares.

Embora o problema se apresente no continente europeu de maneira semelhante nos seus diferentes países, uma vez que a religião da maioria dos imigrantes é a islâmica<sup>7</sup>, a maneira como os Estados lidam com a questão de como conciliar as demandas das minorias religiosas com as suas leis não é a mesma. Aqueles que adotaram uma política multiculturalista tendem a ser mais liberais com as práticas religiosas e os costumes, como é o caso da Inglaterra. Outros, que desenvolvem uma política laicista, tendem a impor com mais veemência o secularismo e a relegar a religião para uma esfera estritamente particular, como é o caso da França. A partir desses dois exemplos será possível fazer uma análise das diferentes políticas adotadas na Europa. Por um lado, existe uma prática de regras jurídicas que é o resultado de uma política que protege a diferença, por meio do tratamento diferenciado das crenças religiosas, com aceitação das demandas de privilégios e, consequentemente, isenção em relação às leis gerais (que é o caso da Inglaterra), e, por outro lado, a prática de direitos liberais republicanos que se opõe às demandas de privilégios (neste caso, a França).

Partindo de um olhar pragmático através das diferentes políticas desenvolvidas por esses dois países, a tese terá como um dos objetivos analisar o resultado das práticas dessas políticas, bem como apresentar

---

<sup>7</sup> Exceto na Inglaterra, onde há uma diversidade muito maior de imigrantes provenientes das antigas colônias do Império Britânico. (*In La inmigración y el nuevo pluralismo religioso*. José CASANOVA, Revista CIDOB, N. 77, P. 13-39).

as diferentes teorias filosóficas que tentam atualmente investigar a questão da compatibilidade do discurso e prática religiosa na esfera público-política.

O primeiro e o segundo capítulo tratam, respectivamente, do republicanismo laico francês com a sua questão das proibições dos símbolos religiosos no domínio público, e do multiculturalismo de cunho inglês e a sua tentativa de reconhecimento dos muçulmanos. O terceiro capítulo e o quarto tratam do liberalismo político e sua investigação em relação ao lugar da religião na esfera pública. O terceiro, especificadamente, trabalha com a teoria de John Rawls, e o quarto com a de Habermas, bem como com o seu diálogo com o defensor do multiculturalismo, Charles Taylor.

Do outro lado do Atlântico, precisamente nos EUA, os problemas ligados à religião e à sua busca de poder para adentrar na esfera política não estão relacionados à questão da imigração, mas com o antievolucionismo ou criacionismo, herdeiro direto do fundamentalismo protestante da primeira metade do século XX. O quinto capítulo tratará da questão do fundamentalismo religioso cristão vivenciado especificadamente, portanto, nos EUA. Este capítulo tem como objetivo ampliar a investigação sobre os perigos da religião quando esta pretende fazer uso do poder, e a provável incompatibilidade do pensamento religioso na esfera público-política. A partir desta investigação verificaremos se o liberalismo político de Rawls e o conceito de uso da razão pública de Habermas seriam adequados para frear os perigos de um abalo à paz nas sociedades liberais democráticas. Uma posição mais compreensível do fenômeno pós-secular, sem os freios necessários, não traria como consequência, se não um retorno das guerras santas, pelo menos uma perda dos valores democráticos adquiridos ao longo da história?

O sexto capítulo é uma tentativa de ir além das teorias liberais, que, a meu ver, não fornecem uma crítica bastante forte para os problemas da desintegração social causada pela religião. Ele traz a teoria pragmática de John Dewey. Este capítulo, por um lado, mostra uma divisão entre o público e o privado que poderia melhor dirimir os problemas ligados à religião e à sua tentativa de abrir espaço na esfera público-política nas democracias liberais contemporâneas, e, por outro lado, faz uma distinção entre religião e religioso que possibilita a crítica à instituição da religião, mas também uma apologia ao sentimento da religiosidade. Sentimento este que é natural e não necessita de uma esfera sobrenatural, tampouco de um poder transcendental.

O objetivo desse capítulo, portanto, é mostrar que, diante do incontestável impulso de poder das religiões para adentrarem na esfera política, nas democracias liberais/seculares contemporâneas, cabe à filosofia fazer uma crítica e uma investigação séria para demonstrar quais são os limites que devem ser colocados à religião no espaço público-político. O olhar pragmático para os últimos acontecimentos tem servido de guia à teoria filosófica, e esta tese procura mantê-lo para entender quais teorias teriam maior sucesso de enfrentar o problema da desintegração da sociedade e os conflitos que são gerados pelo fenômeno do pós-secularismo.

# 1. O REPUBLICANISMO LAICO FRANCÊS E A PROIBIÇÃO DO VÉU

No início de 2015, a França começava seu ano com muito sangue. O atentado ao jornal *Charlie Hebdo* e os sequestros que o sucederam no supermercado judaico e na pequena empresa de impressão na periferia de Paris causaram perplexidade e revolta no mundo “civilizado” e deixaram um gosto amargo na República Francesa. Por ter sido um alvo muito pontual, a sociedade civil francesa não tinha ideia do que estava por vir. Nem bem o ano terminava e o maior atentado em solo europeu ocorreria no coração de Paris. Enquanto isso, no mesmo ano, a Inglaterra descobria a identidade do carrasco do Estado Islâmico que havia aparecido em diversos vídeos decapitando seus reféns, entre os quais o jornalista americano James Foley. Tratava-se de Mohammed Emwazi, um jovem de classe média alta que morava em um bairro chique no oeste de Londres, e que havia frequentado boas instituições escolares e tido uma excelente graduação na Westminster University.<sup>8</sup> No mesmo período, a Inglaterra chocou-se com a descoberta de três garotas de 14, 15 e 16 anos respectivamente, também de confissão muçulmana, que deixavam Londres em direção à Síria a fim de integrar o Estado Islâmico. Meninas aparentemente bem integradas ao sistema escolar inglês, e pertencentes a famílias inseridas na sociedade inglesa.

A França e a Inglaterra parecem sofrer do mesmo mal, mas que mal é este? A questão é tão ampla e complexa que qualquer apreciação ligeira do problema corre o risco de incorrer em falácia. Por isso, uma investigação calcada no estudo conceitual e na análise de correntes teóricas dedicadas ao tema pode concorrer para um melhor discernimento do problema. A filosofia política e social, neste caso, tem muito a contribuir. Uma literatura muito rica tem surgido nestes últimos anos, sobretudo em torno das correntes de pensadores multiculturalistas, liberais e republicanos. Para entender o debate na Inglaterra, a corrente que será estudada é o multiculturalismo, já que o país adotou na prática uma vertente que é muito mais inclinada à abertura e aceitação de diversas culturas e religiões, ao ponto de conceder exceções às regras

---

<sup>8</sup>Disponível em: <http://gu.com/p/469v9/sbl>, consulta: 6/abril/2015.

gerais quando se trata de acolher uma questão religiosa ou cultural. Ao passo que, para a compreensão do problema na França, é sobre a teoria republicana que devemos nos debruçar. A França tem uma tradição republicana que data da Revolução Francesa, a partir da qual a laicidade se consolidou pouco a pouco, por meio de diferentes leis e regras institucionais.

O objetivo do presente capítulo é discutir o republicanismo à francesa, a corrente laicista<sup>9</sup>, para chegarmos à questão da proibição do uso do véu. O capítulo está dividido em três partes: a primeira situa o republicanismo francês dentro de uma breve exposição a respeito de um núcleo comum da tradição republicana. A segunda parte busca apresentar a corrente laicista na França e seus argumentos em favor da proibição do uso do véu. Por último, apresenta-se a crítica comumente feita aos laicistas, tanto por uma esquerda francesa, quanto por uma corrente feminista representada por mulheres muçulmanas e não muçulmanas.

## ***1.1 O republicanismo laico francês***

O presente capítulo não tem como objetivo fazer uma exposição do pensamento republicano e sua tradição, mas compreender um tipo de republicanismo, o francês, o qual tem sido debatido nos dias de hoje para permanecer, na prática, na base de suas instituições sociais, e, na teoria, na renovação de uma tradição. Por isso, não farei uma reconstrução da teoria republicana em geral, até porque falar de republicanismo implica entrar em diversas correntes as quais tornam difícil a tarefa de definir o republicanismo em um único e uníssono diapasão. No entanto, é importante identificar alguns elementos comuns da tradição republicana que podem ser vistos no republicanismo laicista francês.

Segundo Pinzani, são duas as preocupações comuns entre os pensadores republicanos que estão na base do conceito republicano, as quais dizem respeito à sobrevivência das instituições políticas e a certa desconfiança em relação às ações humanas. Apesar de estas duas preocupações comuns seguirem duas variantes na tradição, uma

---

<sup>9</sup> Foi utilizado o termo “laicista”, assim como poderia ter sido usado o “laico”. Neste capítulo faremos uma importante distinção destes dois termos, o que nos permitirá localizar o tipo de política que tem sido realizada pela França.

democrática e outra aristocrática<sup>10</sup>, o que estas últimas teriam em comum “é a ideia de que o egoísmo dos cidadãos possa levar à ruína do Estado, e que, portanto, é necessário controlar as forças desagregantes desencadeadas pelo fato de os indivíduos perseguirem seus interesses pessoais”.<sup>11</sup> Para o controle do poder de ação do indivíduo, a concepção republicana, tanto a antiga quanto a moderna, previu dois meios: um que diz respeito ao controle pelo Estado por meio de suas leis, e outro que diz respeito ao incentivo a uma autodisciplina dos cidadãos, isto é, um incentivo ao desenvolvimento de virtudes cívicas, de religião civil e de patriotismo tradicional ou constitucional. Esses dois tipos de controle são denominados externalista e internalista, respectivamente.<sup>12</sup> Segundo Pinzani, as soluções externalistas e as internalistas podem conviver juntas numa mesma teoria. Entretanto, entre os diversos pensadores há aqueles que confiariam mais nas instituições reguladoras do Estado para salvar a república, enquanto outros confiariam mais na virtude dos cidadãos.<sup>13</sup>

Veremos que o republicanismo laicista francês, ao longo de sua história constitutiva, utilizou-se muito mais da primeira solução do que propriamente da segunda. Por meio de suas leis, o Estado republicano francês sempre colocou ênfase nas suas instituições reguladoras a fim de promover e desenvolver certa virtude nos cidadãos. Nesse sentido, o Estado francês segue a tradição republicana que enfatiza a importância da participação política e da virtude cívica como condição necessária à manutenção de um Estado livre, mantendo, no entanto, sua desconfiança numa virtude cívica sem educação ou coação, como se os cidadãos nascessem com esta disposição. A tradição republicana, como afirma Alan Patten, tem consciência de que é preciso colocar alguns dispositivos em prática a fim de combater o inevitável e inerente autointeresse dos seus cidadãos que os afastam da esfera política e do bem comum. As qualidades do bom cidadão não são algo com as quais os indivíduos nascem. Elas devem ser alimentadas e promovidas pela educação, pelos costumes e práticas da cultura do cotidiano e, se necessário, com a ameaça de sanções e a regulamentação rigorosa da conduta pessoal.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> DAHL *apud* PINZANI, 2007, p. 7.

<sup>11</sup> PINZANI, 2007, p. 7.

<sup>12</sup> FRANKENBERG *apud* PINZANI, 2007, p. 7.

<sup>13</sup> PINZANI, 2007, p. 7.

<sup>14</sup> Cf. PATTEN, 2004, p. 160.

O republicanismo laico francês, como veremos, segue essa tradição na medida em que elabora dispositivos institucionais poderosos com o intuito de formar o cidadão para um interesse comum, na maioria das vezes negando a particularidade de seus indivíduos, suas crenças religiosas e suas culturas. O que interessa para esse tipo de republicanismo é a figura do cidadão e não a figura do indivíduo e suas particularidades. A política existe pela soberania do cidadão e depende da liberdade de pensamento constituída pela coisa pública e compartilhada entre os cidadãos.<sup>15</sup>

Desde o início de sua fundação, o republicanismo francês expulsa a religião da esfera política. A França, a partir da Revolução, tanto inscreve a liberdade religiosa em sua lei, quanto separa o *status* de cidadão da esfera religiosa. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão previu em seu artigo 10 a liberdade de opinião e religiosa desde que estas não ameçassem a ordem pública estabelecida por lei. Em 1792, a Assembleia Nacional Legislativa laicizou o estado civil e o casamento: a cidadania separava-se definitivamente da religião. Com essas duas leis, a França tanto reconheceu a liberdade religiosa quanto expulsou a religião da esfera civil. Em 1905<sup>16</sup>, a República Francesa promulgou a separação da igreja e do Estado: a laicidade se materializava, jurídica, política e historicamente.<sup>17</sup>

A lei de 1905 teve como objetivo a separação do domínio religioso do político e civil, sem, no entanto, destruir ou odiar a religião. Tratava-se de ultrapassar a religião, na medida em que doravante seria o Estado republicano que garantiria e regularia a liberdade de consciência. Aliada à liberdade de consciência, a República fortaleceria o cidadão na sua liberdade de pensamento, e o resguardaria de toda autoridade que poderia ditar sua conduta na esfera política segundo os ditames de

---

<sup>15</sup> Cf. FORGET, 2013, p. 72.

<sup>16</sup> A lei de 1905 é considerada uma lei de liberalização, e não uma lei de interdição ou de repressão: liberalização da República em relação à igreja católica romana; liberação dos protestantes e dos judeus cujos cultos minoritários se tornaram enfim reconhecidos no mesmo nível que as religiões majoritárias; liberação dos cidadãos que são convidados a abandonar suas querelas confessionais para se concentrarem em uma agenda cujo objetivo é a conquista democrática e social. A lei é uma promessa republicana enfim realizada, que marca o fim de um conflito - apesar da indignação dos ultracatólicos romanos - e é a recusa de um anticlericalismo obsessivo em prol de uma separação liberal que respeitasse a liberdade de consciência e de culto. (*In* PLENEL, 2014, p. 108-112).

<sup>17</sup> Cf. FORGET, 2013, p. 74.

qualquer ordem transcendental. A religião perderia, portanto, seu lugar nos negócios interiores ou exteriores da República. Ela subsistiria como elemento sociológico, mas já não regeria a vida pública-política dos cidadãos. A lei de 1905 retira toda a autoridade das organizações religiosas e as conduz e as transforma em associações culturais.<sup>18</sup>

Por meio do desenvolvimento de uma consciência reflexiva e de uma autonomia conquistada pela razão, livre de toda inconsciência dogmática, o cidadão se torna capaz de se autogovernar e de participar amplamente da soberania popular. Na República democrática, o cidadão delibera e decide, e não mais executa.<sup>19</sup> O cidadão autonomamente racional não confunde a universalidade da razão interrogativa e produtiva, na conquista do bem público, com o desejo de dominação universal que veicula na revelação da palavra sagrada.

Segundo Renouvier, o Estado republicano possui um verdadeiro poder espiritual, mas que está relacionado ao poder moral dos cidadãos que emana de suas vontades livres e tem como meta o interesse moral coletivo. Esse poder republicano respeita as liberdades individuais amplamente, inclusive o desenvolvimento das crenças religiosas e a prática de seus cultos, desde que a justa reivindicação do direito de consciência não se estenda de forma abusiva e permaneça fora das instituições do Estado. O Estado republicano é absolutamente tolerante desde que nenhuma religião se apresente como seu rival.<sup>20</sup>

O Estado republicano entende que tem o direito e o dever de defender e propagar os princípios racionais, morais e políticos sobre os quais ele é fundado. Dentro dessa perspectiva, ele possui o poder de educar todos os seus membros. Seu poder normativo e sua vocação educacional tão presente em seu ideal são responsáveis pela promoção da autonomia individual e pelo desenvolvimento racional.<sup>21</sup> As escolas são igualmente na visão republicana locais centrais de socialização e transmissão de conhecimento cívico. Sua função, em particular, é a de promover a tolerância e o respeito à diferença, que são condições para o respeito das liberdades, inclusive a liberdade de consciência.

Entretanto, os republicanos julgam que as identidades culturais, embora importantes para a vida das pessoas, devem ter um papel mínimo sobre sua cidadania. O Estado republicano por meio da sua educação espera que seus cidadãos transcendam suas particularidades

---

<sup>18</sup> Cf. FORGET, 2013, p. 76.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 75.

<sup>20</sup> RENOUIER *apud* GAUCHET, 1998, p. 65-66.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

identitárias, subsumindo-as a uma identidade nacional, por meio de um engajamento político em uma esfera pública cultural e religiosamente neutra. O republicanismo francês tenta, portanto, conciliar o seu compromisso com a autonomia individual, ao mesmo tempo em que apela para uma solidariedade social, uma assimilação cultural e um compromisso com o Estado-nação unitário.

## ***1.2 A laicidade francesa***

Nos ditames e no espírito da lei, o Estado republicano, sem dúvida, expulsa a religião da esfera política, e confia ao cidadão a responsabilidade de deliberar a partir da sua consciência racional esclarecida, longe de todo e qualquer grilhão transcendental. Mas, o que parece claro na lei republicana como algo pronto e acabado é na realidade uma permanente e contínua luta pela retirada da religião da esfera política e social<sup>22</sup>. O que os acontecimentos contemporâneos nos têm mostrado, nas palavras de Gauchet, nada mais é do que um “eclipse<sup>23</sup> da religião” que tem obrigado a República a se redefinir e a reconsiderar o lugar das crenças em seu seio. Como afirma o autor, “não é mais suficiente falar no passado, como se tivéssemos chegado após um processo histórico já consumido — saída da religião continua”<sup>24</sup>. No entanto, enquanto um tipo de religião ou de espírito religioso se enfraqueceu<sup>25</sup> (ou se adaptou às conveniências da laicidade) ao longo da história, outro tipo parece emergir. É esse novo religioso emergente, o

---

<sup>22</sup> Parece exagerado falar em retirada da religião na esfera social, no entanto quando se trata do caso do Islã, parece realmente que a vertente laicista luta por isto.

<sup>23</sup> Eclipse, neste uso, diz respeito a um novo aparecimento do religioso no espaço público, sobretudo relacionado à religião islâmica. De qualquer maneira Gauchet acredita que este reaparecimento do religioso e não da religião no solo europeu é bem mais discreto do que a febre religiosa pentecostal que agita as metrópoles do terceiro mundo, ou os evangélicos que trabalham a *Bible Belt* nos Estados Unidos. (In: GAUCHET, 1998, p. 37).

<sup>24</sup> GAUCHET, 1998, p. 20.

<sup>25</sup> Para Marcel Gauchet, o que impulsionou a volta do tema da laicidade, em primeiro lugar, foi o choque entre o enfraquecimento contínuo do religioso que se observa na Europa, com uma nova onda social-histórica de religiões periféricas, sobretudo a efervescência do fundamentalismo. (In: GAUCHET, 1998, p. 37).

qual Marcel Gauchet<sup>26</sup> denomina de religião periférica, como, por exemplo, o Islã, que vem amedrontando a laicidade francesa e suscitando um posicionamento cada vez mais radical por parte de seus defensores<sup>27</sup>.

O Islã tomou o lugar do catolicismo no contexto histórico da laicidade francesa. Se a lei de 1905 que separava a Igreja do Estado visava em seus primórdios o catolicismo, nos dias de hoje, as leis que dela decorrem têm como alvo o Islã. Na época, o inimigo era a Igreja Católica, e hoje é o Islã.<sup>28</sup> Após um longo período de calmaria, em que os defensores da laicidade pareciam não ter mais nada a dizer, os anos 90 surgem com um intenso e promissor debate que agita a esfera intelectual francesa em torno da questão do uso do véu, o qual culmina na lei de 2004, que proíbe o uso de todo símbolo religioso ostentatório nas escolas públicas, e na lei de 2011, que proíbe o uso do véu integral nas vias públicas.

É importante distinguir dois conceitos que muitas vezes aparecem como sinônimos e que na realidade exprimem ideias significativamente diferentes: o conceito de secularização e o de laicidade. A secularização é um fenômeno social que não depende de políticas proibitivas. Ela surge quando a religião cessa de ser o centro da vida humana, mesmo se os indivíduos ainda se consideram crentes. Seu último estágio é o completo desaparecimento da religião, embora ele mesmo não seja antirreligioso ou anticlerical. Do ponto de vista etimológico, o termo *laicidade* deriva da palavra grega *laos*, que designa a unidade do povo. Olivier Roy afirma que a laicidade é uma escolha política que define o lugar da religião de maneira legal e autoritária. Ela é decretada pelo Estado, o qual organiza o espaço público, mas não necessariamente lança a religião para a esfera privada<sup>29</sup>. Henri Ruiz amplia essa ideia afirmando que, para que a laicidade seja realmente possível, é necessário a realização de três princípios indissociáveis: a liberdade de consciência advinda da emancipação pessoal, a igualdade de todos os

---

<sup>26</sup> Cf. GAUCHET, 1998, p. 37.

<sup>27</sup> Essa é provavelmente a razão pela qual a laicidade republicana vem se transformando em uma política laicista republicana. Mas se considerarmos que ante a ameaça do catolicismo a República Francesa promulgou suas leis de separação entre o Estado e a religião, mas não fez uma política ideológica contra o catolicismo, e que hoje deparamos com tal política, poderíamos chegar à conclusão de que a atual política já não é laica, mas laicista.

<sup>28</sup> ROY, 2007, p. 4.

<sup>29</sup> ROY, 2007, p. 4.

cidadãos sem distinção de origem e de sexo ou de convicção espiritual e um objetivo de interesse geral como única razão do Estado.<sup>30</sup>

Cumprir fazer ainda uma distinção entre Estado laico e Estado laicista. O Estado laico é aquele que por meio de suas leis e de suas instituições separa a Igreja do Estado e da política, com o intuito de salvaguardar a pluralidade e permitir a existência pacífica de todas as religiões. Não seria inoportuno acrescentar que todas as constituições que promoveram o princípio da laicidade deixaram claro em seu pergaminho a garantia do direito à prática religiosa. Enquanto o Estado laicista é aquele que promove uma política para retirar a religião ou apenas as minoritárias do seu espaço público, ou seja, neste segundo caso existe uma prática constante para afastar a religião do espaço público, pois é considerada como algo problemático, ou até mesmo um mal em si a ser banido.

Podemos dizer que, na prática, o mundo ocidental tornou-se secularizado, mas não podemos afirmar que todos os países do ocidente são laicos. Os EUA, que guardam em sua constituição a palavra “Deus” e reconhece o papel da religião na esfera político-pública<sup>31</sup>, constituem um típico exemplo de Estado secularizado, mas dificilmente pode ser considerado um Estado laico no sentido forte do termo. A Inglaterra tem dificuldade em ser compreendida como um Estado laico. Dificilmente pode ser vista como um Estado que expulsou a religião da esfera político-pública e frequentemente protege por meio da lei as diferentes confissões religiosas para além da simples tolerância e respeito à liberdade de consciência. Além disso, o chefe do Estado, a rainha ou o rei, é também o chefe da igreja nacional: “church of england” No

---

<sup>30</sup> RUIZ apud PARDINA. *Féminisme et Laïcité*. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-chimeres-2007-3-page-137.htm>. Consulta realizada em 21 de abril de 2015.

<sup>31</sup> O termo “esfera pública” será recorrente no texto algumas vezes ele se refere ao conceito abrangente habermasiano, longamente formulado em “Mudança estrutural da esfera Pública” (2003), e outras vezes designará o espaço político amplo. Nesta frase, ele diz respeito ao contexto da opinião pública, isto é, aquela que teria a função de controlar, criticar e supervisionar o exercício do poder público. Em todos os casos, quando o conceito de esfera pública é utilizado para afirmar a separação da Igreja e do Estado, ele deve ser entendido como esfera pública parlamentar. No entanto, no caso da França, a religião e a sua prática, além de terem sido expulsas desta, foram também banidas do espaço público, entendido como os locais da administração e órgãos públicos, e até mesmo vias públicas, no que se refere à proibição do uso da burca.

Brasil, apesar de a separação legal entre a Igreja e o Estado ter sido oficializada desde o início da República, em 1890<sup>32</sup>, ela sempre teve dificuldades de ser colocada em prática. Muitos de nossos representantes de Estado encontraram um modo de imiscuir a religião católica nas instituições do Estado. Getúlio Vargas instituiu os feriados públicos religiosos, Marechal Castelo Branco proclamou Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil, José Sarney incluiu a frase “Deus seja louvado” nas cédulas monetárias brasileiras, que por sua vez foi mantida por Fernando Henrique Cardoso. E ainda nossa Constituição, embora proíba em seu artigo 19 a relação entre o Estado e a Igreja<sup>33</sup>, ostenta em seu preâmbulo: “promulgamos, sob a proteção de Deus”. Sem contar os atuais inúmeros discursos e pronunciamentos políticos em nome de Deus, além da gritante e frequente inserção de partidos declaradamente religiosos nas duas câmaras do legislativo.<sup>34</sup>

A França, contudo, quer ser o típico exemplo de Estado laico forte. Apesar de algumas derrapagens pontuais, como no caso do *corcordat* da Alsace-Moselle<sup>35</sup>, ela expulsou a religião da esfera público-política e em alguns casos dos locais públicos, defendendo, para o bem ou para o mal, a sua república laica<sup>36</sup>. No entanto, se utilizarmos como critério a definição de Henri Ruiz, até a França derrapa em sua configuração laica.

O pensamento laico francês, em geral, entende que o Estado democrático é potencialmente uma força benevolente, emancipatória e que algumas das principais fontes de opressão dos indivíduos estão enraizadas na família e nas instituições religiosas. Neste sentido, é dever do estado libertar seus cidadãos de tais opressões por meio de um tipo de educação que promova a autonomia individual e a autodeterminação

---

<sup>32</sup> Disponível em: [www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872011000100003](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872011000100003). Consulta realizada em: 5 maio 2016.

<sup>33</sup> Art. 19: É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I – estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público. (Grifo meu.)

<sup>34</sup> Disponível em: <http://www.laicidade.org/wp-content/uploads/2007/01/revista-autor-2005-12.pdf>. Consulta realizada em: 5 maio 2016.

<sup>35</sup> Essa concordata reconhece e organiza os cultos católicos, luteranos, reformistas e israelitas e permite ao Estado remunerar os ministros desses cultos. Nesse sentido, tal concordata é admitida pela República Francesa como uma exceção à separação entre a Igreja e o Estado.

<sup>36</sup> Laica sob o seu ponto de vista, e laicista sob o nosso.

racional. Tais valores são uma conquista da modernidade liberal. No entanto, segundo Cécile Laborde, podem-se constatar dois tipos de pensamento laico; um do tipo enraizado na filosofia progressista e modernista da história, endossado pela esquerda secular humanista do século XIX e início do século XX, com a sua concepção de progresso como libertação da tradição e dos sistemas obscurantistas. Este pensamento parece ter permanecido imune às profundas reconsiderações dos princípios metafísicos e epistemológicos da filosofia iluminista, diante de todo um contexto pós-colonial e diante da presença irremediável de sociedades cada vez mais pluralistas. E outro tipo, que parece ser o dominante, aquele que traz consigo o princípio liberal da neutralidade.<sup>37</sup> Este tipo de pensamento defende um Estado laico, mas não é necessariamente laicista, isto é, não traz consigo uma ideologia ou uma ação contínua de luta para retirar a religião da esfera pública. O Estado laico é o fato consumado da separação entre a religião e o Estado, que é o resultado ou não do laicismo.

Este último pensamento tanto está presente no liberalismo igualitário<sup>38</sup> quanto no republicanismo. Para ambas as correntes, os princípios mais importantes do liberalismo são a separação entre o público e o privado, a tolerância religiosa, a igualdade perante a lei, e o confinamento da religião na esfera privada, isto é, a separação entre o político e o religioso. Portanto, o liberalismo quer garantir uma esfera pública neutral afim de que os indivíduos possam compartilhar igual status de cidadão como membros na comunidade política, transcendendo deste modo todas as suas obrigações e crenças particulares. Em termos gerais, um estado é neutro quando se abstém de apelar para valores morais polêmicos e em lugar disso apela para princípios que todos os cidadãos possam endossar.<sup>39</sup>

O princípio da laicidade francesa contém esta versão da ideia liberal de igualdade como neutralidade do Estado. Contudo, possui uma concepção muito mais expansiva de esfera pública. A escola é um bom exemplo desse tipo de expansão. Para o republicanismo laico, a escola é uma esfera pública e seus alunos são cidadãos potenciais dos quais deve ser exigido o exercício restrito das expressões de suas crenças. Nesse sentido, a proibição do uso do véu nas escolas ajuda a proteger a neutralidade da esfera pública. Enquanto o liberalismo secular tenta

---

<sup>37</sup> LABORDE, 2008, p. 99.

<sup>38</sup> Sobre o liberalismo igualitário, uma boa fonte é o livro de Brian Barry, *Culture & Equality*. Harvard University Press: 2002.

<sup>39</sup> LABORDE, 2008, p. 31.

pesar os princípios, por vezes conflitantes, da liberdade religiosa, da igualdade entre os cidadãos e da neutralidade do Estado, a laicidade republicana à francesa tende a ser muito mais rígida na aplicação do princípio da igualdade.

Enquanto o liberalismo contém os princípios de liberdade religiosa, igual respeito e neutralidade do Estado, a laicidade francesa engloba três principais ideais republicanos: a igualdade, a liberdade e a fraternidade, em que a igualdade deve ser entendida como a neutralidade religiosa da esfera pública, a liberdade, como autonomia individual e emancipação da opressão religiosa e a fraternidade como lealdade cívica para com a comunidade de cidadãos.<sup>40</sup> Se por vezes os princípios de ambas as correntes se identificam, é de ressaltar que a laicidade francesa tem uma preocupação muito maior em garantir certa hegemonia da figura do cidadão, na medida em que as diferenças em termos de religião ou de cultura devem ficar confinadas no âmbito da esfera privada. O que é levado em conta é o indivíduo enquanto cidadão, e não o indivíduo enquanto cristão, muçulmano ou judeu. Além disso, a neutralidade do liberalismo fomenta a capacidade de autonomia formal, mas sem especificar de que maneira a autonomia deve ser usada para o bem, enquanto os laicistas não irão abster-se de identificar e promover formas de vida autônoma boa, e são mais desconfiados da compatibilidade das crenças religiosas com a plena autonomia. Por último, a fraternidade exige uma lealdade para com a comunidade dos cidadãos, que o liberalismo igualitário não leva em consideração na promoção do bem-estar dos indivíduos.

É em busca da realização desses três ideais que a República Francesa promulgou suas duas últimas leis em relação à proibição do uso do véu nas escolas públicas e pelos funcionários públicos em seus locais de trabalho (lei de 2004), e a lei que proíbe o uso do nicabe e da burca, dito véu integral, no espaço público, isto é, nas ruas, transportes e serviços públicos (2010).

O uso do véu é, no entanto, autorizado nas universidades, apesar de uma nova polémica ter sido lançada no início de 2015 pela secretária dos direitos humanos das mulheres, Pascale Boistard, que se diz contra o uso do véu, igualmente, nas universidades. Os prós e contras à proibição do véu se dividem entre um partido de oposição ao governo (UMP), que se diz a favor da proibição nas universidades, e os socialistas, que parecem mais preocupados com uma nova interdição. A ministra da

---

<sup>40</sup> LABORDE, 2008, p. 7.

educação universitária, Najat Vallaud-Belkacem afirmou que o uso do véu jamais trouxe um problema que pudesse realmente justificar a sua proibição. No entanto, o primeiro ministro, Manuel Valls, que no passado se tinha mostrado reticente à ideia da proibição do véu nas universidades, declarou recentemente que o seu uso deveria ser interdito nas universidades francesas, haja vista que a maioria dos franceses defende que o Islã é incompatível com os valores da República Francesa.<sup>41</sup> Uma pesquisa realizada pelo instituto Ifop mostrou que 78% dos franceses são contra o uso do véu nas universidades.<sup>42</sup> Tanto para os que tomam cuidado com uma nova lei contra os muçulmanos, quanto para os que proclamam alto e bom som que a república laica deve ser defendida a todo custo, a luta pela expulsão da religião continua.

### ***1.3 A proibição do uso do véu pelas meninas muçulmanas nas escolas públicas***

Ao longo dos anos 80 e 90 surgiu um debate bastante conflitante e por vezes confuso sobre qual educação promoveria os valores e os ideais republicanos de liberdade e igualdade. A corrente representada pelos pedagogos defendia uma educação centrada na criança, que deveria levar em conta o seu contexto social e a sua cultura particular. A outra, representada pelos republicanos, defendia que todas as crianças,

---

<sup>41</sup> No entanto, a ministra para a educação universitária, Najat Vallaud-Belkacem afirmou que “não existe a necessidade de uma lei que disponha sobre o uso do véu nas universidades. As estudantes são adultas, e como tal elas têm todo o direito de usar o véu. O uso do véu não é proibido na sociedade francesa” Thierry Mandon, a ministra da educação, disse que os estudantes nas universidades são adultos e tem todo o direito de utilizar o véu. Ela acrescentou: nossas universidades possuem muito estudantes estrangeiros. Vamos banir o acesso a estes alunos por causa de suas culturas e um certo tipo de vestimenta? Disponível em: <http://www.theguardian.com/world/2016/apr/13/french-pm-ban-islamic-headscarves-universities-manuel-valls>. Consulta realizada em: 5 maio 2016.

<sup>42</sup> Disponível em: <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2013/08/08/01016-20130808ARTFIG00457-une-majorite-de-francais-contre-le-voile-islamique-a-l-universite.php>. Acesso em: 20 abr. 2015.

independentemente de sua família e circunstâncias sociais, deveriam seguir uma instrução humanista clássica, centrada no domínio das competências universais e dos conteúdos de saber, os quais são em si libertadores e igualitários. Assim, para os republicanos o conhecimento é a aquisição do processo de aprendizagem, que deve promover uma capacidade de abstrair-se dos laços dos hábitos sociais, dos preconceitos irrefletidos e das ideologias opressivas. Além disso, as autoridades sociais, como as famílias, igrejas ou comunidades culturais, perpetuam a dominação dos sistemas heterônomos do pensamento. É no seio da escola que os alunos devem, por um lado, aprender a não ter que suportar as sujeições espirituais, e, por outro, refletir sobre sua condição religiosa e ideológica. O historiador republicano Claude Nicolet chama de laicidade a capacidade interior de autoemancipação fomentada pela educação do Estado para a autonomia.<sup>43</sup> Segundo os laicistas, essa capacidade racional é negada pelo uso de tais símbolos de subserviência, como o véu das meninas muçulmanas.

Segundo Cécile Laborde, o uso do véu pelas meninas muçulmanas nas escolas públicas francesas levantou três questões no debate filosófico e intelectual francês, que estão diretamente ligadas aos três ideais republicanos da laicidade:

1. A primeira é a questão da liberdade (e da autonomia): emancipar as meninas da cultura ou religião incutidas por suas famílias é um objetivo legítimo da educação republicana?
2. A segunda é a questão da igualdade (e da neutralidade do Estado): em que sentido a separação entre a esfera pública e a religião garante o igual respeito de todos os cidadãos, crentes e não crentes?
3. A terceira é a questão da fraternidade (e a solidariedade entre cidadãos): a expressão pública das diferenças identitárias compromete a identidade e a solidariedade nacional?<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Apud LABORDE, 2008, p. 110.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 9.

Se as respostas a essas questões forem afirmativas segundo a tese do republicanismo laico, então um símbolo de opressão sexista negaria a liberdade e a autonomia das meninas vestidas com o véu, assim como um sinal religioso ostentatório violaria a neutralidade da esfera pública e ainda violaria a garantia de igualdade entre todos os cidadãos. E, por último, uma demanda de reconhecimento da diferença cultural comprometeria a identidade nacional e a solidariedade trans-ética. Essas três questões são importantes na discussão sobre a liberdade e a autonomia das meninas e mulheres muçulmanas, sobretudo no que diz respeito ao problema da proibição do uso do véu.

A corrente laicista republicana, a partir da premissa segundo a qual o Estado deve promover formas de vida dignas, e que uma dessas formas é a do tipo que apresenta um alto grau de autonomia para o indivíduo, conclui que o véu usado pelas meninas muçulmanas é um símbolo de opressão religiosa e feminina, que infringe gravemente a autonomia de sua portadora. Nas escolas estaduais, as meninas muçulmanas devem ter uma educação integral na autonomia racional, a fim de que elas possam garantir a emancipação dos papéis de gênero restritivos inculcados pela família, comunidade ou líderes religiosos. Dessa maneira, os laicistas expressam uma grande preocupação sobre o conteúdo das normas sociais com o qual os indivíduos, especialmente as meninas, têm sido socializadas.<sup>45</sup>

Segundo Cécile Laborde, o Estado laicista adota uma posição perfeccionista, na medida em que não se abstém de emitir juízos morais sobre o conteúdo das concepções individuais do bem, mas é cauteloso em ser paternalista no que diz respeito à coerção, que entraria em conflito tanto com a liberdade de consciência quanto com a liberdade de pensamento. Por isso, a proibição do uso do véu é dirigida apenas às crianças em idade de formação e no âmbito escolar. O objetivo é que por meio de uma educação republicana essas meninas possam ser libertadas dos grilhões religiosos da família e da comunidade, assim como possam tornar-se sujeitos autônomos capazes de seguir suas próprias escolhas e vontades individuais. O Estado abstém-se de interferir na vida adulta por meio da coerção que forçaria as jovens a se comportarem de forma autônoma. Como aponta Cecile Laborde, no espírito do liberalismo perfeccionista de John Stuart Mill, os laicistas franceses punem as doutrinas religiosas que violam a dignidade humana e a autonomia, e recomendam que os indivíduos que as seguem sejam

---

<sup>45</sup> Cf. LABORDE, 2008, p. 102.

guiados com um fundamento focado na educação, ao invés de forçar ou coagir a se comportarem de forma autônoma.<sup>46</sup> No entanto, o que a autora não havia previsto, na época em que escreveu seu livro (2008), é uma nova e crescente intervenção do Estado na direção paternalista. A lei de 2011, embora tenha inserido em seu bojo a proibição de todo objeto ou vestimenta que cubra o rosto, teve como objetivo principal a proibição do uso da burca e do nicabe. A volta ao debate em torno da proibição do uso do véu nas universidades é igualmente sinal de um paternalismo que paira no ar.

Portanto, parece que os defensores do laicismo possuem dois grandes centros de interesse: um que diz respeito à preocupação com a opressão religiosa, e o outro que diz respeito à proteção da opressão do sexo feminino. Ora, se o Estado republicano laicista também está preocupado com a questão da opressão feminina pelo uso véu, que aos seus olhos é um símbolo de subserviência, então ele deveria proibir também seu uso pelas mulheres adultas. É justamente essa ideia que surge no atual debate laicista e surgiu na própria lei de 2011. No entanto, a questão traz alguns problemas para os próprios fundamentos do republicanismo. Segundo um dos seus princípios basilares, isto é, o respeito à liberdade de consciência e expressão, o Estado pode criticar a ordem patriarcal opressora, mas não pode impedir coercitivamente que as mulheres muçulmanas usem o véu. Um compromisso com o valor da autonomia individual pode justificar uma ação paternalista no caso das crianças, mas a proibição em relação às mulheres adultas pode ser considerada a ruína dos princípios republicanos de liberdade e neutralidade do Estado. Com base nos próprios ideais republicanos, a lei de 2011, a qual proíbe o uso do nicabe e da burca por mulheres adultas em todo e qualquer espaço público, pode ser entendida como o caminho para uma república tendenciosamente paternalista e desrespeitosa de seu princípio basilar da liberdade em seu sentido mais amplo.

#### ***1.4 O véu muçulmano como símbolo da mulher subserviente***

A afinidade natural entre o movimento feminista francês e a laicidade foi baseada na denúncia da manipulação histórica da religião

---

<sup>46</sup> Cf. LABORDE, 2008, p. 107.

pelo poder patriarcal. Todas as religiões monoteístas historicamente contribuíram para consolidar a dominação das mulheres. Fundamentalmente, a aparência física que as mulheres fiéis devem exibir como símbolos representa sua lealdade a Deus e aos seus maridos. Para uma tradição feminista, que na década de 1970 tinha lutado pelos direitos das mulheres sobre os seus próprios corpos, o hijab também aumenta o espectro de regressão ao passado em que havia imposições constrangedoras sobre as mulheres, como, por exemplo, o espartilho vitoriano do século XIX ou a proibição no século XX do uso de calças, vestimenta considerada masculina.<sup>47</sup> Nesse sentido, o uso do véu para muitas feministas deve ser visto como uma alienação antiga.

O pensamento feminista e a laicidade são ambos frutos de um pensamento moderno. Um pensamento que faz da razão o instrumento exclusivo do saber, e de seus argumentos a única garantia da verdade. Por isso, o feminismo torna irracional a diferença entre sexos. O âmbito da laicidade é o que torna possível a realização plena da igualdade de gênero e a liberdade feminina. Sem laicidade não existe igualdade entre homem e mulher, tampouco uma autêntica liberdade feminina. Do ponto de vista lógico, a laicidade é pensada como uma classe mais ampla que engloba o feminismo, e conseqüentemente um Estado pode se definir como laico (no caso da República Francesa) sem, no entanto, ser considerado um estado feminista. Nesse sentido, pode haver laicidade sem feminismo, mas nunca feminismo sem laicidade.<sup>48</sup>

A modernidade secular, as lutas e conquistas das mulheres por direitos iguais, remexeram os ânimos de comunidades dominadas pelos homens. Tais comunidades geralmente se apegam a textos religiosos fazendo uma interpretação rígida que favoreça seus ideais machistas. É assim que o fundamentalismo religioso muitas vezes toma a forma de um movimento patriarcal e, para negar a modernidade secular, se pauta principalmente no controle dos corpos e movimentos. Com base em certa interpretação da escritura sagrada, há uma rejeição de tudo o que está relacionado à emancipação das mulheres: liberdade sexual, contracepção ou aborto, trabalho feminino, que é visto como causa de desintegração das famílias, e no caso do Islã o controle inclusive do vestuário das mulheres. O véu é utilizado como um poderoso marcador

---

<sup>47</sup> Cf. LABORDE, 2008, p. 112.

<sup>48</sup> Cf. LÓPES, Pardina Teresa, « Féminisme et laïcité », *Chimères* 3/2007(n°65),p. 137-151.

Disponível em: [www.cairn.info/revue-chimeres-2007-3-page-137.htm](http://www.cairn.info/revue-chimeres-2007-3-page-137.htm).  
DOI : [10.3917/chime.065.0137](https://doi.org/10.3917/chime.065.0137). Acesso em: 21 de abr. de 2015.

de separações vitais: entre o sagrado e o profano, a intimidade e a visibilidade, os homens e as mulheres, maridos e outros homens. Além disso, o uso do véu expressa o desejo de conter o impacto desestabilizador da entrada das mulheres em espaços públicos tradicionalmente masculinos, como as universidades e o trabalho remunerado.<sup>49</sup> A feminista Fátima Mernissi diz:

O véu é um símbolo que revela uma fantasia coletiva da comunidade muçulmana: fazer com que as mulheres desapareçam, eliminá-las da vida comunal, relegá-las a um terreno facilmente controlável, a casa, para impedi-las de movimentos, e para destacar a sua posição ilegal em território masculino, por meio de uma máscara.<sup>50</sup>

Segundo a lei islâmica, toda mulher deve permanecer sob a autoridade de seu pai até que ela se case. Após o casamento, ela deve submeter-se à autoridade de seu marido. Se o marido morre, ela se tornará a pupila de seu filho ou de seu neto. Isto é, pelos ditames da *charia*, uma mulher jamais amadurece, e jamais ganha sua autonomia. Darabi, uma defensora dos direitos das mulheres, autora do livro *Rage against the veil*, afirma que esse tipo de lei que pretende proteger a mulher não pode ser considerado um sinal de respeito pelas mulheres, mas um insulto à feminilidade e à condição da mulher enquanto ser autônomo e igual.<sup>51</sup>

Segundo Jamil Sidqi Al-Zahawi<sup>52</sup>, poeta e homem político iraniano, são inúmeros os males causados pelo uso do véu pela mulher muçulmana. Ele é a causa do isolamento da mulher muçulmana em relação à sociedade, pois dificulta a sociabilidade na medida em que há um afastamento natural tanto por parte das suas portadoras quanto por parte dos outros indivíduos, que a veem como um ser de difícil acesso. Além disso, a mulher se torna invisível para o seu próprio marido, que é incapaz de enxergá-la para além do véu, símbolo de submissão, castidade e modéstia. O véu, afirma o poeta, é contrário à natureza, pois

---

<sup>49</sup> Cf. LABORDE, 2008, p. 114.

<sup>50</sup> *Apud* LABORDE, p. 114.

<sup>51</sup> DARABI, *Sous influence*, In: Philosophie Hors-série, p. 77.

<sup>52</sup> O texto de AL-ZAHAWI refere-se à “Lettre sur la question du voile” de 1910.

enfraquece a visão, um dos mais úteis sentidos que guia o indivíduo através da sua longa viagem que é a vida.<sup>53</sup>

Esta interpretação sobre o fundamentalismo como um movimento religioso patriarcal e esta visão sobre o uso do véu pelas mulheres muçulmanas são seguidas pela corrente laicista francesa. Para os laicistas, o véu é um símbolo que não deve ser visto isoladamente, mas ligado a tendências deploráveis de práticas opressivas, como a poligamia, o repúdio e os casamentos forçados. O véu, para muitas mulheres muçulmanas e para a corrente laicista, é considerado mais do que uma peça de roupa e se refere, sobretudo, a uma restrição da liberdade individual e da igualdade de gênero. Para os laicistas, mesmo quando as meninas e mulheres muçulmanas dizem que não faz diferença o uso do véu em suas vidas, ou que o usam de maneira deliberada, ainda assim suas escolhas não são livres. Não existe uma escolha aberta para as mulheres muçulmanas. O véu é tido como um símbolo de respeito e castidade e é somente por meio do seu uso que as jovens muçulmanas podem sentir-se respeitadas pelos seus pares de sexo masculino. Se elas escolherem usar roupas ocidentais, serão submetidas ao risco de abuso e assédio por parte da sua comunidade masculina. Portanto, para evitar tal desrespeito e manter sua dignidade e autoestima, elas preferem usar o véu e se convencerem que sua escolha é livre. Como Finkielkraut afirma, “aquelas que o fazem para se protegerem de misoginia e machismo não podem ser ditas livres”<sup>54</sup>

No entanto, essas interpretações negativas sobre o uso do véu não são tão unânimes entre as feministas muçulmanas e para certa corrente de esquerda, na Europa, nos EUA, no Canadá e em vários outros países.<sup>55</sup> Existe toda uma corrente feminista que interpreta o *hijab*

---

<sup>53</sup> Cf. AL-ZAHAWI, 2015, p. 79.

<sup>54</sup> FINKIELKRAUT, *Le foulard et l'espace sacré de l'école*. Disponível em: <http://lmsi.net/Annexe-le-texte-d-Alain>. Acesso em 20 de abr. 2015.

<sup>55</sup> Segundo Nilüfer Göle, “Se as mulheres cobertas nos lembram do limite da sexualidade e da não disponibilidade das mulheres muçulmanas no espaço público, as mulheres descobertas interpretam a emancipação como a livre exposição do desejo e do corpo no espaço público. Quando ele não é imposto às mulheres através do poder estatal ou pela pressão da comunidade, e quando ele exprime a trajetória pessoal das mulheres e sua piedade que as caracterizam, o véu islâmico representa uma crítica da interpretação secular da emancipação da mulher. O feminismo islâmico desestabiliza a divisão entre o religioso e o secular, na medida em que as mulheres muçulmanas são ao mesmo tempo devotas e públicas, e assim ofuscam as distinções entre a religião e a supressão do g negro” (GÖLE, 2015, p. 68).

islâmico de maneira positiva, não somente como um símbolo subversivo aos ditames das regras ocidentais, mas também como uma oportunidade de liberação das suas portadoras.

A socióloga franco-turca, Nilüfer Göle, analisa o significado do uso do véu como uma forma de emancipação das mulheres muçulmanas. Para a socióloga, se no passado o uso do véu representava unicamente o símbolo da mulher submissa e religiosa, hoje em muitos países ele representa a libertação das mulheres em relação aos preceitos masculinos islâmicos e a ruptura com a autodefinição das mulheres seculares. Elas querem ter acesso à educação secular sem ser obrigadas a seguir a mesma trajetória da mulher secular, em todos os casos no que diz respeito aos ditames da moda. O véu não as impede de se liberar do espectro masculino, mas ao contrário as empodera intelectual, social e politicamente.<sup>56</sup>

### ***1.5 Os problemas decorrentes da proibição do uso véu***

Uma vertente intelectual e política de esquerda, na França, mas também nos EUA e nos outros países da Europa, são extremamente críticos quanto à proibição do uso do véu e seu objetivo emancipador. No subcapítulo que segue veremos algumas dessas críticas.

A primeira crítica que os laicistas sofreram na defesa da interdição do uso do véu diz respeito à sua cegueira em relação aos resultados práticos de tal proibição. Os críticos afirmam que os laicistas encontram-se em uma contradição quando defendem a proibição do uso do véu nas escolas sob a justificativa de que isso ajudaria a emancipação das meninas muçulmanas. Eles esquecem que, em muitos casos, as meninas de famílias muçulmanas foram impedidas de frequentar a escola, seja pela família, seja pela própria escola republicana que as expulsou. Em 2004, após a promulgação da lei que proibiu o uso do véu, entre os 639 casos registrados pelo governo, 143 meninas abandonaram as escolas, dentre as quais 47 haviam sido expulsas por insistirem no uso do véu. Para os defensores do republicanismo laico, o número é inexpressivo, mas para os críticos, ao contrário, ele prova que a proibição e a consequente exclusão da escola contradizem o objetivo

---

<sup>56</sup> Cf. GÖLE, 2015, p. 92.

declarado de emancipação.<sup>57</sup> Os intelectuais da esquerda, em um manifesto publicado no jornal *Libération* afirmaram que “é por saudar as meninas dentro da escola que podemos ajudar a emancipá-las, dando-lhes as ferramentas da autonomia”. O sociólogo Jean Baubérot, especialista da laicidade, afirma que a focalização da proibição do uso do véu e da burca nasce de uma má compreensão da laicidade. A laicidade é uma questão de comportamento, não de vestimenta. Para o autor, “se neutralizamos desta forma o espaço público, terminaremos apenas como única expressão tolerada; a publicidade comercial. Não será o espírito da laicidade que triunfará, mas o ultracapitalismo”<sup>58</sup> É verdade que a laicidade não deveria estar relacionada com a questão da vestimenta, e sim com o comportamento. No entanto, é difícil imaginar que a mulher muçulmana que usa a burca tem a mesma liberdade de escolha que a mulher europeia que usa qualquer outra roupa comercial. Ademais, a mulher muçulmana não tem a liberdade de escolher não usar o véu ou a burca, enquanto a mulher ocidental tem a liberdade de seguir os ditames da moda ou não.

Outra crítica diz respeito à desconfiança quanto ao papel das escolas e o da educação. Para os críticos, a confiança que os laicistas possuem em relação ao poder libertador do conhecimento pode ser desmentida pela própria sociologia francesa da educação. Mesmo durante o auge da Terceira República, as promessas de emancipação dos grupos sociais desfavorecidos fracassaram completamente. Ademais, a aparente democratização do sistema de ensino do século XX foi denunciada por críticos como Pierre Bourdieu, que entendeu que as habilidades aparentemente neutras e universais relacionadas à autonomia acabaram por formar parte do *habitus* culturalmente adquirido da burguesia educada. As escolas contribuíram para a reprodução da dominação social mais do que a emancipação de estruturas de dominação.<sup>59</sup>

Os críticos afirmam, igualmente, que os laicistas se concentram essencialmente na defesa de proibição de símbolos visíveis de opressão, enquanto na realidade a violência e a opressão mais nefasta às mulheres residem numa prática generalizada de opressão de gênero que vai além do problema das mulheres muçulmanas e seu porte do véu. As práticas

---

<sup>57</sup> *Dix ans après l'interdiction du voile à l'école, le débat continue*. Disponível em: [http://www.lavie.fr/actualite/france/dix-ans-apres-l-interdiction-du-voile-a-l-ecole-le-debat-continue-18-03-2014-51053\\_4.php](http://www.lavie.fr/actualite/france/dix-ans-apres-l-interdiction-du-voile-a-l-ecole-le-debat-continue-18-03-2014-51053_4.php). Acesso em 20 abr. 2015.

<sup>58</sup> *Idem*

<sup>59</sup> Cf. BOURDIEU, 1990.

de dominação de gênero, como a opressão doméstica, a desigualdade salarial, o difícil equilíbrio trabalho/família não provocaram tanto clamor público como o véu muçulmano. A opressão generalizada de gênero encontra-se lastrada e perpetuada na sociedade ocidental. Focalizar a questão em grupos minoritários somente desvirtua o verdadeiro problema a ser combatido. Não se trata de esquecer as dificuldades e os reveses vividos por grupos minoritários, como os das muçulmanas, mas apontar a ferida que nunca foi curada.

A Federação das Mulheres do Quebec (FFQ) tem denunciado constantemente uma negligência da parte do Estado em lidar com a questão do fundamentalismo religioso que cada vez mais se tem imiscuído na política canadense com um custo considerável aos direitos e liberdades das mulheres, dos imigrantes e das pessoas LGBTQs. No entanto, o governo, em lugar de propor um debate aberto de como assegurar a independência e a neutralidade do Estado face às religiões, se concentra essencialmente na questão do Islã e do uso do véu.<sup>60</sup>

Os lenços são vistos como uma negação da liberdade das mulheres de controlar sua própria sexualidade. No entanto, a sexualidade e a aparência corporal feminina na França e na maioria dos países ocidentais capitalistas são enquadradas por normas universais de beleza guiadas por um mercado da moda que muitas vezes deixa a dúvida sobre a liberdade daquelas que o seguem.<sup>61</sup> Segundo a concepção da corrente feminista radical na França, a controvérsia sobre o uso do véu deve ser colocada no contexto da elevada sexualização dos corpos das mulheres na sociedade francesa, ligada nestes últimos anos à mudança radical da moda feminina, que passa a simbolizar a disponibilidade sexual. Nesse sentido os críticos acusam os laicistas de estarem menos preocupados com a autonomia da mulher e mais com a afirmação de normas dominantes da feminilidade. Portanto, para as feministas, o direito ao próprio corpo deve ser defendido não somente contra as práticas de culturas minoritárias, como o uso do véu, mas também contra normas sexistas que impõem certa aparência feminina na sociedade francesa, desde a imposição do peso ideal à roupa que agrada o sexo oposto. Nesse sentido, as defensoras do porte do *hijab* afirmam que o uso do véu poderia ser compreendido como uma resistência ao imperialismo ocidental. Muitas jovens muçulmanas utilizam deliberadamente o véu quando saem nas ruas ou pegam o transporte

---

<sup>60</sup> Laïcité, égalité, féminisme: retour sur un débat qui interpelle le mouvement féministe. Disponível em: [www.ffq.qc.ca](http://www.ffq.qc.ca). Acesso em 21 abr. 2015.

<sup>61</sup> Cf. LABORDE, 2008, p. 132.

público, para provocar certo olhar que é comum, especialmente advindo da parte de outras mulheres. O que elas esperam com o uso do véu é despertar nas mulheres uma reflexão sobre suas próprias vestimentas e da dimensão sexista e extremamente normativa na moda feminina ocidental. Obviamente, este tipo de mensagem é válido apenas em sociedades que defendem o direito das mulheres e promovem a igualdade de todos os cidadãos.<sup>62</sup> Para os críticos, portanto, os laicistas se concentram apenas nas práticas de grupos minoritários, enquanto o problema relacionado às práticas sexistas é bem mais profundo e carrega consigo toda uma sociedade.

As feministas podem até ter razão em apontar os problemas relacionados à opressão da vestimenta e à sua dimensão sexista, que perdura em nossa sociedade e que em nada tem a ver com o uso do véu. No entanto, essa crítica aos laicistas não parece ser legítima na medida em que evoca outro problema, mas não fornece um fundamento sólido contra os argumentos dos laicistas em relação à violência contra a mulher muçulmana que se nega a usar o véu. Claramente a opressão vivida pelas mulheres no mundo ultrapassa o âmbito de grupos minoritários, no entanto, os laicistas têm razão em sublinhar o sofrimento e a opressão das muçulmanas que se encontram sob o domínio de um paternalismo que inferioriza a mulher.

Além disso, os laicistas são acusados de promover inconscientemente uma política social de missão colonialista civilizatória.<sup>63</sup> Para os colonialistas ocidentais, o véu simboliza a opressão das mulheres e o atraso das sociedades orientais. Há toda uma literatura do século XIX que construiu uma imagem do homem árabe como um homem incivilizado cuja masculinidade se testemunhava inclusive com os maus tratos às mulheres. Nessa linha de pensamento, os colonizadores colocam o desvelamento e a educação feminina em um mesmo pacote civilizador, fazendo do corpo feminino uma metáfora para a ocupação pós-colonial. As palavras de Gayatri Spivak, “homens brancos salvando as mulheres pardas dos homens marrons”,<sup>64</sup> embora utilizadas para descrever a relação da Inglaterra no seu processo de colonização da Índia, revelam a mentalidade do colonizador.

Os críticos têm argumentado que o desvelamento do véu, longe de libertar as mulheres, constitui mais uma prática opressiva de inscrição corporal. A tentativa de libertar as mulheres removendo seus

---

<sup>62</sup> AHMED, 2015, p. 75.

<sup>63</sup> *Ibidem.*

<sup>64</sup> SPIVAK, 1994, p. 93.

vêus reinscreve os corpos das mulheres como símbolo de culturas, em vez de agentes individuais.

## ***1.6 Avaliação dos argumentos dos laicistas***

Segundo a leitura aqui trazida, parece claro que são duas as preocupações dos laicistas: uma que diz respeito à separação da igreja e do Estado, cuja consequência é a tolerância religiosa desde que esta não adentre nas esferas institucionais da república; e a outra que diz respeito ao papel emancipador da escola republicana. Para os laicistas o Estado republicano tem como papel liberar seus cidadãos das presas de qualquer tradição religiosa que impeça o livre desenvolvimento da autonomia e da autodeterminação racional. Nesse sentido, os laicistas adotam tanto uma posição pragmática quanto normativa. Por um lado, são pragmáticos porque interpretam o uso do véu como um símbolo que impede a emancipação das meninas muçulmanas, as quais permanecem presas à família e ao grupo comunitário em que se encontram inseridas. Por outro lado, são normativos, porque fazem um julgamento do que seriam as formas de vida boa e o tipo de educação capaz de trazer autonomia e esclarecimento.

A meu ver, o problema relativo à proibição do uso véu na escola diz respeito, em primeiro lugar, a certa cegueira por parte dos laicistas em relação a atual crise do sistema educacional da República Francesa face à banalização da agressão e da violência no âmbito da escola, tanto por parte dos alunos em relação aos professores quanto entre os estudantes entre si. A escola pública, sobretudo a situada na periferia, enfrenta um problema tão grave com a violência dentro de seu pátio e de sua sala de aula - ligada à inserção dos estudantes filhos de imigrantes e o seu mal-estar diante de um país que é o seu, mas que tem dificuldade em reconhecê-los como cidadãos iguais<sup>65</sup> - que mal consegue passar o seu conteúdo curricular, quanto mais sua proposta de ensino emancipatório e de aprendizado autocrítico.

Um mal-estar que pode ser inserido no contexto da luta infrutífera realizada pela segunda geração, a partir de 1970. Segundo Parekh, a partir dos anos 1970, a segunda geração, aquela que cresceu na

---

<sup>65</sup> *Vide* os pronunciamentos do ex-presidente Nicolas Sarkozy, que mencionou o Islã como uma religião importada e seus fiéis como estrangeiros que era preciso acolher. (In: FREGOSI, prefácio de 2011, p. III).

sociedade europeia, passa a não se ver mais a partir da nacionalidade do país de seus pais, mas através da religião muçulmana. Assim, os indivíduos dessa geração já não se definem como argelinos, paquistaneses, marroquinos, mas, sobretudo, como muçulmanos. Na medida em que a religião é o que define suas identidades, o cidadão de confissão muçulmana passa a exigir um reconhecimento de sua religião e de sua identidade como nunca havia acontecido nas gerações anteriores. A terceira geração segue essa mesma trajetória. É neste contexto que países como a França começam a exigir uma maior assimilação de seus cidadãos muçulmanos e exigir que seus cultos e símbolos religiosos permaneçam no âmbito da instituição religiosa ou na vida privada.<sup>66</sup>

A questão de saber se o *status* de muçulmano pode ou não ser considerado um componente da sua identidade depende do conceito de identidade adotado. Se considerarmos que a identidade baseia-se, segundo uma concepção habermasiana<sup>67</sup>, nos princípios constitucionais ancorados na cultura política e não sobre as orientações éticas fundamentais da forma cultural de vida predominante naquele país, o *status* de muçulmano não deve revelar a identidade do cidadão muçulmano. Mas, se entendermos, como apontam os defensores do multiculturalismo, Tariq Modood (2013) ou Parekh (2008), que o *status* de muçulmano revela-se o componente formador da identidade do cidadão europeu muçulmano, uma vez que ele passa a se definir efetivamente não mais através da nacionalidade ou cultura do país de seus pais, mas através da religião, então esta passa a ser o que define a identidade do cidadão muçulmano. Estas questões serão tratadas no capítulo sobre o multiculturalismo.

É verdade que idealmente a escola deve desenvolver um papel de emancipadora e transmissora de um conhecimento crítico e autocrítico, no entanto, a proibição do uso do véu só faria sentido se efetivamente a escola estivesse em condições nos dias de hoje de realizar seu papel. Ao contrário, a questão do véu parece não vir acompanhada de uma verdadeira possibilidade de explicações e esclarecimentos aos próprios alunos, e daí a sua proibição cai em um vazio profundo e desencadeia uma revolta por aqueles que muitas vezes tomam essa proibição somente como uma desculpa para disseminar a violência. Portanto, talvez o maior problema a ser enfrentado pela escola republicana seja menos a questão do uso do véu e mais o combate à violência

---

<sup>66</sup> Cf. PAREKH, 2008, p. 8-9.

<sup>67</sup> HABERMAS, 1994.

generalizada advinda desse mal-estar da terceira geração de imigrantes. São eles que agora gritam alto e bom som que não fazem parte desse sistema, desse país, dessa língua e dessa cultura.<sup>68</sup> Como educar esses jovens que já chegam à escola armados de ódio e racismo – especialmente contra seus colegas judeus<sup>69</sup> – descontentes e plenamente desinteressados pela educação republicana? Este, e não a questão relacionada ao véu é o verdadeiro problema que tem sido enfrentado pelas escolas francesas e que atinge meninos e meninas em idade de formação. Se a escola francesa estivesse em condições de verdadeiramente ensinar e formar seus alunos no sentido de uma educação emancipadora e crítica, provavelmente essas meninas não precisariam tirar o véu para se emanciparem, e a França não precisaria de uma lei de proibição. As próprias meninas teriam condições de dar seu grito de independência.

Em segundo lugar, torna-se cada vez mais claro que a proibição do véu como consequência da lei de separação entre a religião e o Estado é apenas uma desculpa para afastar a religião muçulmana do espaço público, já que o véu é um símbolo visível e que representa a presença do Islã no Estado francês. É isso que parece muitas vezes incomodar os críticos do véu, e não a quebra de uma lei laica. A laicidade parece ser algo muito importante na França, mas depende muito de que religião se está falando. Percebe-se que o governo francês vem se cristianizando cada vez mais por meio de declarações que lançam um desconforto na laicidade republicana. Com os atentados recentes e a onda de fundamentalismo em uma parte da Europa, os governos franceses, tanto de direita, com Sarkozy, quanto de esquerda, com Manuel Valls<sup>70</sup>, derraparam com declarações que no mínimo colocam em xeque a tão proclamada laicidade francesa.

---

<sup>68</sup> O problema da violência na escola não está ligado apenas à questão da imigração, e não se limita evidentemente à França. No entanto, para esta tese se toma como exemplo o caso francês e a sua relação com os alunos muçulmanos.

<sup>69</sup> *Les territoires perdus de la République* (Pluriel, Paris: 2004), organizado por Emmanuel Brenner, traz um vasto depoimento de professores que assistem a uma violência diária sofrida pelos jovens judeus advinda dos jovens muçulmanos. Os jovens muçulmanos trazem o conflito Israel-Palestina para dentro da escola.

<sup>70</sup> O primeiro ministro, no dia 22 de abril deste ano, durante uma missa em uma igreja de Villejuif, após a descoberta de um projeto de atentado, declarou que “ir à missa é a mais bela das respostas contra o terrorismo”, insistindo sobre a importância da Igreja Católica na França. Disponível em: <http://www.aleteia.org/fr/societe/article/manuel-valls-aller-a-la-messe-la-plus->

## ***1.7 Algumas considerações***

Nas primeiras linhas deste capítulo, evoquei os acontecimentos ocorridos no início deste ano, tanto na Inglaterra quanto no solo francês, ligados ao fundamentalismo islâmico. No entanto, nada falei a respeito do fundamentalismo. O capítulo trata essencialmente da questão da proibição do uso do véu colocada em prática pelo governo republicano francês e defendida pela corrente laicista. A questão que se impõe é a de saber qual a relação entre uma coisa e outra. Se é que existe uma relação. É de admitir que a questão do Islã não é matéria fácil e vem-se tornando um problema cada vez mais difícil, quer nos países do Oriente Médio envolvidos em conflitos, quer na Europa ou na França. No entanto, parece-me que muitas confusões são feitas na tentativa de apreender o problema. A primeira grande confusão diz respeito a uma relação feita apressadamente entre a religião muçulmana e o fundamentalismo religioso, e, decorrente dela, à relação feita entre os símbolos muçulmanos e a opressão e a violência. Uma segunda confusão feita, principalmente na Europa, diz respeito à relação estabelecida entre o problema da imigração e o Islã. Como bem questiona Olivier Roy, precisamos saber se o debate atual na França sobre o Islã está intrinsecamente relacionado com a questão da religião na sociedade francesa, ou se, apesar da aparente continuidade do laicismo na França, o Islã é na realidade visto como uma religião diferente de todas as outras e que se tornou o portador de uma ameaça específica. Se efetivamente o Islã é considerado uma religião diferente, então precisamos investigar se a ameaça percebida advém do caráter específico da teologia muçulmana - e que tipo de teologia muçulmana é esta que difere tanto das precedentes religiões monoteístas professadas em solo francês - ou se a ameaça está ligada ao recente fluxo migratório. Se a ameaça do Islã está intrinsecamente ligada à questão da recente e voluntária imigração dos países muçulmanos, então a questão da religião não deveria contar tanto, e talvez mesmo deva ser completamente abandonada. Se for a imigração ou o Oriente Médio que são percebidos como a fonte da dificuldade e ameaça, então isso tem que ser dito com muita clareza, e não permanecer escondido nas

entrelinhas de uma pretensa defesa contínua do laicismo. Mas, se é apenas a religião islâmica que está em questão, então devemos parar de pensá-la a partir da perspectiva da periferia (*banlieue*), e tentar entender de onde realmente surge o medo para os laicistas.<sup>71</sup> E por último, se a luta contra o Islã está inserida no contexto da busca por uma sociedade secular e laica, então ela tem que incluir igualmente todas as outras religiões que tiveram seus privilégios garantidos ao longo da história da laicização francesa, sobretudo, a Igreja Católica.

A questão da proibição do uso do véu e sua defesa maciça pela sociedade francesa e pela corrente laicista pode ser apreendida de maneira diferente quando inserida nestas duas vias de interpretação do problema islâmico. Se efetivamente o problema islâmico e sua ameaça específica estão ligados à questão da imigração, então a questão do véu é um mero pretexto e mesmo uma covardia, porque recai sobre a parte mais fraca. O véu é somente um símbolo que representa a presença do outro no território nacional. É a afronta do estrangeiro que pena para se assimilar. No entanto, se a ameaça advém da religião e de sua doutrina, então a questão do véu é um problema legítimo colocado em pauta pelos laicistas. Dizer que a questão é legítima não significa dizer que a solução por meio da proibição está correta ou é a melhor. Será preciso, a meu ver, dar a voz às mulheres muçulmanas e realizar um verdadeiro debate franco com a sociedade francesa sobre como a escola pode realmente ajudar na questão da emancipação das meninas muçulmanas, mas, sobretudo, como a cultura mulçumana pode ser mais bem integrada e vista no território francês. O cidadão francês mulçumano é uma minoria na sociedade francesa, e portanto, mesmo que a questão sobre a proibição do véu permaneça apenas sob a ótica da legislação e da coerção, ainda assim não podemos dizer que logicamente a democracia republicana francesa estaria sendo ameaçada. Sobretudo quando nos deparamos com o resultado de uma pesquisa que revela que mais de 70% da sociedade francesa é contra o uso do véu nas escolas e a favor da proibição nas universidades. Mais do que uma pesquisa sobre o que o cidadão francês deseja, é necessário um franco debate sobre os ganhos e as perdas de uma proibição deste tipo, um franco debate talvez sobre os perigos e as consequências que uma sociedade com tendências discriminatórias incorre no seu futuro político.

---

<sup>71</sup> Cf. ROY, 2007, p.4.



## 2. O MULTICULTURALISMO: UM DEBATE EM TORNO DO RECONHECIMENTO DOS MUÇULMANOS

Não é a Europa que deve se adaptar ao Islã, e sim o Islã que deve se adaptar à Europa, que deve aprender a receber a crítica, mesmo a mais ofensiva, sem utilizar o crime com sangue para se defender (...). É na Europa que o indivíduo islâmico deve sentir a parte obsoleta de sua herança. Aqui, ele deve saber que o respeito pela crença não deve ser um entrave à liberdade de expressão.<sup>72</sup>

Essas foram as palavras proferidas pelo romancista e professor Aldelwahab Medded após a morte de Theo Van Gogh, em 2004. Essas mesmas palavras tornam-se atuais com a morte de Wolinski, Charb, Cabu, Tignous e seus colegas e policiais que lhes davam proteção, no assassinato ocorrido na redação do jornal *Charlie Hebdo*, no início de 2015, na França, e ainda mais com a morte de 129 pessoas, no inescusável atentado em Paris, no mês de novembro do mesmo ano. O que está por trás dessas palavras pode ser interpretado como racismo e negação ao árabe-muçulmano, mas também como a crítica mais profunda ao islamismo que se instaura no solo europeu, que a Europa tenta combater por meio de suas diferentes políticas.

A França com seu republicanismo laicista entende que o cidadão muçulmano deve praticar sua crença e expressar sua religião e cultura apenas no âmbito privado, da casa e da mesquita, enquanto a Inglaterra com sua política multiculturalista tenta integrar as crenças e culturas minoritárias no espaço público. A proibição do uso do véu na França e a concessão de exceção à regra geral em nome da religião na Inglaterra são os exemplos de duas políticas francamente opostas. O que não significa dizer que o multiculturalismo não esteja tendo problemas em

---

<sup>72</sup> Essas foram as palavras proferidas pelo romancista e professor Aldelwahab Medded após a morte de Theo Van Gogh, em 2004, como vingança ao seu filme “Submissão” In: *Nouvel Observateur* du 22-28 janvier 2015. Artigo de Hind Medded, *C’est à l’islam de s’adapter à l’Europe*.

sua credibilidade, e que o Republicanismo não esteja se revelando ineficaz no solo francês.

A corrente multiculturalista parece entender que a política de integração dos árabes e muçulmanos, com o respeito à sua identidade, é a melhor solução para combater o extremismo islâmico. Enquanto o republicanismo francês parece entender que sua educação laica voltada para a prática da cidadania e suas leis, obrigando os muçulmanos a assimilarem sua cultura, é a melhor maneira de enfrentar o radicalismo em seu solo. O fato é que ambos os países enfrentam um sério problema com o extremismo islâmico, e que suas políticas, embora bem diferentes em sua abordagem, não conseguem resolvê-lo. Talvez o que falta seja um verdadeiro reconhecimento do cidadão muçulmano<sup>73</sup>, aliado a uma nova postura destes na abertura para receber críticas.<sup>74</sup> É talvez reconhecendo o muçulmano como um cidadão igual que a Europa pode combater os grupos islâmicos integristas, com a própria ajuda dos muçulmanos. Como bem diz Ian Buruma<sup>75</sup>, a maioria dos muçulmanos europeus não possui nenhum interesse no apoio a uma revolução jihadista, e um meio de lhes forçar na escolha de seu campo é semear o ódio dos europeus contra os muçulmanos, por meio dos atentados. Cabe aos europeus não confundirem o cidadão de confissão muçulmana com os terroristas.

O presente capítulo não tem como objetivo adentrar na questão do islamismo radical e seus problemas atuais na Europa. No entanto, já não é possível pensar no terrorismo como um problema que não nos diz respeito. E as teorias multiculturalistas, republicanas, liberais igualitárias quando se debruçam sobre a questão da imigração muçulmana já não podem evitar o assunto, sob pena de passar ao lado

---

<sup>73</sup> Segundo Parekh, em quase todas as sociedades europeias, os jovens muçulmanos possuem um baixo resultado educacional e estão entre os mais pobres. Mais da metade destes muçulmanos vivem em áreas com casas em condições muito precárias, e a taxa de desemprego é duas vezes maior do que a média nacional. Aproximadamente 70% das crianças muçulmanas vivem na pobreza e recebem ajuda do Estado, e aproximadamente 36% deixam a escola sem qualificação. (Cf. PAREKH, 2008, p. 123)

<sup>74</sup> Muitos muçulmanos europeus dão as boas-vindas à sociedade multicultural porque esta lhes dá a liberdade para viver com a sua própria crença e práticas religiosas. No entanto, eles se sentem desconfortáveis por serem expostos e exporem seus filhos à influência de outras religiões ou culturas seculares. (Cf. PAREKH, 2008, p. 122).

<sup>75</sup> Cf. BURUMA, *Ce n'est pas un choc de civilisations*. In: *Nouvel Observateur* de 22 a 28 de janeiro 2015. P. 79-81.

de um dos maiores problemas de nossa sociedade contemporânea. A fim de refletir sobre a questão, o capítulo apresenta a teoria multiculturalista, e sua concepção do reconhecimento da diferença, do conceito de integração *versus* assimilação, do seu conceito de secularismo *versus* a laicidade francesa, e por último seu conceito de identidade que abrange o componente religioso como um constitutivo da identidade. Este capítulo, bem como a tese, trata apenas de uma vertente do multiculturalismo, e trabalha especialmente com os autores ingleses e com o problema da imigração muçulmana e o Islã na Europa.

## ***2.1 A questão do muçulmano e a sua compreensão pelo multiculturalismo***

Os jovens muçulmanos imigrantes na Europa, sobretudo aqueles a partir da segunda geração (1970), possuem frequentemente poucos laços culturais e étnicos em relação aos seus países de nascimento, ao mesmo tempo sentindo pouco orgulho das sociedades contemporâneas muçulmanas, e como consequência dessa situação voltam-se para o Islã como uma identidade de refúgio, que se revela a única base de seu orgulho. A religião passa a ser o elemento a partir do qual o jovem muçulmano se identifica.<sup>76</sup>

Para o multiculturalismo defendido por Modood, por exemplo, a religião como elemento de reconhecimento de identidade é tão importante quanto todas as outras classificações. A demanda dos muçulmanos não apenas pela tolerância e liberdade religiosa, mas também pelo seu reconhecimento público, é de fato tida como filosoficamente diferente das demandas feitas pelos negros, mulheres e *gays*. Ela é vista como um ataque ao princípio da laicidade, segundo o qual a religião é uma característica de identidade privada e não pública.<sup>77</sup> No entanto, essa visão é problemática, pelo menos para uma vertente do multiculturalismo, defendida por Modood.

Segundo o autor, para muitos, mas não para ele, ser muçulmano é uma questão de escolha, o que, portanto, não legitimaria a mesma exigência de proteção legal feita pelas mulheres, pelos *gays* ou negros,

---

<sup>76</sup> Essa é uma leitura compartilhada pela a maioria dos autores que estudam a questão do jovem muçulmano na Europa.

<sup>77</sup> MODOOD, 2013, p. 64.

para quem suas características constituem identidades involuntárias. Modood defende que a posição dos muçulmanos hoje em países como a Grã-Bretanha é absolutamente semelhante aos grupos acima. Ninguém escolhe ser muçulmano ou ter nascido em uma família muçulmana, da mesma maneira que ninguém escolhe ter nascido em uma sociedade em que ser muçulmano cria certa hostilidade, desconfiança e desprezo. O compromisso com um secularismo amplo ou um princípio da laicidade exclui alargar a igualdade multicultural aos muçulmanos e outros grupos religiosos, e por isso para o multiculturalismo é tão importante rever os princípios e as disposições institucionais e jurídicas do secularismo.<sup>78</sup>

No entanto, o multiculturalismo não se tem revelado uma vertente uníssona no que diz respeito à religião. Embora Parekh pareça estar de acordo com Modood sobre vários aspectos relacionados à questão muçulmana na Europa, e sobretudo sobre a interpretação que os liberais fazem da sociedade europeia ou sobre o seu sistema secular<sup>79</sup>, ainda assim, parece que ele está muito preocupado em mostrar os próprios limites de um multiculturalismo que abriria excessivamente as portas para a entrada da religião na esfera público-política, principalmente com um linguajar religioso que feriria alguns princípios inalienáveis para as sociedades liberais.

Para Parekh, os muçulmanos não representam qualquer problema grave para os Estados liberais europeus, e estes devem encontrar formas de acomodar suas demandas sem ter que alterar radicalmente a estrutura existente. Basicamente, as demandas dos muçulmanos giram em torno de financiamento para escolas muçulmanas, construções de mesquitas, alimentação apropriada para seus filhos nas escolas segundo as regras de

---

<sup>78</sup> *Idem.*

<sup>79</sup> Para Parekh, “embora os liberais estejam certos em se preocupar com o perigo representado pelo islamismo militante, sua ansiedade no contexto europeu é exagerada e em grande parte resulta de um mal-entendido sobre a forma como as sociedades europeias são, na verdade, constituídas e conduzem seus negócios. Nenhuma sociedade europeia ou sistema político é secular no sentido em que os liberais usam o termo. A sua herança cristã moldou e continua moldando seu vocabulário, sua autocompreensão, instituições, ideais e práticas. (...) O fato de que suas raízes históricas são muitas vezes esquecidas e a religião sobrevive como cultura não significa que sua base ou conotação religiosa passe despercebida pelos não-cristãos. Os muçulmanos não introduzem um elemento estranho em uma sociedade que se diz secular. Em vez disso, fala alto na mesma língua o que o resto da sociedade fala em sussurros” (PAREKH. *European Liberalism and the Muslim question*. Amsterdam University Press, Amsterdam: 2008, p. 2)

sua religião, o uso de seus símbolos religiosos no espaço público. A Grã-Bretanha tem financiado escolas anglicanas, católicas e judaicas, e informalmente consulta regularmente as entidades religiosas em assuntos que lhes dizem respeito. Na França, as escolas religiosas, a maioria delas católicas, recebem subvenções públicas. Na Alemanha, a comunidade judaica, as dioceses católicas e as igrejas protestantes gozam do *status* de corporações publicamente reconhecidas. O Estado cobra impostos de membros da igreja em seu nome e repassa uma parte às igrejas. Quase 80% das escolas maternas religiosas possuem financiamento público, bem como muitos hospitais e outras instituições de bem-estar. Diante de um quadro em que os Estados já fazem concessões às religiões de uma forma geral, não há efetivamente motivos para não incluir os muçulmanos.<sup>80</sup>

Segundo Parekh, as sociedades europeias em geral têm acomodado de certa maneira as demandas dos muçulmanos, sem comprometer sua índole secular, e a sociedade muçulmana tem aceitado, em grande parte, o seu apoio. Não obstante, nem sempre os valores liberais são respeitados, e uma minoria militante desafia o que eles chamam de “terra dos infieis sem Deus” Nesta briga em que cada uma das partes parece querer destruir o outro é necessário um compromisso muito mais forte de ambas as partes. Os liberais não devem ter como objetivo convencer os muçulmanos de que o seu modo de vida é o melhor, mas levá-los a ver que esta pode ser uma boa maneira de viver, sem, no entanto, afirmar que esta é a única maneira aceitável de ser humano. O objetivo deve ser limitado à defesa de uma determinada sociedade, em vez de prescrever um modelo universal, afirmando que nenhum homem racional pode deixar de ser convencido por ela. Uma vez que a cultura é explicitamente reconhecida e levada para o discurso político como uma fonte de exigência, então uma forma adicional de raciocínio está disponível tanto para os liberais quanto para os muçulmanos. Nesse sentido, os muçulmanos poderiam argumentar que quando eles oferecem boas razões para suas crenças e práticas culturais, elas devem ser respeitadas e devidamente acomodadas, assim como a sociedade liberal pode exigir igual respeito de sua cultura. Esse apelo ao respeito mútuo tem várias vantagens: primeiramente, na medida em que ele tranquiliza os muçulmanos ao lhes mostrar que sua cultura está sendo valorizada pela sociedade em geral, e que eles não precisam afastar-se da sociedade e voltar-se para suas comunidades como refugiados. Em segundo lugar, ele tranquiliza a sociedade em geral, que

---

<sup>80</sup> Cf. PAREKH, 2008, p. 3-4.

pode continuar a defender seus valores culturais sem se sentir ameaçada por possíveis demandas irresponsáveis e inviáveis pela parte dos muçulmanos. Nesse sentido, as diferenças entre os dois podem ser resolvidas por meio de um diálogo racional, conduzida por um espírito de mútuo compromisso com uma vida comum.<sup>81</sup>

## ***2.2 Conceituando o multiculturalismo***

O multiculturalismo contemporâneo surge no contexto do igualitarismo democrático liberal, embora isso não signifique que ele seja simplesmente uma ideia liberal, ou uma consequência do liberalismo. Segundo Tariq Modood, o multiculturalismo pressupõe a matriz dos princípios, instituições e normas políticas fundamentais que são centrais para as democracias liberais contemporâneas, todavia, ele se revela ao mesmo tempo um desafio para algumas dessas normas, princípios e instituições. Assim, é possível afirmar que o multiculturalismo não existiria sem as bases do liberalismo<sup>82</sup>, mas também não sobreviveria se o liberalismo marcasse o limite da política.<sup>83</sup>

Para Modood, o multiculturalismo não pode ser considerado uma filosofia política por si só, se entendermos esta como uma teoria abrangente da política. O multiculturalismo político, antes, pode ser parte de uma teoria maior, como a do liberalismo, a do pós-colonialismo, da antiglobalização, etc. No entanto, para o autor, a despeito de tal caracterização, é possível construir e defender uma perspectiva política mais intelectualmente modesta e não totalizante, e apontar as suas virtudes na compreensão de uma sociedade contemporânea.<sup>84</sup>

Discordando da posição de Modood, parece ser possível falar de uma teoria político-filosófica do multiculturalismo se olharmos para os inúmeros e recentes trabalhos no debate filosófico, e para o esforço de

---

<sup>81</sup> Cf. PAREKH, *Op.cit.*, p. 5.

<sup>82</sup> O termo liberalismo utilizado pelo autor “refere-se a uma teoria política contemporânea anglófona como o corpo de princípios normativos a partir do qual a política liberal recebe sua justificação moral” (MODOOD, 2013, nota 3, do capítulo 1.

<sup>83</sup> Cf. MODOOD, 2013, p. 6.

<sup>84</sup> *Idem.*

muitos autores em apresentar o multiculturalismo na forma de uma teoria mais abrangente, e independente, tais como Charles Taylor em *Multiculturalism and the politics of recognition* (1992), ou Kymlicka em *Multicultural citizenship* (1995), ou Bhikhu Parekh, com seu livro *Rethinking multiculturalism* (2000), para citar apenas alguns. Aliás, a teoria multiculturalista é essencialmente devedora desses autores. O multiculturalismo pode assim ser pensado como uma teoria política, a partir do momento em que há um esforço teórico de apreendê-lo e expô-lo em termos conceituais.

O nascimento do multiculturalismo na política prática ocorre a partir de 1971, no seio da luta por reconhecimento de grupos etnicamente minoritários, e se consubstancia com a implementação da lei multiculturalista canadense de 1988<sup>85</sup>, a qual declarava que o governo canadense reconhecia o multiculturalismo na medida em que ele refletia a diversidade cultural e racial da sociedade canadense, bem como a liberdade de todos os seus membros para preservar, valorizar e compartilhar sua herança cultural. O segundo exemplo diz respeito à declaração política pública sobre o multiculturalismo na Grã-Bretanha, com o relatório da comissão para a Grã-Bretanha multiétnica (CMEB), com o “Futuro da Grã-Bretanha multiétnica”, também conhecido como “o relatório Parekh”<sup>86</sup>. No relatório da comissão para a Grã-Bretanha multiétnica (CMEB) foi constatada a existência de diversos tipos de racismo, os quais deveriam ser identificados e eliminados. Para tanto seria necessário um debate público sobre o significado do ser britânico no século XXI, a partir do qual se poderiam pensar as novas bases da cidadania.

O multiculturalismo, como teoria filosófico-política e política institucional, surgiu no contexto da ascensão das ideias relacionadas ao humanismo, direitos humanos e cidadania igual para todos. Uma demanda de nova política progressista que atendesse as reivindicações das diferenças de grupos consubstanciadas nas ideias de afrocentricidade, etnia, feminismo, direitos dos homossexuais, etc., começou a fazer parte da agenda política de países como os EUA e o Canadá, e países europeus, sobretudo a Holanda e a Inglaterra. Para descrever essa nova política, o termo utilizado foi o multiculturalismo.

Na Grã-Bretanha o termo multiculturalismo tem um significado mais restrito do que aquele relacionado às lutas políticas travadas nos

---

<sup>85</sup>Canadian Multiculturalism Act. Disponível em: <http://laws.justice.gc.ca/en/index.html>. Acesso em: 13 julh. 2015.

<sup>86</sup> Cf. MODOOD, 2013, p.15.

EUA e no Canadá, as quais reivindicavam muito mais o reconhecimento de seus cidadãos, como os negros, os índios ou os aborígenes. Na Grã-Bretanha e em outros países da Europa, a sociedade é considerada multicultural não tanto pelo surgimento de movimentos políticos, mas pelo fenômeno migratório dos povos. Esse tipo de multiculturalismo, muito embora possa ser construído com alguma parte do sentido mais amplo, ainda assim tem suas próprias preocupações, que seriam obscurecidas se não fizéssemos a distinção com o primeiro tipo geral de multiculturalismo.<sup>87</sup>

Por meio da divisão abaixo, apresentaremos o conceito de multiculturalismo, tanto na sua versão interpretativo-teórica quanto na sua versão político-pragmática.

### 2.2.1 O Reconhecimento da diferença

O multiculturalismo está intimamente ligado à mobilização política e à luta, e como consequência aos seus resultados institucionais no seio dos quais as diferenças entre os cidadãos não são eliminadas, mas reconhecidas. Por meio da luta e da mobilização política, os grupos pressionam e apelam para reformas institucionais e políticas em favor de grupos marginalizados e recém-assentados, em que o caráter da diferença é o destinatário. Idealmente uma diferença negativa é transformada em uma diferença positiva.<sup>88</sup>

Charles Taylor, em seu livro *Multiculturalismo* (1992), aponta a passagem de uma moral aristocrática, fundada sobre a honra, para uma nova moral fundada sobre a dignidade, como o local temporal do nascimento de uma política universalista cujo foco principal seria a igual dignidade dos cidadãos. A consequência prática deste pensamento é o surgimento de uma política igualitária de direitos e de atribuições.<sup>89</sup> Para Parekh, a globalização faz surgir uma noção moderna de identidade, seja ela étnica, cultural, religiosa ou nacional, que desafia a identidade tradicional.<sup>90</sup>

Segundo Taylor, a política da diferença cria inevitavelmente conflitos. Aplicar tal política da diferença consiste em tratar diferentemente indivíduos ou grupos segundo suas especificidades

---

<sup>87</sup> *Idem*, p. 5.

<sup>88</sup> Cf. MODOOD, 2013, p. 36.

<sup>89</sup> Cf. TAYLOR, 2009.

<sup>90</sup> PAREKH, 2008, p. 1.

culturais, ao passo que o ideal democrático tem como princípio o tratamento igual de todos os cidadãos. Taylor traz à baila o exemplo do tratamento diferenciado dispensado aos aborígenes em relação aos outros cidadãos canadenses e tenta justificar o próprio princípio da dignidade humana com a política da diferença. Seguidamente a diferença de tratamento é justificada a partir da necessidade de remediar as próprias desigualdades, construídas ao longo da história, infligidas a um grupo. Responder a um problema de desigualdade com outra desigualdade é uma discriminação positiva que tem como objetivo uma medida temporária capaz de tornar iguais os desiguais. Para o autor, no entanto, é importante que esse tipo de política seja apenas uma medida temporária, caso contrário um problema ainda mais grave pode surgir, que é aquele de persistir na distinção de valores. Uma “política da dignidade igualitária é fundada sobre a ideia que os seres humanos são todos igualmente dignos de respeito”<sup>91</sup> Portanto, considerar todos igualmente dignos de respeito é levar em conta suas diferenças e considerá-las como um valor humano universal. Não basta tratar em termos de direitos os diferentes, é necessária uma valorização positiva que inclua estas culturas como potencialmente importantes para a nossa própria condição de humano.

Taylor trata em seu livro *Multiculturalismo* (1992) das várias questões relacionadas ao problema do não reconhecimento ou da homogeneização do reconhecimento em nossas sociedades multiculturais. O problema central para o multiculturalismo exposto por Taylor pode ser visto na seguinte questão: se uma sociedade democrática deve tratar igualmente seus membros, como tratar racionalmente as questões de reconhecimento relacionadas à existência de culturas específicas? Admitir as diferenças e reconhecer tais culturas por meio de direitos correspondentes não colocaria o edifício solidamente fundado do liberalismo democrático, segundo o qual todos devem ser tratados igualmente, em perigo? O que Taylor propõe é um debate a respeito das diferenças culturais e a necessidade de uma revisão do pensamento liberal homogeneizante a fim de que as especificidades dos indivíduos e grupos sejam reconhecidas e respeitadas para que todos os grupos possam, por um lado, coexistir no seio de uma mesma comunidade ética, e, por outro lado, ser valorizados, de tal sorte que culturas minoritárias se tornam igualmente importantes em uma visão etnocêntrica do mundo.

---

<sup>91</sup> TAYLOR, 2009, p. 61.

Taylor traz para a sua discussão duas visões políticas - ambas fundadas na noção do respeito igual - que frequentemente estão em conflitos. A primeira é o princípio de igual respeito que exige que tratemos respeitadamente todos de maneira igual, independentemente de suas diferenças; e a segunda implica no reconhecimento das particularidades de cada indivíduo ou grupo. A primeira posição critica a segunda por ter violado o princípio fundamental de não discriminação, enquanto a segunda critica a primeira por ter negado toda e qualquer identidade minoritária, impondo aos indivíduos uma forma homogênea que não lhe é adequada.<sup>92</sup>

O objetivo principal do filósofo diante destas duas posições, em princípio contraditórias, é justamente criticar um tipo de liberalismo cego às diferenças, inevitavelmente inerentes em nossas culturas heterogêneas. Segundo Taylor, um tipo de liberalismo que oferece um terreno neutro a todas as culturas a fim de que elas possam viver juntas e coexistir com suas diferenças tem-se mostrado insuficiente para dar conta dos vários conflitos surgidos desta própria formatação imposta por uma visão homogeneizante. Para ele, o liberalismo está longe de constituir-se em um modelo que admite todas as culturas, na medida em que se tornou notável que os valores expressos por tais culturas são muitas vezes antagonistas entre si. A distinção entre o público e o privado, ou entre a política e a religião, defendida por nossas sociedades liberais democráticas, torna-se problemática diante, por exemplo, das práticas religiosas do Islã, para o qual o Corão não somente é um texto religioso, mas igualmente um código de conduta civil.

Nossa sociedade liberal supostamente generosa e cega às diferenças é não somente inumana, haja vista que ela suprime as identidades, mas também sutilmente e inconscientemente discriminatória.<sup>93</sup> Portanto, no contexto do reconhecimento das diferenças, o objetivo das políticas multiculturalistas é possibilitar uma vertente do liberalismo mais inclusiva, que possa levar em conta as diferenças culturais ao mesmo tempo em que salvguarde direitos fundamentais iguais para todos. Nem sempre é fácil conciliar esses dois objetivos, contudo, para uma política multiculturalista, é necessário sempre pesar a importância da permanência de certos tratamentos uniformes contra a sobrevivência cultural, tendo que muitas vezes fazer

---

<sup>92</sup> Cf. TAYLOR, *op. cit.*, p. 62-63.

<sup>93</sup> *Idem.*

a escolha pela última. Nesta concepção, para Taylor, a integridade das culturas possui um lugar importante nas escolhas políticas.<sup>94</sup>

No que diz respeito à questão de como conciliar os valores e os direitos fundamentais defendidos pelos Estados liberais democráticos com os valores de grupos cujos modos de identificação religiosos e culturais são muitas vezes divergentes dos primeiros, Taylor parece querer nos chamar a atenção, na última parte do seu livro, para a importância de se encontrar uma solução dentro das próprias bases que regem as sociedades democráticas a fim de que a questão da sobrevivência cultural seja reconhecida como um objetivo legítimo. O reconhecimento do valor igual das diferentes culturas não deve limitar-se apenas à indiferença, isto é, no relaxamento de sua existência, mas ao tratamento positivo dessas culturas, a tal ponto que elas façam sentido e mesmo enriqueçam toda a sociedade. Taylor defende a presunção segunda a qual todas as culturas humanas que deram origem às sociedades possuem alguma coisa de importante a dizer a todos os seres humanos.<sup>95</sup> Quando Charles Taylor fala em seu livro sobre o problema do reconhecimento de realizações culturais ainda não reconhecidas universalmente, o autor aponta para a importância de um julgamento sério de tais produções culturais baseado na investigação livre de critérios etnocêntricos e homogeneizantes. Culturas consideradas no passado inferiores segundo uma visão etnocêntrica devem ter uma revisão constitutiva a partir de uma análise séria e responsável que as inclua com valor igual. Contudo, é indispensável que nosso juízo corresponda sinceramente a nossas convicções formuladas sem lançarmos mão de nossos próprios modelos ocidentais.<sup>96</sup>

Taylor debruça-se essencialmente na questão da diferença cultural, mas autores como Tariq Modood acreditam que falar da diferença apenas em termos culturais diminui a possibilidade de melhor compreender a formação da diferença. A diferença cultural insiste em um tipo de diferença apenas focada no seu interior, enquanto o termo geral “diferença negativa” reconhece que a diferença em questão é constituída também pelo seu exterior, isto é, a partir das representações e tratamentos das minorias em questão. Assim, é importante reconhecer que a natureza das minorias e sua relação com o resto da sociedade não é tal que a cultura seja independente da raça, etnia, religião, etc. O multiculturalismo, portanto, não é uma política que se limita aos direitos

---

<sup>94</sup> Op. cit., p. 84.

<sup>95</sup> Op. cit., p. 91.

<sup>96</sup> Cf. TAYLOR, 2009, p. 94-98.

culturais, mas, em vez disso, à igualdade política e econômica dos grupos pós-imigração que existem nas sociedades ocidentais. Por conseguinte, para o autor, ao invés de se derivar um conceito de política multicultural apenas a partir da cultura, é mais apropriado construí-lo a partir das reivindicações específicas, implícitas e explícitas da imigração não branca, do pós-guerra, na Europa, e de suas lutas, e das respostas políticas em torno destas para conseguir algum tipo de aceitação como cidadãos iguais. Esses imigrantes não foram percebidos como novos vizinhos, ou novos colegas de trabalho, ou novos cidadãos, mas foram percebidos como “diferentes”, em termos de raça, etnia, religião, etc. Nesse sentido, uma das características centrais desta política é a compreensão de que uma coletividade é alvo de discriminação na medida em que seus membros são vistos como imigrantes, estrangeiros ou mestiços. Tais rótulos tiveram de ser contestados e rejeitados por meio de protestos coletivos a fim de que fosse possível visualizar uma superação da estigmatização das identidades involuntárias.<sup>97</sup>

## 2.2.2 Integração *versus* assimilação

Integração e assimilação são dois conceitos utilizados nas políticas institucionais dos países, que possibilitam uma melhor compreensão sobre a maneira pela qual suas políticas levam em conta as diferenças de seus cidadãos em relação a suas etnias, raças e religiões.

A assimilação é o modelo no qual os processos que afetam a relação entre os grupos sociais recém-assentados são vistos de uma única maneira, isto é, onde as minorias devem esforçar-se para se formatar ao modelo da maioria, e o resultado desejado para a sociedade como um todo resulta em quase ou nenhuma mudança na política institucional para a maioria do país. O Estado pode desempenhar um papel ativo na concretização do resultado desejado, como por exemplo, as políticas de “americanização”, no século XX, dos imigrantes europeus nos EUA.<sup>98</sup> De alguma forma pode-se entender o modelo republicano francês como um exemplo de política assimilacionista. Ancorada no princípio republicano em que a figura do cidadão enquanto ser igual é o que conta, e não as particularidades individuais, as políticas

---

<sup>97</sup> Cf. MODOOD, *op. cit.*, p. 37.

<sup>98</sup> Cf. MODOOD, *op. cit.*, p. 42.

voltadas para a questão da imigração têm como objetivo primordial formar o novo cidadão republicano na direção de uma assimilação da cultura do país acolhedor e seus valores compartilhados entre a maioria, e não desenvolver programas que reconheçam as particularidades dos novos cidadãos. Ainda que as políticas visem à integração dos novos cidadãos, poucos dispositivos institucionais são colocados em prática para ajudar na integração. A escola republicana tem a responsabilidade de formar o cidadão francês sobre os fundamentos de seus princípios, e as diferenças étnicas e religiosas não são levadas em conta. A tolerância é um dos princípios do republicanismo, mas o reconhecimento das diferenças étnicas, culturais e religiosas não é promovido por políticas públicas.

Para Habermas é possível filosoficamente entender o conceito de assimilação em dois níveis distintos:

1. O da concordância com os princípios da constituição no interior do espaço de atuação interpretativo que se determina em dado momento por meio de autocompreensão ético-política dos cidadãos e pela cultura política do país; e isso significa, portanto, assimilar-se a determinada maneira pela qual se institucionaliza a autonomia dos cidadãos na sociedade que acolhe, bem como à maneira como se pratica o “uso público” da razão (Rawls).
2. O nível seguinte de uma disposição à aculturação, ou seja, não apenas adequar-se externamente, mas a compenetrar-se amplamente do modo de viver, das práticas e costumes da cultura local; isso significa uma assimilação que tem efeitos sobre o plano de integração ético-cultural e que, com isso, toca a identidade coletiva da cultura de origem dos imigrantes muito mais profundamente do que a socialização política exigida.<sup>99</sup>

Tentando colocar esses dois modelos na prática, poderíamos dizer que o primeiro modelo refere-se às políticas assimilacionistas introduzidas pela França no momento da imigração dos muçulmanos da primeira geração, enquanto que o segundo diz respeito às políticas confirmadas por meio das leis contra o uso do véu nas escolas pelas

---

<sup>99</sup> HABERMAS, 2002, p. 266.

meninas muçulmanas, e da lei que proibiu o uso da burca e nicabe pelas mulheres muçulmanas. A mudança de política pode ser explicada pelo comportamento dos próprios cidadãos muçulmanos, na medida em que a primeira geração se conformava com a prática de sua religião e cultura no âmbito da vida privada, e não houve um interesse por demandas de confirmação de suas identidades na medida em que a religião era menos importante para a definição de suas identidades do que o pertencimento à cultura de seus países de origem. Enquanto a partir da segunda geração, mais precisamente a partir dos anos 80, o Islã se torna uma poderosa presença política na Europa em razão de sua militância, e surge um forte senso de identidade ligado à religião. Quando o cidadão muçulmano passa a definir sua identidade a partir da religião e não mais pela cultura do seu país de origem, a Europa começa a se perguntar de que maneira é possível uma integração. A resposta dada por países como a França é uma política assimilacionista do segundo tipo indicado por Habermas.<sup>100</sup>

A integração, por outro lado, é o modelo em que os processos de interação social são vistos sob a perspectiva dualista, isto é, tanto a minoria étnica e os imigrantes, quanto os membros da comunidade majoritária são responsáveis pela integração dos primeiros. A sociedade estabelecida, entendida como as instituições, empregadores, sociedade civil e governo, é corresponsável, e é no seio dessas instituições que a integração acontece.

Segundo Habermas, “o estado de direito democrático que leva a sério o desacoplamento dos dois planos de integração só pode exigir dos imigrantes a socialização política no sentido expresso”<sup>101</sup> do primeiro modelo. O primeiro modelo é capaz de garantir a permanência da identidade da república, “haja vista estar firmada sobre os princípios constitucionais ancorados na *cultura política*, e não nas *orientações éticas* de base próprias a uma *forma cultural* predominante no país”<sup>102</sup>

O multiculturalismo se coaduna com este primeiro nível, e vai ainda mais longe, na medida em que reconhece a realidade social dos grupos, e não apenas dos indivíduos. Nesse sentido, a forma de acomodação permite as práticas culturais e religiosas dos grupos recém-

---

<sup>100</sup> Sobre a questão dos diferentes comportamentos da primeira e segunda geração dos muçulmanos na Europa, reporto-me ao artigo de PARECK, *European Liberalism and the Muslim question*, Amsterdam: Amsterdam University Press: 2008.

<sup>101</sup> HABERMAS, 2002, p. 266.

<sup>102</sup> HABERMAS, 2002, p. 266.

instalados. Essas práticas não seriam consideradas como imutáveis, mas não haveria pressão para mudá-las, a menos que uma questão de princípio ou segurança fosse tão importante que a obrigasse ao confinamento ao âmbito privado, como solução para as divergências irreconciliáveis.<sup>103</sup>

A acomodação multicultural sugere a criação de novas formas de pertença à cidadania e ao país, e ao mesmo tempo ajuda a sustentar as origens e a diáspora. O resultado, sem o qual o multiculturalismo não seria uma forma de integração, é a formação de identidades com hífen, tais como judaico-americana ou britânico-muçulmana. Segundo Tariq Modood, o multiculturalismo e a sua política de acomodação das minorias é a melhor forma de integração dos cidadãos, na medida em que os grupos minoritários se sentem respeitados nas suas diferenças, e passam a vê-las de forma positiva e não negativamente segundo os estereótipos dominantes e tradicionais. Além do quê, o multiculturalismo reconhece que os grupos variam em todos os tipos e formas e se tornam parte da paisagem social através das maneiras mais variadas, e que, portanto, uma acomodação frutífera exige planos e programas de ação diferentes.<sup>104</sup> Em termos de direitos, como aponta Kimlicka, na defesa de grupos minoritários, não é possível definir as regras em termos gerais, na medida em que elas podem causar desvantagens a esses grupos. É necessário incluir direitos que incluam e reconheçam as suas particularidades, e isto não significa nenhum tipo de privilégio, mas compensação.<sup>105</sup>

### ***2.3 A crítica do multiculturalismo à política laicista***

Para o multiculturalismo, a exigência de reconhecimento da religião por grupos minoritários como, por exemplo, os muçulmanos é razão suficiente para que seus defensores coloquem a questão no centro de seu debate. Não é possível apenas falar nas questões etnoculturais e negligenciar a questão da religião. Para Tariq Modood, a resposta verdadeiramente democrática para a nova geração de muçulmanos que exigem um maior reconhecimento de sua religião no espaço público

---

<sup>103</sup> Cf. MODOOD, *op. cit.*, p. 43.

<sup>104</sup> Cf. MODOOD, *op. cit.*, p. 43.

<sup>105</sup> Cf. KYMLICKA, 2001, p. 33.

requer que os princípios e as disposições institucionais e jurídicas do secularismo sejam revisitados.<sup>106</sup>

O que o multiculturalismo tentará dizer à laicidade francesa é que já não é possível aplicar a mesma política de assimilação desenvolvida outrora, no momento da chegada dos primeiros imigrantes muçulmanos. Se a primeira geração de muçulmanos conseguiu entender, de forma pacífica, a assimilação - não porque se tenha tornado completamente cidadã francesa, mas porque guardou em sua autodefinição identitária a cultura do seu país de origem - as últimas gerações, as quais não se reconhecem e não se veem ligadas nem ao país de seus pais ou seus avós, e tampouco reconhecidas pelo país onde nasceram, começam a reivindicar um reconhecimento da identidade a partir da qual eles se compreendem: a identidade muçulmana.

Segundo os multiculturalistas, se a universalidade do secularismo está no princípio da igualdade, de acordo com o qual não há dominação de uma religião sobre outras religiões minoritárias, a questão da neutralidade da esfera pública e da distinção entre o público e o privado, no entanto, são fontes de contradição em relação aos muçulmanos. A distinção fundamental feita entre a esfera pública e a esfera privada segundo o princípio secular do Estado, com o pretexto de dar igual oportunidade e tratamento uniforme dos imigrantes e minorias no domínio público, tem como real consequência o confinamento da diversidade cultural à esfera privada. Enfatizar a neutralidade da esfera pública é não reconhecer as particularidades étnicas, culturais e religiosas das minorias no espaço público, e expulsá-las para o âmbito do privado. Para o multiculturalismo, a esfera pública não é moralmente neutra, e a ordem pública não é culturalmente, religiosamente ou etnicamente cega; razão pela qual os grupos marginalizados ou os imigrantes passam a querer que a ordem pública reconheça suas particularidades.<sup>107</sup>

Os multiculturalistas da linha de Modood defendem que a identidade religiosa, sobretudo aquela marginalizada dos muçulmanos, tal como a identidade *gay*, e certas formas de identidades raciais não devem apenas ser privatizadas ou toleradas, mas fazer parte do espaço público através das suas manifestações simbólicas. Em apoio a este tipo de reivindicação, o multiculturalismo vai além da tolerância e da neutralidade do Estado, pois envolve o apoio ativo à diferença cultural e

---

<sup>106</sup> MODOOD e KASTORYANO, 2007, p. 13-14.

<sup>107</sup> MODOOD e KASTORYANO, *op. cit.*, p. 22.

à reconstrução da esfera pública a fim de que ela possa incluir plenamente as identidades marginalizadas.<sup>108</sup> E para uma vertente do multiculturalismo, a identidade religiosa é tão importante quanto a identidade cultural. Este fato tornou-se a prática de alguns países democráticos liberais contemporâneos, como, por exemplo, a Inglaterra. Alguns autores, como Kymlicka, tratam o reconhecimento das identidades culturais e raciais como a resposta liberal correta para a diferença, mas não incluem a religião como um tipo de identidade.<sup>109</sup> Portanto, nem todos os defensores do multiculturalismo tratam de forma clara ou incluem a religião no rol das diferenças a serem reconhecidas na esfera pública. Segundo Modood, autores como Kymlicka não estão preocupados com as questões religiosas da mesma forma em que estão em relação às minorias etnoculturais, o que seria uma grande perda para a teoria multiculturalista. Efetivamente, para Kymlicka, a neutralidade liberal é devastadora para as minorias etnoculturais, mas parece não ser para os grupos religiosos. A única via na qual o multiculturalismo político tem que considerar em relação às minorias religiosas reside nas isenções, e não nas exigências de participação democrática, de recursos públicos ou na presença institucional.<sup>110</sup>

Parece, portanto, que uma vertente do multiculturalismo, defendida por autores como Modood, e com menos ênfase por Parekh, inclui as questões religiosas na pauta de suas discussões sobre políticas multiculturalistas, e está inclinada a admitir que, na medida em que não existe uma esfera neutra do Estado, e que a religião é um componente importante na compreensão que alguns indivíduos pertencentes a grupos minoritários têm sobre si mesmos, então a religião deve ser, tal como a questão étnico-racial e cultural, levada em conta.

## **2.4 O conceito de identidade**

O mundo globalizado em que vivemos, incontestavelmente, tem desafiado a perspectiva de manter-se uma identidade tradicional, seja ela étnica, cultural, religiosa ou nacional. Uma identidade pessoal já não permanece estável, na medida em que as pessoas e os grupos são

---

<sup>108</sup> Cf. MODOOD, 2013, p. 58.

<sup>109</sup> Cf. KYMLICKA, 2001, p. 29-35.

<sup>110</sup> Cf. MODOOD, *op. cit.*, p. 24.

expostos constantemente a um universo de sentidos e valores que os influenciam e transformam.

Charles Taylor aponta para duas mudanças sociais importantes que são a base para a preocupação moderna com a identidade e com o seu reconhecimento. A primeira diz respeito à derrocada das hierarquias sociais fundadas sobre a concepção da honra. No modelo aristocrático, os homens eram distinguidos entre aqueles que possuíam honra e aqueles que não a possuíam. A honra é baseada justamente no princípio da desigualdade entre os homens, uma vez que para honrar alguém é necessária uma relação de inferioridade e diferença. A segunda mudança consiste na necessidade da noção moderna de dignidade, compreendida como igualitarista e universalista. Esta noção de dignidade é a única compatível com a sociedade democrática, em que o antigo conceito de honra já não possui seu lugar. É precisamente esta noção de dignidade que vem fundamentar o princípio de reconhecimento igual defendido na sociedade democrática moderna.<sup>111</sup>

É somente no final do século XVIII que o reconhecimento ganha sua amplitude com o surgimento de uma nova concepção de identidade individual. Uma identidade individualizada é aquela verdadeiramente própria a uma pessoa, uma maneira singular de ser diferente de todos os outros. Esta representação corresponde a um ideal, isto é, aquele de ser fiel a si mesmo e à sua maneira de ser.<sup>112</sup>

Nos dias de hoje, o indivíduo exposto a um mundo cada vez mais globalizado, pleno de diferentes sentidos e valores, defronta-se com a agonizante questão de saber como organizar sua vida, definir e construir sua identidade.

#### 2.4.1 - A construção da identidade

Segundo Parekh, no seu livro *A New Politics of Identity* (2008), os seres humanos são portadores de dois tipos de identidade: uma identidade universal e outra particular. Isto significa que eles compartilham uma humanidade comum ao mesmo tempo em que gozam de suas particularidades no desenvolvimento de seus papéis enquanto membros de uma família, de uma etnia, cultura, religião e comunidade política. Todas essas relações influenciam na construção de sua

---

<sup>111</sup> TAYLOR, 2009, p. 43-44.

<sup>112</sup> *Idem.*

identidade, a qual não é algo fixo e acabado no tempo e no espaço, mas, ao contrário, permanece em constante fluxo.<sup>113</sup>

Nossa identidade humana, embora abstrata, faz sentido na medida em que é enriquecida e ancorada em nossas identidades particulares. Nós vislumbramos nossa identidade universal não pela abstração de nossas diferenças, mas pela compreensão da particularidade de milhões de indivíduos, naquilo em que nos distingue destes e no que nos torna similar.<sup>114</sup>

Uma identidade individual, segundo Parekh, possui três componentes inseparáveis, os quais ele distinguirá chamando-os de identidade pessoal, identidade social e identidade humana. Esses três tipos de identidade atuam em conjunto e compõem uma identidade completa de um ser humano.<sup>115</sup>

A identidade pessoal de um indivíduo é enriquecida com as experiências vividas no seio da família, da escola, de uma cultura, classe, religião e sociedade, os quais a influenciam e a moldam. As experiências absolutamente particulares e solitárias vividas pelos indivíduos são igualmente fonte de formação, tais como os livros lidos, os amigos encontrados ou os filmes vistos. Ambas as experiências deixarão marcas profundas no indivíduo e moldarão sua identidade. Dito dessa forma, parece indicar que os indivíduos são sujeitos passivos nesta construção. No entanto, são as ações dos indivíduos e suas escolhas que o guiarão na própria formação da identidade. Algo que nunca termina, haja vista que o indivíduo é constantemente exposto a novas experiências, confrontado a mudanças sociais, exposto a novas maneiras de ver o mundo, e tudo isso o leva às sérias revisões de seu próprio estar no mundo.<sup>116</sup> Porque, como diz Žižek, as pessoas pertencem a um grupo específico, mas ao mesmo tempo fazem parte de uma dimensão universal, e por isso não permanecemos os mesmos durante todo o curso de nossa vida, apesar de permanecermos nós mesmos.<sup>117</sup>

---

<sup>113</sup> Cf. PARECK. A new politics of identity: Political principles for an interdependent world. London: Palgrave Macmillan, 2008, p. 2-3.

<sup>114</sup> *Idem.*

<sup>115</sup> Cf. PARECK. *Op. Cit.*, p. 9.

<sup>116</sup> Cf. PAREKH. *Op. Cit.*, p. 11-12.

<sup>117</sup> Žižek, The Greatest Threat to Europe is its inertia Entrevista feita por Romain Leick. Disponível em: <http://www.spiegel.de/international/zeitgeist/slavoj-zizek-greatest-threat-to-europe-is-it-s-inertia-a-1023506.html> . Consulta realizada em: 17 julh. 2015.

A identidade pessoal de um indivíduo não é livre de crítica, no entanto, o fato de que um indivíduo se defina de certa maneira e procure ser um tipo particular de pessoa corresponde a um ideal, isto é, àquele de ser fiel a si mesmo e à sua maneira de ser, que para Taylor é o ideal de autenticidade “ xiste certa maneira de ser humano que é a minha maneira. Eu sou chamado a viver a minha vida desta maneira, não imitando a maneira de um outro”<sup>118</sup> Se eu não sou fiel à minha própria maneira de ser, eu perco o essencial da minha própria vida, o que o ser humano significa para mim. É esse ideal de autenticidade que merece respeito, muito embora ele não deva ser incondicional.

A identidade social está relacionada aos diversos papéis e às variadas relações, enquanto membros de diferentes grupos, organizações e comunidades. Algumas dessas relações se tornam essencialmente significantes para a compreensão de nós mesmos e são usadas para nos qualificar. Ser mulher em nossa sociedade não é apenas uma condição biológica, mas, muito mais do que isso, é uma categoria socialmente significativa. Espera-se das mulheres certo comportamento, o uso de certa linguagem e vestimenta que são julgadas corretas ou incorretas nas mais variadas situações. Da mesma forma, em uma sociedade racialmente consciente, ser negro ou branco são categorias significantes, e aqueles qualificados como tais são sujeitos a certas normas, formas de relação, estereótipos e modos de tratamento.<sup>119</sup>

Cada sociedade é um sistema de identidades mais ou menos bem-articulado, com suas normas, seus privilégios ou privações, impostos pelas sanções formais ou informais que são parte de seu regime disciplinar. As identidades sociais representam uma mistura de normatividade e poder, que são legitimadas no corpo predominante de crenças e sustentadas pelas relações de poder prevaletentes. A sociedade procura frequentemente assegurar que seus membros não somente se conformem à sua gramática de significados, mas também internalizem suas identidades sociais. Quando os indivíduos não somente se comportam, mas inclusive vivem, se definem e pensam enquanto negros, mulheres, classe-média, bons cristãos, etc., eles estão incorporados em suas identidades sociais.<sup>120</sup>

Claramente nosso sistema de identidades sociais é raramente livre de conflitos e contestações organizadas pelos indivíduos e grupos, especialmente por aqueles cujas identidades particulares não são

---

<sup>118</sup> TAYLOR, 2009, p. 47.

<sup>119</sup> Cf. PARECK. *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>120</sup> Cf. PAREKH. *Op. Cit.*, p. 17.

reconhecidas, isto é, legitimadas e respeitadas por esse sistema. Nem sempre o que o sistema impõe como forma de identidade é a maneira pela qual o indivíduo se define. O fato de que ser judeu se tornou uma categoria socialmente significativa ou uma identidade social no Ocidente nos últimos dois milênios e permanece nos dias de hoje não significa que todos os judeus se definem enquanto tais. Para alguns, ser judeu não é o que define significativamente sua identidade, apesar de que muitas vezes os outros os enxergam apenas a partir desse estereótipo. A mesma coisa ocorre com os muçulmanos. Ser muçulmano muitas vezes é a característica segundo a qual um indivíduo francês, inglês, holandês, por exemplo, se define em primeiro lugar. O que não significa dizer que para todos os muçulmanos esta identidade social significativa é a que conta para a sua definição de si mesmo. O que é, portanto, uma identidade social significativa para alguns pode não ser necessariamente para outros.

Todas essas considerações podem ajudar-nos a melhor compreender o tema da formação da identidade muçulmana, e talvez responder à questão de saber se o *status* de muçulmano pode ou não ser considerado um componente absolutamente significativo da sua identidade que deve, por conseguinte, ser respeitado, e em que sentido esse respeito influenciaria novas políticas governamentais.

## 2.4.2 A pluralidade das identidades sociais e o que isso significa nos dias atuais

Foi dito que o ser humano é permeado por diversos tipos de identidades sociais, algumas das quais são mais importantes do que outras. Algumas são importantes para a nossa visão de mundo, e outras são mais ou menos importantes para a própria compreensão de nós mesmos e por isso podem estar no centro de nossas preocupações. A religião e a cultura são grandes centros de interesse para os seres humanos, e tomam um lugar considerável na maneira como os indivíduos se autodefinem. Para as pessoas religiosas, a religião é o centro de sua vida e o guia de seus princípios. O perigo consiste, no entanto, na colonização de um tipo significativo de identidade sobre todos os outros. A partir do momento em que a vida humana é inerentemente plural, e que o indivíduo é confrontado nas suas diversas relações sociais com os diferentes tipos de percepções do mundo, a predominância de um único tipo de identidade inevitavelmente o torna

fechado para este mesmo mundo, que está aberto aos vários significantes de identidades.

A importância de identidades sociais plurais no indivíduo e na vida social é incontestável na medida em que cada identidade social representa uma maneira particular de olhar para o mundo. Diversas maneiras de olhar o mundo criam a possibilidade de ampliar e enriquecer o próprio mundo. A interação pluralística de todas as visões de mundo desencoraja sua reificação e sua essencialização. Assim, a partir do momento em que cada identidade social nos liga a um grupo particular de pessoas - às mulheres, aos muçulmanos, aos negros, aos brancos, aos judeus, aos *gays*, etc. - isso nos torna parte de uma narrativa histórica, e dá às nossas vidas significado e profundidade, pois a pluralidade nos oferece múltiplas pertencas que nos ajuda a construir diversas narrativas sobrepostas de nossas vidas.<sup>121</sup> Uma vez que a pluralidade de identidades é essencial para a liberdade e o bem-estar do ser humano, e que este se sente parte do mundo e criador deste, parece plausível afirmar que a sociedade precisa criar as condições necessárias para que os diversos tipos de identidades sociais sejam considerados significantes e dignas nesta mesma sociedade.

A partir do momento em que em uma sociedade os indivíduos são classificados e suas relações sociais são estruturadas sob a ótica de uma única identidade, seja ela racial, nacional ou religiosa, qualquer outra identidade que adentre neste universo será desrespeitada ou pouco valorizada, ou terá somente obrigações e nenhum direito. Por isso a necessidade de multiclassificações para que os indivíduos possam ver-se a si mesmos como dotados de múltiplas conotações identitárias. Quanto mais uma sociedade aceita os diversos significantes de identidades, tanto mais se abrem as portas para o reconhecimento de identidades plurais. Nesse sentido, se voltarmos para a questão da identidade do jovem muçulmano e sua demanda por reconhecimento, a questão é a de saber em que sentido esse reconhecimento pode e deve ser dado em nossas sociedades ocidentais liberais, em que o princípio de neutralidade do Estado em relação à religião impera todas as vezes que a questão diz respeito ao Islã.

---

<sup>121</sup> Cf. PAREKH. *Op. Cit.*, p. 23-24.

### 2.4.3 O reconhecimento do status social e não da identidade

Uma das soluções para este problema do reconhecimento das identidades culturais ou religiosas é deslocar a questão do reconhecimento do sentido ético para o sentido moral. É o que faz Nancy Fraser, quando considera o reconhecimento uma questão de justiça e não uma questão ética. Nancy Fraser - no seu debate com Axel Honneth - estabelece uma diferença entre o que ela chama de “estratégia transformativa” em oposição à “estratégia afirmativa” esta última é utilizada pelo multiculturalismo, cujo objetivo é a revalorização das identidades injustamente desvalorizadas. No entanto, a estratégia transformativa vai além da afirmativa, pois visa à desconstrução das opiniões simbólicas que subjazem aos modelos institucionalizados de valorização cultural. Para Nancy Fraser, o que é justo e eficaz não é o reconhecimento das identidades culturais, mas o reconhecimento do “status” que tem como objetivo não o reconhecimento da singularidade das identidades, mas antes o reconhecimento da igual participação nas interações sociais. O modelo de reconhecimento do “status” coloca a ênfase nas demandas institucionais e não nas individuais, como acontece na categoria de reconhecimento de Honneth e Taylor. Nesse sentido, ela substituiria a estratégia afirmativa tão cara ao multiculturalismo, pela estratégia participativa.<sup>122</sup>

O modelo do reconhecimento do status lida com as demandas institucionais e não individuais, e tem como objetivo “desinstitucionalizar modelos de valores culturais que impedem a paridade de participação e substituí-los por modelos que permitem isto”<sup>123</sup> As vantagens desse modelo são múltiplas: primeiramente, ele permite justificar as reivindicações por reconhecimento como moralmente vinculantes, em segundo lugar, concebendo o não reconhecimento como uma questão de subordinação de status, isso permite localizar o erro nas relações sociais, e não na psicologia individual ou interpessoal. O modelo de identidade, ao interpretar o não reconhecimento como uma identidade defeituosa, enfatiza a estrutura psíquica e não as instituições sociais e a interação social. Em terceiro lugar, evita a visão de que cada um tem um direito igual à estima social, em prol de uma na qual cada um tem um direito igual a perseguir a

---

<sup>122</sup> Cf. FRASER, Nancy e HONNETH, 2003, p. 73.

<sup>123</sup> FRASER, 2003, p. 30.

estima social em condições justas de iguais oportunidades. Por último, o modelo de status implica que a falta de reconhecimento é uma violação da justiça, e isso facilita a integração das exigências por reconhecimento.<sup>124</sup>

A vantagem igualmente deste deslocamento do reconhecimento pela identidade em favor daquele do status social é que este último leva em consideração os indivíduos enquanto cidadãos com direitos iguais na participação cooperativa da sociedade, e não como no primeiro, vê apenas os indivíduos como sujeito membro de um grupo específico, lutando pelo reconhecimento da identidade ligada a este. Ao contrário da demanda por reconhecimento da identidade muçulmana preconizada pelos autores multiculturalistas, Nancy Fraser defende, portanto, a legitimidade da demanda por reconhecimento em termos de igual direito de participação. Para a filósofa, “ao impor a elaboração e a manifestação de uma identidade coletiva autêntica, autoafirmativa e autogerada, impõe-se uma pressão moral aos membros individuais para se conformarem à cultura do grupo”<sup>125</sup>

O reconhecimento da identidade, neste sentido não possui nenhuma vantagem para os membros individuais dos grupos. Para raser, não resta dúvida que este tipo de reconhecimento “nega a complexidade das vidas das pessoas, a multiplicidade de suas identificações”<sup>126</sup> Além disso, isola muitas vezes os indivíduos no interior de um grupo sem lhes dar a oportunidade de interagir na comunidade maior. É na maioria das vezes o que acontece com os cidadãos muçulmanos ou judeus quando esses vivem enclausurados em suas comunidades. Mesmo vivendo, por exemplo, em Capitais como Paris ou Londres, eles permanecem isolados em seus grupos ao invés de desenvolverem uma interação intergrupala.

Em oposição a esses aspectos negativos do reconhecimento da identidade, Nancy Fraser propõe, portanto, o modelo de status que exige não o reconhecimento de uma identidade específica de um grupo, como a identidade muçulmana, mas “o status dos membros do grupo como parceiros plenos na interação social”<sup>127</sup> Para Fraser:

---

<sup>124</sup> Cf. FRASER, 2003, pp. 30-33.

<sup>125</sup> FRASER, 2007, p. 117.

<sup>126</sup> FRASER, 2007, p. 117.

<sup>127</sup> FRASER, 2007, p. 117.

O não reconhecimento, conseqüentemente, não significa a depreciação e a deformação da identidade do grupo, mas, sim, a subordinação social no sentido de ser impedido de participar como um par na vida social. Reparar a injustiça requer uma política de reconhecimento, por certo, mas isso não mais significa a política da identidade. No modelo de status, ao contrário, isso significa uma política que objetiva superar a subordinação ao estabelecer o grupo não-reconhecido como um membro efetivo da sociedade, capaz de participar no mesmo nível que os outros membros.

Nancy Fraser analisou a questão em torno da proibição do uso do véu na França, tentando aplicar o seu modelo de status. A questão para a filósofa foi a de saber se a política que impediu as jovens muçulmanas de utilizarem seus véus nas escolas públicas constituía um tratamento injusto para com uma minoridade religiosa. Para Fraser a proibição do véu pode ser criticada não sobre a base da negação da identidade cultural ou religiosa das muçulmanas, mas sobre a negação da paridade participatória, que neste caso seria o direito igual ao acesso à escola. Proibindo o véu, o Estado francês negou as muçulmanas o reconhecimento de seu status “como membro efetivo da sociedade, capaz de participar no mesmo nível que os outros membros”<sup>128</sup> Portanto, a política de reconhecimento com base no modelo de status é muito mais eficaz e menos problemática do que aquela do reconhecimento da identidade, porquanto não toca em questões, muitas vezes delicada para o Estado, como aquela das minorias culturais ou religiosas. Mais uma vez, o indivíduo é considerado como um cidadão e não como o membro de um grupo minoritário.

## ***2.5 Algumas considerações***

O propósito geral deste capítulo foi apresentar uma vertente do multiculturalismo que vem pensando a questão mulçumana, a sua integração enquanto cultura e religião no continente europeu. É

---

<sup>128</sup> FRASER, 2007, p. 117.

importante deixar claro que a questão sobre as minorias religiosas e suas demandas nas sociedades liberais democráticas não é uma preocupação de todos os teóricos defensores do multiculturalismo. Aliás, o multiculturalismo na sua fase embrionária, enquanto prática política e teoria, não levava em consideração as questões dos grupos religiosos minoritários.

O problema ligado à aceitação da religião islâmica no espaço público-político das sociedades democráticas liberais, para muitos, diz respeito essencialmente àquilo que eles afirmam como a inexorável incompatibilidade dos princípios islâmicos com os princípios liberais de nossas democracias ocidentais. O medo que os europeus nutrem contra o Islã advém da sua pressuposta incompatibilidade com os valores do Iluminismo, e a presença de um número cada vez maior das minorias muçulmanas no ocidente que poderá destruir os seus valores considerados absolutamente normais e garantidos, tais como a liberdade de expressão, igualdade de gênero, reconhecimento dos homossexuais como iguais, etc.<sup>129</sup>

A corrente multiculturalista, principalmente a vertente apresentada neste capítulo, defendida por Tariq Modood e Bhikhu Parekh, tem como objetivo demonstrar que muitos desses medos presentes nos europeus são alimentados por uma visão deturpada do Islã e um racismo contra os muçulmanos, que são descritos como indivíduos atrasados, ignorantes e violentos. Um racismo que se exacerbou com a ação radical de pequenos grupos de jovens muçulmanos que atuam isoladamente ou em aliança com grupos militantes, tais como o Estado Islâmico ou Al Qaeda. Para os multiculturalistas, esses grupos não representam a comunidade muçulmana na Europa, para quem o cumprimento da lei é uma prioridade em suas vidas. Para os multiculturalistas, a presença muçulmana na Europa não constitui uma ameaça política e cultural, mas pode enriquecer a vida europeia se ela for bem trabalhada.<sup>130</sup> O grande problema que esses autores constata-

---

<sup>129</sup> Cf. BURUMA, 2010, p. 87.

<sup>130</sup> Parekh tem falado de uma contínua mudança dos muçulmanos europeus. Para ele a presença do muçulmano na Europa pode contribuir tanto para a Europa quanto para os próprios muçulmanos “Os muçulmanos europeus estão sem dúvida mudando, mas ele tem um longo caminho antes de serem capazes de participar entusiasticamente das tensões e controvérsias criativas da sociedade multicultural, e trazer as contribuições que sua grande história e civilização lhes possibilitam. Pela primeira vez na sua história, eles estão vivendo em grandes grupos nas sociedades em que eles não são nem os

sobretudo Parekh, decorre do vácuo de identidade criado pelo afastamento de ambas as culturas sociais e parentais, que acaba sendo preenchido pela identidade religiosa de forma obsessiva. A questão essencial para a Europa é saber como convencer o jovem muçulmano a se tornar parte da sociedade na qual ele vive e é cidadão. As sociedades europeias precisam dar aos jovens muçulmanos o lugar de participação na sociedade, dar-lhes a esperança de um mundo melhor e a oportunidade de desenvolver e aproveitar as diversas identidades.

Este parece um discurso utópico diante da inevitável constatação de uma sociedade que pena em conceder aos seus jovens em geral o gosto pela participação ativa na sociedade.

A grande crítica que esta vertente do multiculturalismo tem enfrentado diz respeito à sua defesa da integração da crença religiosa na esfera política. Autores na linha de Tariq Modood parecem não deixar dúvida sobre a importância da religião na esfera pública-política, esta entendida como espaço de participação política. Parekh diz entender a preocupação dos liberais em relação aos muçulmanos e sua recusa à secularização abrangente da sociedade. Para os liberais é inconcebível aceitar suas demandas baseadas na religião, suas questões políticas refletidas a partir do Alcorão, suas exigências pela restrição da liberdade de expressão quando esta atinge sua religião. Para os liberais, os muçulmanos introduzem uma forma teológica de pensamento político que impossibilita qualquer participação, mas que afeta a sociedade em geral. No entanto, segundo Parekh, toda esta ansiedade é exagerada e resulta de um mal-entendido sobre a forma como as sociedades europeias são organizadas. Para ele, nenhuma sociedade europeia ou sistema político é secular no sentido em que os liberais usam o termo. As ideias de dignidade humana e de igualdade de valor humano derivam da moral cristã e reapareceram no liberalismo de forma secularizada. Portanto, para o multiculturalismo, os muçulmanos não introduzem um elemento estranho em uma sociedade que se diz secular. Nesse sentido não há dúvida que esta vertente do multiculturalismo não vê nenhum problema de inserção da religião na esfera política, pois para eles o

---

dirigentes nem os súditos – sua situação histórica – mas como concidadãos que gozam dos direitos iguais tais como o resto da sociedade, nas democracias liberais plurais. Isso requer deles que repensem suas visões tradicionais sobre seus direitos e obrigações, sua relação com outras religiões e culturas, e sua resposta para a modernidade” (PAREKH, 2008, p. 123).

cordão que separa o âmbito público do privado é tão fino quanto aquele que separa a moral secular da moral religiosa.<sup>131</sup>

A crítica a esta linha de pensamento multiculturalista pode-se desenvolver com duas visões filosóficas: a primeira advém das ideias de Žižek sobre a importância de se defender a universalidade em oposição às contingências particulares no que diz respeito ao nosso estar no mundo. Para o filósofo, talvez a melhor resposta ao multiculturalismo seja a radicalização do projeto iluminista. Para Žižek a resposta ao fundamentalismo não pode ser dada com a defesa da tolerância multicultural. O nosso complexo de culpa e a nossa má consciência têm-nos afastado do verdadeiro projeto iluminista, que consiste na sua universalidade. Isso significa que os indivíduos devem ser capazes de dispensar suas características e ignorar suas posições sociais, religiosas ou étnicas específicas. Não é suficiente tolerar uns aos outros, mas é preciso que tenhamos a capacidade de experimentar nossa própria identidade cultural como algo contingente, algo que pode ser mudado no sentido de um indivíduo universal.<sup>132</sup> A segunda crítica pode ser formulada a partir do liberalismo político de John Rawls e sua concepção de razão pública.

---

<sup>131</sup> Cf. PAREKH, 2008, p. 123.

<sup>132</sup> ŽIŽEK, *The Greatest Threat to Europe is its Inertia*. Disponível em: <http://www.spiegel.de/international/zeitgeist/slavoj-zizek-greatest-threat-to-europe-is-it-s-inertia-a-1023506.html>. Acesso em 17 julh. 2015.

### 3. O LIBERALISMO DE RAWLS, SUA CONCEPÇÃO DE RAZÃO PÚBLICA E SUA TEORIA SOBRE AS DOUTRINAS ABRANGENTES

No seu livro *Liberalismo Político* (1993), na quarta conferência, Rawls inicia sua exposição com a seguinte pergunta: “De que maneira a sociedade democrática bem-ordenada da justiça como equidade pode estabelecer e preservar a unidade e a estabilidade, dado o pluralismo razoável que lhe é característico?” Rawls diz que é indispensável para o liberalismo político que ele propõe que saibamos que não é razoável empregar o poder político para impor nossa própria visão abrangente, ainda que ela possa ser defendida como verdadeira. Isso o leva à segunda questão, a de saber como podemos defender ao mesmo tempo nossa doutrina abrangente e afirmar que não seria razoável usar o poder estatal para obter a adesão dos outros a ela.<sup>133</sup>

Este problema percorrido por Rawls, sobretudo em *Liberalismo Político* (1993), é o que nos interessa para a tese. Partiremos da afirmação segundo a qual tanto a França quanto a Inglaterra são sociedades democráticas bem-ordenadas e possuem um pluralismo razoável de doutrinas abrangentes, e que a questão das religiões minoritárias e suas demandas de inserção na esfera pública e de integração na comunidade política é uma das questões enfrentadas no âmbito de seus atuais governos.

No que diz respeito à França, o problema da integração das religiões minoritárias ocorre essencialmente em relação ao Islã, cujas práticas e crenças são interpretadas como incompatíveis com o Estado laico republicano. Em relação à Inglaterra, um Islã liberal e moderado parece ser bem recepcionado e perfeitamente compatível com o seu multiculturalismo. Por um lado, a França aparece como um país muito mais preocupado em preservar sua identidade nacional, exigindo de seus cidadãos um abandono de suas particularidades culturais e religiosas em favor de uma cultura universalista francesa; enquanto a Inglaterra, por outro lado, parece mais aberta e flexível à tolerância da preservação de identidades e culturas diferentes de seus cidadãos majoritários. Há de se

---

<sup>133</sup> Cf. RAWLS, 2000, p. 183-184.

constatar que a Europa de tradição liberal democrática como um todo parece vivenciar senão um retorno ao religioso, ao menos uma luta pelo reconhecimento de religiões minoritárias, face à qual cada Estado tem seguido suas próprias políticas e criado diferentes leis. No entanto, os acontecimentos cotidianos violentos ou não no seio da sociedade<sup>134</sup> têm demonstrado que, na prática, essas decisões políticas estão longe de resolver seus conflitos. Essa derrota ao lidar com o problema do pluralismo religioso e cultural teve consequências muito problemáticas: no caso da França, o retorno ao autoritarismo do Estado, e no caso da Inglaterra, uma tolerância misturada com um grau de indiferença, que parecem pôr em risco aquela que parecia ser uma democracia perene nesses países. Na França, a lei de 2004 que proibiu o uso do véu pelas meninas muçulmanas nas escolas, e pelas mulheres nos espaços das organizações públicas administrativas, e a lei de 2010 que proibiu às mulheres muçulmanas o uso da burca e do nicabe, nas vias e espaços públicos, tiveram como consequência uma crítica severa em nome da defesa da liberdade religiosa, mas também em nome da liberdade dos indivíduos de se expressarem e de escolherem seus próprios planos de vida. Na Inglaterra, parece prevalecer a ideia do liberalismo como a única voz possível para preservar o respeito às liberdades individuais, mas que acabou acarretando uma tolerância misturada com certa indiferença para com as comunidades religiosas, cuja consequência é o próprio confinamento destas. Seguindo esta base liberal multiculturalista, o uso do véu e da burca/nicabe é permitido no espaço público, e, além disso, várias exceções às regras gerais de direito são concedidas caso a caso, como, por exemplo, a exceção ao uso do capacete pelos sikhs<sup>135</sup>, na construção civil, mas também ao dirigirem

---

<sup>134</sup> Os conflitos cotidianos dizem respeito não somente aos atentados que vêm ocorrendo nos diversos países, incluindo a França e a Inglaterra, mas também à violência nas escolas entre indivíduos e grupos de diferentes confissões, e o problema cada vez maior dos jovens que partem para a Síria a fim de integrarem o grupo extremista ISIS.

<sup>135</sup> O uso dos turbantes pelos sikhs (enquanto uma exceção à regra geral) no lugar dos capacetes exigidos pela lei geral inglesa e pela diretiva do Conselho Europeu, especialmente na construção civil, causa sérios problemas relacionados à segurança e à proteção dos corpos. O uso do turbante fornece uma mínima proteção em comparação com os capacetes, os quais comprovadamente reduziram o índice de mortalidade nesta área de 26 para 15, por ano, e à metade o número de feridos, de 140 para 70. Por outro lado, se as portas a esse tipo de trabalho forem fechadas aos sikhs, isso poderia causar sérios problemas à comunidade, que hoje representam em torno de 40.000 mil

motocicletas: o primeiro absolutamente discutível no que diz respeito à legislação de segurança no trabalho, e o segundo sob a ótica do financiamento da seguridade social.<sup>136</sup> Esse tipo de liberalismo altamente voltado para a defesa apenas das liberdades individuais parece ser apenas compatível com um *modus vivendi* entre comunidades que se toleram, mas que não se comprometem com os valores políticos de uma sociedade democrática pluralista.

Segundo Rawls, se existe uma via mediana entre o uso coercitivo estatal e o pragmatismo de um *modus vivendi*, no contexto multicultural e plurirreligioso atual, o desafio político das democracias liberais e pluralistas é o de transformar suas atitudes em relação aos cidadãos religiosos. Rawls não defende o Estado laico com base em argumentos filosóficos tais como a laicidade e o secularismo, tampouco propõe como única via para a integração a liberalização das religiões e a emancipação dos cidadãos enquanto indivíduos em relação às suas crenças religiosas, que por vezes conflitam com os princípios democráticos. Antes, a solução de Rawls exige primeiramente que o próprio liberalismo se coloque em questão.<sup>137</sup>

O próximo capítulo pretende discutir qual é o lugar dos argumentos religiosos na razão pública a partir da obra *Liberalismo Político* de Rawls.

### ***3.1 O liberalismo justificatório de Rawls***

O liberalismo político de Rawls pressupõe que a existência de uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis nas democracias liberais é o resultado da razão humana dentro das instituições de um regime democrático. Por isso, Rawls tem a preocupação de acomodar as doutrinas abrangentes na vida política liberal. No entanto, admitir a

---

trabalhadores na área. Esse foi um dos argumentos utilizados para manter a lei de exceção. Segundo Barry, para contrabalançar esses dois dados importantes, talvez o mais sensato fosse aplicar a lei de exceção àqueles que já se encontram empregados no ramo da construção, especialmente àqueles que possuem alta qualificação, e eliminar gradualmente a aplicação aos novos empregados, de tal maneira que no futuro a lei de exceção se torne obsoleta. (Cf. BARRY, 2002, 49-50).

<sup>136</sup> Por exemplo, quem financia as despesas dos acidentes de trânsito envolvendo condutores sem capacete é a sociedade como um todo.

<sup>137</sup> Cf. AUDARD, 2009, pp. 608-663.

presença destas doutrinas abrangentes - filosóficas, morais e religiosas - não significa dizer que uma autoridade política democrática liberal tem que ser justificada a partir delas. Para Rawls, uma vez que as doutrinas religiosas e filosóficas expressam visões de mundo e de nossa vida uns com ou outros, e que nossos pontos de vista individuais e coletivos são diversos e diferentes, tais doutrinas não podem servir de base para um acordo político duradouro e razoável.<sup>138</sup> Isso não significa que o liberalismo político desconsidere certos julgamentos religiosos e filosóficos, e obrigue os indivíduos que os defendem a abandoná-los completamente. No entanto, enquanto cidadãos razoáveis devemos reconhecer a impossibilidade de se chegar a um acordo político razoável e viável utilizando-nos das verdades contidas nas doutrinas abrangentes.<sup>139</sup>

Rawls, ao mesmo tempo em que defende a salvaguarda e a importância das visões abrangentes para os indivíduos, deixa claro que enquanto cidadãos eles não podem usar o poder estatal para obter uma adesão dos outros às suas concepções e valores religiosos específicos. A questão para Rawls é a de saber como conciliar a garantia dos valores religiosos ou filosóficos para os indivíduos em suas vidas sem que estes adentrem na esfera pública, na qual apenas os valores políticos são permitidos.<sup>140</sup> A resposta que Rawls dá consiste em dizer que no liberalismo político apenas a razão pública deve ser a base para os argumentos políticos. Segundo Rawls, a ideia de razão pública é “uma visão sobre os tipos de razão nos quais os cidadãos devem basear seus argumentos políticos ao apresentarem justificações políticas que invoquem os poderes coercitivos do Estado quanto a questões políticas fundamentais”<sup>141</sup> Ele acrescenta:

(...) na razão pública ideias de verdade ou de correção baseadas em doutrinas abrangentes são substituídas por uma ideia do politicamente razoável dirigido aos cidadãos na condição de

---

<sup>138</sup> Cf. RAWLS, 2000, p. 102.

<sup>139</sup> Cf. RAWLS, 2000, p. 107.

<sup>140</sup> Segundo Rawls, as igrejas, universidades e outras associações da sociedade civil não são razões públicas. A razão pública é característica de um povo democrático; dos cidadãos que compartilham o *status* da cidadania igual. O objeto desta razão é o bem do público e as questões de justiça fundamental. (Cf. RAWLS, 2000, p. 254).

<sup>141</sup> RAWLS, 2016, p. 565.

cidadãos. Esse passo é necessário para estabelecer uma base de argumentação política que todos possam compartilhar como cidadãos livres e iguais. Como estamos buscando justificações públicas para instituições políticas e sociais – para a estrutura básica de um mundo político e social –, pensamos nas pessoas como cidadãos.<sup>142</sup>

Em Rawls não existe verdade na política, de tal sorte que o critério para a legitimação do uso do poder político jamais pode ser a verdade. Por isso, na razão pública, as verdades defendidas pelas doutrinas abrangentes são substituídas pela ideia do politicamente razoável a qual todos os cidadãos devem possuir na condição de cidadãos.<sup>143</sup>

As pessoas, para Rawls, neste momento de oferecer razões públicas, possuem a mesma posição política e não são vistas como pessoas socialmente situadas ou enraizadas – elas são pensadas “como cidadãos razoáveis e racionais, livres e iguais, com as duas faculdades morais”, isto é, racional e razoável. Pessoa racional em Rawls é aquela capaz de escolher e revisar sua própria concepção do bem, e razoável é aquela que possui um senso de justiça. Como aponta Maffetone:

A dicotomia racional-razoável no LP reproduz a concepção de bem e o senso de justiça na TJ. De fato, quando examinamos a prioridade do direito, nós também notamos que „o justo e o bem são complementários” (PL, p 73 ) Outra distinção entre racional e razoável é baseado no fato que o razoável é eminentemente público, enquanto que o racional não é. Através do razoável, nós entramos efetivamente no espaço público.<sup>144</sup>

Por fim, para Rawls os valores políticos são os mais importantes porque são eles que governam a estrutura básica da vida social, assim como especificam os termos essenciais da cooperação política e social. Esses valores são: a igual liberdade política e civil; a igualdade equitativa de oportunidades; os valores da reciprocidade econômica; as

---

<sup>142</sup> RAWLS, 2016, p. 572.

<sup>143</sup> RAWLS, 2016, P. 572.

<sup>144</sup> MAFFETTONE, 2004, p. 561.

bases sociais do respeito mútuo entre cidadãos; e os valores da razão pública.<sup>145</sup> Todos os cidadãos endossam os valores políticos, e possuem como parte da liberdade de consciência o dever de estabelecer a forma pela qual os valores de domínio político se relacionam com os outros valores de sua doutrina abrangente. Isto é o que Rawls vai chamar de consenso sobreposto, que tem como objetivo reduzir o conflito entre os valores políticos e os valores das doutrinas abrangentes seguidas pelos cidadãos.<sup>146</sup> O consenso sobreposto pode ser resumido nas palavras de Rainer Forst como “um uso privado da razão com propósitos político-públicos, não um uso realmente público discursivo da razão”<sup>147</sup> Portanto, há uma diferença entre “razão pública” e “uso público da razão” que leva Forst a afirmar que Rawls possui uma concepção substantiva de razão pública que permite de alguma forma a entrada de argumentos éticos na agenda política.<sup>148</sup>

Várias críticas são feitas a Rawls em relação às suas considerações sobre as doutrinas abrangentes, essencialmente sobre a questão da religião e sua possível exclusão da razão pública. Aqueles que criticam Rawls consideram que o seu liberalismo é essencialmente de cunho exclusivista<sup>149</sup> em relação à religião. Podem-se considerar

---

<sup>145</sup> RAWLS, 2000, p. 185.

<sup>146</sup> Diz Rawls: “Procuramos, tanto quanto possível, nem ter de afirmar, nem ter de negar qualquer doutrina religiosa, (...), ou a teoria da verdade ou do estatuto dos valores que a ela possa estar associada. Como supomos que cada cidadão professa alguma doutrina dessa natureza, esperamos criar a possibilidade de que todos possam aceitar a concepção política como verdadeira ou razoável do ponto de vista de sua própria doutrina abrangente, seja qual for. Portanto, se entendida de forma apropriada, uma concepção política de justiça não necessita ser indiferente à verdade na filosofia e na moral, do mesmo modo que o princípio de tolerância, adequadamente entendido, não necessita ser indiferente à verdade na religião” RAWLS, 2016, p. 177.

<sup>147</sup> FORST, 2010, p. 127.

<sup>148</sup> Cf. FORST, 2010, p. 126.

<sup>149</sup> No que diz respeito à defesa ou não da participação dos argumentos religiosos nas decisões políticas, pode-se destacar duas correntes: a corrente exclusivista, que afirma que, na medida em que somente a razão secular pode ser compartilhada por todos os cidadãos, os ideais liberais de liberdade e igualdade podem ser somente acolhidos excluindo a razão religiosa da esfera política. Os inclusivistas, ao contrário, entendem que a razão religiosa pode contribuir para o campo das decisões políticas, e seus argumentos devem ser levados em conta em um Estado liberal democrático. Entre os inclusivistas, há os que defendem que os argumentos devem ser traduzidos em uma linguagem universal secular (alguns dizem que Rawls faz parte desse grupo); e outros

duas as principais críticas apontadas ao filósofo: 1. A primeira diz respeito ao peso excessivo que Rawls descarrega sobre os ombros dos religiosos, exigindo um abandono de suas razões de cunho religioso em favor da autoridade política. 2. A segunda crítica diz que essas restrições são insuficientemente democráticas e inapropriadas para as sociedades liberais contemporâneas.<sup>150</sup>

Na presente tese, pretendo justamente mostrar que Rawls, ao contrário de uma leitura que o define como exclusivista, possui em sua teoria, no citado *Liberalismo Político*, uma visão inclusivista restritiva.

A discussão em torno do lugar apropriado da religião na política, nas democracias liberais, levou a uma divisão e certa disputa entre essas duas correntes mencionadas acima em relação à questão de saber qual o papel das razões seculares e religiosas na coerção do Estado. A corrente considerada exclusivista advoga por uma compreensão restritiva do papel justificatório disponível às razões religiosas, isto é, as razões religiosas não podem ter um papel decisivo na justificação da coerção do Estado, e os oficiais públicos e cidadãos na organização política não devem aprovar a coerção do Estado que requer o apoio religioso.<sup>151</sup> Segundo esse ponto de vista, as razões seculares possuem um potencial justificatório nas restrições políticas nas democracias liberais que é superior, afastando assim toda e qualquer razão religiosa na justificação das leis coercitivas do Estado. Este tipo de assimetria entre as razões religiosas e seculares está profundamente enraizado em uma grande parte da teoria política contemporânea, e é compreendido como o que predomina na visão do liberalismo dito justificatório<sup>152</sup>, como o de Rawls, por exemplo. No entanto, com o fenômeno da teoria multiculturalista, principalmente aquela vertente que se preocupa com a questão do lugar da fé na esfera pública, e com a presença cada vez maior do discurso da tolerância religiosa *versus* indiferença, vários autores têm investigado e proposto alternativas que equilibram o papel da razão secular e religiosa na esfera política.

Segundo o liberalismo justificatório, as questões que dizem respeito ao comportamento político dos cidadãos religiosos, bem como

---

defendem que o peso da tradução não deve ficar apenas do lado dos religiosos. (Habermas tem-se posicionado nessa corrente em seus últimos artigos).

<sup>150</sup> In: *Rawls and Religion*, 2015, Introdução, p. 5.

<sup>151</sup> Cf. EBERLE, 2015, p. 29.

<sup>152</sup> “Justificatory liberalism” é um termo utilizado pela primeira vez por Gerald Gaus. Ver Gaus, *Justificatory Liberalism*, New York: Oxford University Press, 1996.

os benefícios sociais das instituições religiosas, são importantes, mas não devem ser confundidas como razões que podem ter um papel restrito na coerção do Estado. Para o liberalismo justificatório as razões estritamente religiosas não são suficientes para justificar a coerção da lei. Ele vê o mundo político idealmente como um sistema justo de cooperação entre iguais e tem o compromisso com a liberdade e a igualdade de todos os cidadãos. O poder político é inerentemente coercitivo e o liberalismo oferece uma descrição de como a coerção é permitida. Nesse sentido, o liberalismo é dito justificatório porque para ele um regime político só é legítimo quando suas instituições políticas e sociais são justificáveis para todos os cidadãos. Como consequência, a coerção do Estado é permitida somente se ela é justificável para cada indivíduo. O liberalismo justificatório sustenta, nesse sentido, que uma lei coercitiva para ser justificada por todos deve ser recomendada por uma razão que seja acessível a todos, e que as razões estritamente religiosas não cumprem esse papel.<sup>153</sup>

Para o liberalismo justificatório, nós não precisamos da religião para proibir a tortura, por exemplo, pois a ideia que nos é moralmente exigido o reconhecimento de tal dignidade é comum tanto numa perspectiva secular quanto religiosa. No entanto, uma justificação da proibição da sodomia homossexual se daria apenas sob a ótica da razão religiosa. Contudo, em uma sociedade liberal, os cidadãos estão livres para rejeitar tal justificação, e por isso o liberalismo justificatório afirma que as razões acessíveis são seculares. Andrew March, em seu artigo “Rethinking the public use of religious reasons” defende que existem diferentes tipos de esferas nas quais os argumentos religiosos podem ou não ser aceitos, e para o autor, nas esferas em que o argumento religioso deve ser aceito, a base do argumento é mais uma expansão das razões morais já aceitas em um estado de direito, do que propriamente algo novo. Se os argumentos religiosos já contêm um argumento moral inerentemente válido, sem apelar para uma ordem clerical ou revelada, eles não precisam ser traduzidos.<sup>154</sup>

O liberalismo justificatório sustenta que os cidadãos têm um dever de se abster sobre a defesa de leis coercitivas que são apenas apoiadas pelas razões estritamente religiosas, por causa de seus deveres de civilidade para com os outros cidadãos. Nos termos de Rawls, defender uma lei coercitiva que é fundamentada apenas com razões

---

<sup>153</sup> Cf. TALISSE, 2015, p. 55-56.

<sup>154</sup> Cf. MARCH, 2015, p. 102.

religiosas é incivil. Ser incivil é ser desrespeitoso com os outros.<sup>155</sup> A civilidade se torna perturbadora quando consideramos que para muitos cidadãos o comprometimento religioso é constitutivo da sua própria identidade, na medida em que muitos religiosos veem suas convicções não somente como uma questão de fé e crença, mas como parte deles mesmos. Quando isso acontece, o cidadão religioso tem dificuldade de separar o âmbito da sua fé daquele que diz respeito aos seus compromissos enquanto cidadão. Nesse sentido, para esses cidadãos, suas convicções religiosas ditarão o que é a justiça, o que merece a tolerância, e em que consiste ser cidadão. E as obrigações para com Deus e para a religião se tornam totalizantes e mais importantes que todas as outras obrigações.<sup>156</sup>

Rawls diz que os cidadãos, ao discutirem sobre os elementos constitucionais e sobre questões de justiça, não devem apelar para os conteúdos de suas doutrinas religiosas abrangentes, que enquanto indivíduos ou membros de uma associação entendem como sendo a verdade na sua totalidade. Por possuírem um conteúdo de verdade totalizante, difícil de ser compartilhado por todos, os cidadãos devem antes apelar apenas para aquelas verdades que podem ser aceitas por todos os cidadãos em geral. É somente assumindo a segunda postura que a concepção política oferecerá uma base pública de justificação.<sup>157</sup>

O que é imprescindível para Rawls é a distinção entre o verdadeiro e o razoável, uma vez que a verdade das crenças religiosas para os crentes não é colocada em dúvida pelo *Liberalismo Político*, no entanto, apenas o seu caráter razoável é aceito no debate público justificatório. Os valores religiosos não devem ser confundidos com as razões e os argumentos que os sustentam, a partir do momento em que o que está em jogo para o debate não são os valores, mas os próprios argumentos. O que pode formar um consenso político é tudo aquilo que é universalmente comunicável, isto é, os argumentos, e não os valores. Porém, o mencionado livro de Rawls não está apenas engajado no processo justificatório de maneira procedimental procedural, como pensam alguns autores.<sup>158</sup> Rawls afirma textualmente que o liberalismo

---

<sup>155</sup> Cf. RAWLS, 2000, p. 305.

<sup>156</sup> Cf. TALISSE, 2015, p. 55-56.

<sup>157</sup> Cf. RAWLS, 2000, p. 274.

<sup>158</sup> Catherine Audard afirma que Rawls estaria engajado no processo justificatório apenas com o procedimento e não com o conteúdo. (Ver AUDARD, p. 17).

contém princípios substantivos de justiça, e que, portanto, abrangem mais do que justiça procedimental.<sup>159</sup>

### ***3.2 Um Rawls inclusivista restritivo***

Se muitos intérpretes veem o liberalismo de Rawls como pertencendo ao tipo exclusivista, uma vez que os conteúdos religiosos e as doutrinas abrangentes ficaram de fora das razões públicas, outros, ou por defenderem Rawls ou por criticá-lo, entendem que no livro *Liberalismo Político* Rawls possui um argumento muito mais sofisticado que permite aos cidadãos apelar para suas considerações religiosas no debate público.

É verdade que Rawls se preocupa com a estabilidade da sociedade bem-ordenada, a civilidade e a mútua confiança entre os cidadãos. Esses três valores requerem que os cidadãos sejam assegurados reciprocamente da aceitabilidade de uma concepção pública de justiça - concepção esta que segundo Rawls é a de justiça como equidade. Ver Rawls como um inclusivista restritivo requer uma compreensão do seu argumento sobre a estabilidade da sociedade bem-ordenada, diferentemente daquela em que afirmaria que tal estabilidade somente acontece se os indivíduos sacrificam sempre suas doutrinas abrangentes. Rawls está preocupado em mostrar que os termos da cooperação em uma sociedade liberal idealmente justa gozam de uma forma de privilégio da estabilidade. Esta estabilidade à qual Rawls se refere não é aquela das instituições, mas a dos termos de cooperação como razões certas. Estabilidade significa que cada um deve ter a segurança de que os outros aceitam os termos de cooperação e que não falharão com estes. No entanto, diante do fato irremediável de que cada cidadão possui uma concepção de seu próprio bem, os termos de cooperação podem revelar-se incertos, caso o indivíduo considere seu bem mais importante que os próprios termos de cooperação. Ainda que Rawls considere que os cidadãos que vivem sob a proteção de instituições justas desenvolvem igualmente um senso de justiça, e uma vontade para aceitar a autoridade da justiça, ainda assim isso não é a garantia de que suas concepções de bem em um momento dado não sejam colocadas como prioritárias em relação ao seu senso de justiça. Além do quê, o indivíduo pode pensar que a sua concepção de bem está

---

<sup>159</sup> Cf. RAWLS, 2016, p. 535.

absolutamente coerente com o ideal de justiça. Por tudo isso, Rawls tem que enfrentar o problema inevitável da possível desestabilização dos termos da cooperação.<sup>160</sup> Nesse sentido, a questão para Rawls é a de saber como os cidadãos podem conciliar sua concepção de bem com a sua adesão aos termos de cooperação necessários ao alcance da justiça para todos.

Na filosofia clássica, Hobbes resolve o problema do “dilema do prisioneiro” com um soberano absoluto, o que foi contestado por Locke, que afirmava que um soberano absoluto não poderia garantir que os indivíduos não preferissem o estado de natureza em detrimento do contrato social. Por isso, para Rawls a solução será que o termo de cooperação seja honrado livremente, pois somente dessa maneira ele será estável.<sup>161</sup> Assim, para Rawls é importante que os termos de cooperação entre os indivíduos levem em conta sua concepção de bem. É somente respeitando a concepção de mundo de todos os participantes que um acordo durável terá a chance de prosperar, no entanto, cada indivíduo com sua própria visão de mundo tem que se comprometer que fará o esforço para não falhar com o termo de cooperação. A questão parece circular e não levar a nenhuma solução. No entanto, para Rawls não resta dúvida de que aderir ao termo de cooperação requer que cada indivíduo aja algumas vezes contra seus próprios interesses ou concepção de bem em favor de pontos de vista comuns que são sustentados pelos valores e princípios da concepção política. Os valores políticos “governam a estrutura básica da vida social” e são eles que “especificam os termos essenciais da cooperação política e social”<sup>162</sup> Tais valores são: a igual liberdade política e civil, a igualdade equitativa de oportunidades, os valores da reciprocidade econômica e as bases sociais do respeito mútuo entre os cidadãos. Além destes, Rawls inclui os valores da razão pública.<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup> enfrentar o problema inerente ao “dilema do prisioneiro” Tal dilema, conhecido através da leitura da TJ de Rawls (parágrafo 42), explica que existem situações em que o ponto de vista do autointeresse, apesar de racional, conduz a um resultado que se revela o pior para todos os envolvidos. A racionalidade não é a garantia do sucesso da ação para todos os concernidos, e sim a cooperação e a disposição para ouvir todas as partes. A preocupação de Rawls é com a generalização deste tipo de conduta na sociedade, por se tornar uma ameaça à estabilidade social.

<sup>161</sup> Cf. WEITHMAN, 2015, p. 83.

<sup>162</sup> RAWLS, 2000, p. 184.

<sup>163</sup> Cf. RAWLS, 2000, p. 185.

É precisamente o valor da razão pública que terá um papel decisivo para compreender por que e em que medida para Rawls, por um lado, as doutrinas abrangentes devem tanto quanto possível ficar fora da concepção pública de justiça, mas, por outro lado, não precisam ser abandonadas pelos cidadãos. Parece existir uma maneira sutil, segundo Rawls, de incorporar à razão pública argumentos das doutrinas abrangentes.

### 3.2.1 A razão pública

Rawls começa o seu capítulo sobre “ ideia de razão pública” dizendo que nem todas as questões políticas exigem os limites impostos pela razão pública “ m uma sociedade democrática o poder não-público, por exemplo, a autoridade das igrejas sobre seus membros, é livremente aceito ”<sup>164</sup> É o que permite que as igrejas elaborem suas próprias regras de conduta dirigidas aos seus membros, que muitas vezes não coincidem com as regras do Estado em relação aos seus cidadãos. Por exemplo, a desigualdade de gêneros na igreja católica nos cargos e hierarquias; a proibição da mulher em certos ritos pelos judeus; a imposição de certas vestimentas simbólicas como o véu usado pelas mulheres muçulmanas, etc.

Por outro lado, os limites impostos pela razão pública dizem respeito aos valores políticos fundamentais, tais como: quem tem direito ao voto, que religiões devem ser toleradas, a quem se deve assegurar igualdade equitativa de oportunidades, ou ter propriedades, etc.<sup>165</sup> Rawls se pergunta por que os cidadãos, ao discutirem sobre essas questões, devem respeitar os limites da razão pública. A resposta à questão parece decorrer da aceitação irremediável de que vivemos em uma sociedade em que a diversidade de doutrinas abrangentes é uma característica

---

<sup>164</sup> RAWLS, 2000, P. 270.

<sup>165</sup> Segundo Samuel Freeman, a razão pública (*public reason*) diz respeito ao tipo de razão apropriada para orientar decisões e argumentos políticos e possibilitar uma justificação endereçada ao público. A razão pública pressupõe um tipo de comunidade política que é unificada pelo compartilhamento de crenças e ideias em um nível puramente político e não moral abrangente, o que possibilita o consenso sobreposto (*overlapping consensus*) entre diversas doutrinas abrangentes razoáveis, oportunizando o pluralismo razoável (*reasonable pluralism*), que é base de uma concepção política de justiça (*political conception of justice*). Cf. Freeman, 2003, p. 39-40).

permanente.<sup>166</sup> E a consequência disto é que nossos pontos de vistas pessoais são múltiplos e não podem ser garantidores da base de um acordo sólido no âmbito das questões políticas fundamentais. É preciso, portanto, nestas questões, que os cidadãos religiosos subordinem seus comprometimentos de ordem privada como a religião e a fé às exigências do liberalismo político. No entanto, sacrificar os comprometimentos religiosos em prol da política não significa para um Rawls inclusivista restritivo que as razões religiosas são expulsas das razões públicas. Como bem sublinha Rainer Forst:

Os motivos religiosos dos cidadãos não são ilegítimos nos contextos políticos, e também não os *problemas* que tocam em questões religiosas, mas são considerados ilegítimos os *argumentos* ou razões que se apoiam em convicções religiosas. Isso, contudo, pressupõe uma separação muito forte entre motivos éticos e razões políticas. Nos discursos políticos, as pessoas permanecem sempre éticas com determinados valores e posições - e a sua linguagem e seus argumentos refletem esse pano de fundo.<sup>167</sup>

Portanto, como bem distinguiu Rainer Forst, existe uma diferença entre problemas que tocam em questões religiosas e argumentos religiosos. Se existe um entendimento no liberalismo político de John Rawls de que as razões políticas devem ser aquelas que podem ser compartilhadas por todos independentemente de suas concepções de mundo, isto é, doutrinas abrangentes, isto não significa dizer que os problemas religiosos, que são questões éticas, não devem adentrar na pauta de uma agenda política. Muito pelo contrário, as questões religiosas nas democracias liberais, especialmente na Europa, como seguimos tratando nesta tese, constituem um dos pontos nevrálgicos para a sociedade democrática liberal. Como aponta Rawls:

Poder-se-ia sustentar que certas verdades dizem respeito a coisas tão importantes que as divergências sobre elas devem ser enfrentadas, ainda que isso signifique nos lançar à guerra civil.

---

<sup>166</sup> Cf. RAWLS, 2000, p. 265.

<sup>167</sup> FORST, 2010, p. 126.

A isso respondemos dizendo, em primeiro lugar, que determinadas questões não são retiradas da agenda política, por assim dizer, somente porque constituem fonte de conflito. O que fazemos é recorrer a uma concepção política de justiça para distinguir entre as questões que podem razoavelmente ser removidas da agenda política e aquelas que não podem. Algumas das questões que permanecem na agenda política continuarão sendo controvertidas, ao menos em certo grau, e isto é normal quando se trata de questões políticas.<sup>168</sup>

Rawls, em uma entrevista a Bernard Prusak, já nos últimos anos de sua vida, diz que apesar de a razão pública requerer que os cidadãos religiosos traduzam seus argumentos políticos em termos não religiosos, é inevitável que de alguma forma isso ameace a integridade dos crentes.<sup>169</sup> Por isso Rawls diz que “está preocupado em articular os termos de uma política comum que leve em conta tanto as visões religiosas como as seculares” “O que se revela uma tarefa muito difícil”, pois a visão religiosa dirá que ele está defendendo a visão secular, e a visão secular, uma visão religiosa.<sup>170</sup> Rawls, ao mesmo tempo em que está consciente do problema do esforço para os crentes, quer com o *Liberalismo Político* deixar claro que os cidadãos devem entender que a fundamentação de seus argumentos somente pode atingir os ouvidos de todos se ela se der em uma linguagem que todos os cidadãos razoáveis possam concordar. E essa linguagem é a própria base dos princípios da justiça. E uma vez que os princípios da justiça foram aceitos por todos os cidadãos em uma sociedade bem-ordenada, suas doutrinas abrangentes razoáveis não deveriam entrar em choque com a razão pública. Além disso, como diz Rawls, “as doutrinas abrangentes razoáveis não rejeitam os elementos essenciais de uma sociedade democrática constitucional”<sup>171</sup> “as doutrinas religiosas fundamentalistas rejeitarão as ideias de razão pública e democracia deliberativa, por isso tal doutrina é politicamente desarrazoada”<sup>172</sup> Mais um motivo para o indivíduo crente fazer o esforço de tradução de seu

---

<sup>168</sup> RAWLS, 2016, p. 178.

<sup>169</sup> *Apud* NEAL, 2015, p. 136.

<sup>170</sup> *Apud* NEAL, 2015, p. 136.

<sup>171</sup> RAWLS, 2016, p. 580.

<sup>172</sup> *Idem*, p. 581.

argumento de maneira que todos, não religiosos ou religiosos, possam compreender e aceitar seu argumento, a fim de que sua doutrina abrangente seja respeitada e aceita na esfera política. Aquelas que não podem ser respeitadas, nas palavras de Rawls, “representam uma ameaça às instituições democráticas, pois lhes é impossível aquiescer a um regime constitucional, exceto como um *modus vivendi*”<sup>173</sup> Nas palavras de Rawls:

O que a razão pública requer é que os cidadãos sejam capazes de explicar seu voto uns aos outros em termos de um equilíbrio razoável de valores políticos públicos, e que todos compreendam que, evidentemente, a pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis que os cidadãos professam pode ser considerada por eles mesmos como um fundamento que proporciona apoio adicional e muitas vezes transcendente a esses valores políticos. Em cada caso, a doutrina que cada qual professa é uma questão de consciência para o cidadão individualmente. (...) As únicas doutrinas abrangentes que se apartam da razão pública são aquelas que não podem dar sustentação a um equilíbrio razoável de valores políticos.<sup>174</sup>

### 3.2.2 O *Proviso*

O Liberalismo Político de Rawls parece defender duas ideias em relação à entrada da religião no espaço público, e mais precisamente na política. A primeira ideia diz respeito à aceitabilidade da participação das religiões razoáveis no debate público. Isto é, juntamente com várias outras associações da sociedade civil, as igrejas são convidadas à participação política, e são mesmo vistas como uma contribuição positiva. A segunda ideia, que restringe completamente a primeira, diz respeito à irremediável exigência de tradução dos argumentos religiosos, utilizados no processo de justificação normativo, para a linguagem do político.

---

<sup>173</sup> RAWLS, 2016, p. 581.

<sup>174</sup> RAWLS, 2016, p. 287.

A primeira ideia decorre da tomada de consciência de Rawls de que o liberalismo político não pode deixar de considerar o evidente fenômeno de que vivemos em um mundo inexoravelmente pluralista, cujas diferentes visões de mundo devem ser respeitadas, quiçá acomodadas, em uma sociedade democrática, mesmo quando seus conflitos são irreconciliáveis. A segunda ideia advém da amplitude dos valores das diferentes doutrinas abrangentes, e que o liberalismo político somente pode oferecer a base de justificação pública para os argumentos que possam ser compartilhados por todos os cidadãos de uma sociedade. Nas palavras de Rawls:

As doutrinas abrangentes, (...), podem ser introduzidas na discussão política pública, contanto que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas, e não dadas unicamente por doutrinas abrangentes – para sustentar seja o que for que se diga que as doutrinas abrangentes introduzidas apoiam.<sup>175</sup>

Portanto, as visões religiosas, filosóficas ou morais não podem ser introduzidas no debate público a não ser que sejam traduzidas na linguagem da razão pública; linguagem esta que se refere aos princípios democráticos: certos direitos, liberdades, igualdade e oportunidades para realizá-los. Lembrando que o conteúdo da razão pública é dado por uma família de concepções políticas razoáveis, e a justiça como equidade é apenas uma delas.<sup>176</sup>

A ideia de Rawls, portanto, contradiz os argumentos dos secularistas exclusivistas que exigem que os crentes deixem suas religiões na porta de entrada ao adentrarem no debate público, uma vez que as razões religiosas não podem ser aceitas para justificar a coerção da lei, nem no caso de uma tradução da linguagem utilizada. O que Rawls espera de uma democracia pluralista deliberativa é que o argumento religioso seja traduzido em uma questão universal. Dessa forma, seu *Liberalismo Político* tanto admite as visões religiosas quanto as não religiosas, mas requer que elas sejam traduzidas, afim de que sejam aceitáveis pelos cidadãos que não compartilham com elas.

---

<sup>175</sup> RAWLS, 2016, p. 549

<sup>176</sup> Cf. RAWLS, 2016, p. 534.

O *proviso* de Rawls pode ser visto como uma consequência lógica do princípio da separação entre a Igreja e o Estado, o qual ele interpretaria em termos de igualdade entre as visões religiosas e não religiosas perante a lei.<sup>177</sup> Além disso, pode ser interpretado como uma revisão do próprio liberalismo de que o secularismo não significa afastar completamente a Igreja da esfera política, mas integrá-la de tal sorte que seus argumentos possam ser aceitos desde que suas bases não sejam transcendentais e autoritárias. Argumentos transcendentais e autoritários utilizam a palavra de Deus como base de justificativa.

Os cidadãos religiosos podem considerar a autoridade religiosa suficiente para justificar seus argumentos práticos. Como, por exemplo, um cristão pode considerar que a vontade de Deus é suficiente para justificar a proibição do aborto em qualquer circunstância. No entanto, o argumento da vontade de Deus é inapropriado no debate público porque é tautológico. Por si só ele não explica nada. É como se dissessemos “Nós não somos livres, porque nós não somos livres” É preciso ir além do argumento tautológico e explicar qual é a vontade de Deus e traduzi-la em razões públicas.<sup>178</sup>

No entanto, alguns autores defendem que mesmo se as razões são dadas pelos cidadãos religiosos como se Deus não existisse, não significa que a verdade revelada não possa ter contribuído de alguma maneira para o debate público, de forma não argumentativa. Van Der Ven defende que os cidadãos religiosos podem enriquecer o debate público chamando a atenção para aspectos para os quais as religiões têm uma sensibilidade especial, como os limites do controle e da escolha humana, contribuindo dessa forma para o caráter recíproco do debate e para a revisão de alguns aspectos que uma concepção apenas política não tinha percebido.<sup>179</sup> Rawls não chega a deixar claro este tipo de afirmação, mas não nega que a religião tenha um papel importante na vida dos indivíduos e grupos, e, portanto, para os cidadãos quando estes participam da vida política. Parece-me que na medida em que para Rawls o que está em jogo são os argumentos e não os valores, a tradução destes primeiros não requer que os segundos desapareçam. Para Rawls não é a verdade que está em jogo na política, tal como na religião, e sim as boas razões, que são aquelas compartilhadas e justificadas de modo recíproco.

---

<sup>177</sup> Cf. VAN DER VEN, 2015, p. 179.

<sup>178</sup> Cf. VAN DER VEN, 2015, p. 185.

<sup>179</sup> Cf. VAN DER VEN, 2015, p. 187.

O que o *proviso* rawlsiano tenta fazer é resolver o problema de uma pseudoantítese que sempre foi aceita pelos secularistas, segundo a qual os argumentos que estão dentro da Igreja e os que estão fora são sempre incompatíveis. O que a introdução da exigência da tradução do argumento faz é aniquilar esta falsa antítese, e mostrar que os cidadãos não têm que abandonar sua fé, mas somente estar preparados para traduzir e apresentar de forma pública aquilo que acreditam. Rawls diz que:

Embora não se espere que ninguém coloque em risco sua doutrina religiosa ou não religiosa, é preciso que renunciemos para sempre à expectativa de mudar a constituição para estabelecer a hegemonia de nossa religião (...). Conservar tais expectativas e objetivos seria incompatível com a ideia de liberdades fundamentais iguais para todos os cidadãos livres e iguais.<sup>180</sup>

Portanto, o que interessa a Rawls é que as doutrinas abrangentes tenham o compromisso com a democracia constitucional e que se manifestem publicamente.<sup>181</sup> Rawls cita o exemplo da parábola do bom Samaritano, e diz que aqueles que baseiam seus argumentos em tal ensinamento não permanecem apenas neste, mas oferecem uma justificação pública das conclusões que retiram da parábola baseando-se em valores políticos.<sup>182</sup> Dessa maneira, com a introdução do *proviso*, todos são tranquilizados pelo fato de que os princípios constitucionais das democracias liberais estão sendo levados em consideração por todos os concernidos, apesar de suas diferentes visões de mundo.

Segundo Weithman, é possível dizer que, com o *proviso*, Rawls permite o apelo à religião na deliberação pública, na medida em que os cidadãos podem em certas situações apresentar o que eles consideram como a base dos valores políticos enraizados em suas doutrinas abrangentes. Dessa maneira, Rawls permite aos cidadãos ordinários confiarem em suas doutrinas abrangentes sem alegar as razões públicas que suportam suas posições, desde que ao fazê-lo não conduzam os outros a duvidarem que eles reconheçam a autoridade da concepção de

---

<sup>180</sup> RAWLS, IRPR, p. 546.

<sup>181</sup> Cf. RAWLS, 2016, p. 546.

<sup>182</sup> Cf. RAWLS, 2016, p. 552.

justiça. Se a dúvida nunca emerge, o *proviso* nem é aplicado. É como se o *proviso* existisse apenas como uma garantia. Somente se a dúvida surge, e os outros precisam garantir a sua fidelidade, então os cidadãos devem fornecer a garantia pela adoção de um raciocínio claramente unificado a partir de uma perspectiva da concepção política.<sup>183</sup> O *proviso* serve para garantir que as reivindicações religiosas nunca solapem a constituição e que sejam assegurados os direitos e liberdades, bem como os ideais de igualdade e justiça que os cidadãos em uma sociedade bem-ordenada previamente concordaram.<sup>184</sup>

O *proviso* de Rawls reforça a separação entre cultura de fundo e razão pública e parece indicar que existem duas fases na discussão política pública, nas quais a primeira aceitaria todas as formas de argumentos, sejam elas abrangentes ou não, e a segunda, se for o caso, exigiria uma tradução a fim de que o conteúdo posto na discussão se torne propriamente político. Segundo esta interpretação, podemos afirmar que Rawls não aceita as razões religiosas no escopo limitado da razão pública, a não ser que, “no devido tempo”, os religiosos ofereçam “razões adequadamente públicas para apoiar os princípios e as políticas que se acredita que” sua “doutrina abrangente sustente”<sup>185</sup>, ou seja, com a condição de que estas tenham sido purificadas em argumentos universais. Se o argumento, porém, desestabiliza o acordo de todos, ele deve ser traduzido imediatamente. Portanto, para Rawls as razões políticas adequadas devem ser introduzidas no debate no momento em que se adentra na cultura política pública, isto é, naquela esfera política formal que constitui os três poderes, o executivo, o legislativo e o judiciário. Todavia, a abertura de Rawls para os argumentos religiosos na razão pública parece incontestável. Rawls sugere que a introdução limitada das razões religiosas pode ter aspectos positivos<sup>186</sup> para a democracia, não porque os argumentos religiosos em si mesmo contribuiriam para o debate, mas porque dá oportunidade a todos os cidadãos, criando assim condições de um verdadeiro diálogo pluralista liberal. O que importa é a figura do cidadão e o seu papel enquanto tal, e não como religioso, ateu, cientista ou filósofo. Por isso a exigência da tradução caso estes cidadãos não consigam desvencilhar-se de seus argumentos particularistas e lançar mão de argumentos políticos. É o político que está em jogo, e é isto que importa. É o seu *status* de cidadão

---

<sup>183</sup> Cf. WEITHMAN, 2015, p. 89.

<sup>184</sup> Cf. WEITHMAN, 2015, p. 89.

<sup>185</sup> RAWLS, 2016, p. 537-538.

<sup>186</sup> Cf. RAWLS, 2016, p. 549.

que lhe impõe certos deveres irremediáveis, como o de oferecer uns aos outros os termos equitativos de cooperação segundo uma concepção mais razoável de justiça política.

### ***3.3 A cidadania democrática liberal***

Uma cidadania democrática liberal requer que os cidadãos possuam certos tipos de direitos e privilégios, tais como o direito de ter certo poder, o direito de influenciar na política por meio de seu voto e participação, o direito de tornar pública sua opinião, e o direito de ter acesso aos tribunais imparciais. Todos esses direitos devem pertencer igualmente a todos os cidadãos. Uma democracia justa é aquela que concede estes direitos básicos a todos os cidadãos independentemente de suas convicções religiosas. Além do quê, estas últimas não podem ser a base para negar a cidadania àqueles que a solicitam.<sup>187</sup> O papel da cidadania é funcional, e os cidadãos se engajam em atividades que são características de seu papel, contribuindo para o funcionamento de toda a sociedade política. Portanto, o papel do cidadão é o político e suas atividades características são atividades políticas.<sup>188</sup>

Ver o cidadão como um ser político, isto é, aquele que participa das tomadas de decisões, das discussões, dos protestos e das eleições envolve a questão normativa de saber qual o lugar da religião na política. Isso acontece porque tais cidadãos envolvidos na política podem também ser membros de uma religião. Além disso, os cidadãos não têm apenas um papel definido pela teoria política, mas também possuem certos interesses que a sociedade política deve promover. Evidentemente, essa questão não seria uma preocupação tão preeminente para a filosofia política se a religião não fosse antropologicamente considerada pelos indivíduos como uma parte importante em suas vidas, e, sobretudo, se não estivéssemos nos dias atuais deparando-nos com uma exigência de reconhecimento por religiões ditas minoritárias nas sociedades ocidentais liberais, bem como uma maior participação de religiões majoritárias na política americana, por exemplo.

---

<sup>187</sup> Cf. WEITHMAN, 2015, p. 78.

<sup>188</sup> *Idem.*

Rawls afirma que “a ideia de razão pública origina-se de uma concepção de cidadania democrática em uma democracia liberal”<sup>189</sup> O que implica que os cidadãos possuem uma relação direta com a estrutura básica da sociedade, desde o seu nascimento até a sua morte; e que enquanto livres e iguais exercem o poder político enquanto corpo coletivo.<sup>190</sup> Portanto, o ideal de cidadania parece incontestável no pluralismo liberal de Rawls, e, além disto, tem um peso tão importante que se sobrepõe a qualquer outro tipo de concepção que se possa ter do indivíduo. O indivíduo é considerado antes de tudo um cidadão e não um crente, ou um filósofo, ou qualquer defensor de uma doutrina moral. Mais uma vez, é o seu *status* de cidadão que lhe impõe certos deveres necessários, como o mencionado dever de oferecer uns aos outros os termos equitativos de cooperação segundo uma concepção mais razoável de justiça política, e seu dever de civilidade.<sup>191</sup> Rawls diz que, “na razão pública, ideias de verdade (...) baseadas em doutrinas abrangentes são substituídas por uma ideia do politicamente razoável dirigida aos cidadãos na condição de cidadãos”<sup>192</sup> Note-se que Rawls insiste em dizer “na condição de cidadão”, não na condição de indivíduo substancialmente constituído, como crente, por exemplo. Por isso a “base de argumentação política tem chance de ser compartilhada pelos cidadãos livres e iguais”<sup>193</sup> Porque justamente não se trata de indivíduos com inúmeros diferentes valores, mas de cidadãos com valores semelhantes. E Rawls acrescenta:

Ao dar razões a todos os cidadãos, não vemos as pessoas como socialmente situadas ou enraizadas de alguma outra maneira, isto é, como estando nesta ou naquela classe social (...) ou aquela doutrina abrangente. Tampouco estamos recorrendo aos interesses de cada pessoa ou cada grupo, embora, em alguns pontos, teremos que levar em conta esses interesses. Antes, pensamos nas pessoas como cidadãos razoáveis e racionais, livres e iguais, com as duas faculdades morais de ter, em qualquer momento, uma concepção

---

<sup>189</sup> RAWLS, 2016, p. 528.

<sup>190</sup> *Idem.*

<sup>191</sup> Cf. RAWLS, 2016, p. 529.

<sup>192</sup> RAWLS, 2016, p. 572.

<sup>193</sup> RAWLS, 2016, p. 572.

determinada do bem, que pode mudar ao longo do tempo.<sup>194</sup>

Portanto, ser cidadão, mais do que ser religioso, é o que exige o liberalismo político de Rawls. O dever de civilidade, como aponta Catherine Audard, exige a participação comum no poder de coagir todos os outros membros do corpo político. O princípio de reciprocidade exigido pelo dever de civilidade demanda que cada um pense segundo a maneira pela qual o outro aceitará ou não a legislação em questão, e que ele dê a prioridade aos termos equitativos de cooperação. Em lugar de perseguir a hegemonia de suas crenças e de seus princípios na esfera pública, em particular na legislação, os cidadãos religiosos devem se considerar como parte de um todo muito mais amplo que suas comunidades religiosas. Ser cidadão, antes de ser religioso, é a única maneira de se chegar ao consenso político que não seja nem o resultado da ação iliberal do Estado (o caso das leis francesas baseadas na laicidade), nem um simples *modus vivendi* entre religiões e entre cidadãos religiosos e não religiosos (o caso da Inglaterra).<sup>195</sup>

Considerar os indivíduos enquanto cidadãos e não enquanto religiosos tem a grande vantagem de lhes imputar igual dignidade enquanto interlocutores no debate público. Eles participam em pé de igualdade sem que suas doutrinas abrangentes se tornem um peso excessivo e um motivo de desconfiança de sua participação. O que é levado em conta na justificação é o que os cidadãos possuem em comum, isto é, seus argumentos e razões, e não os seus valores. Estes últimos pertencem ao indivíduo religioso, enquanto os primeiros aos cidadãos. No entanto, dizer que o cidadão religioso somente traz o que é comum com os outros pelo critério dos princípios da razão pública não significa que os argumentos que ele carrega consigo ao debate público estejam sempre em conflito com seus preceitos religiosos. Incluir as doutrinas abrangentes razoáveis de alguma forma na razão pública significa para Rawls que os princípios de uma constituição democrática já foram implicitamente aceitos por tais doutrinas.

---

<sup>194</sup> RAWLS, 2016, p. 572.

<sup>195</sup> Cf. AUDARD, *John Rawls et les Alternatives Libérales à la laïcité*, p. 13. Disponível em: [http://www.cairn.info/article.p.php?ID\\_ARTICLE=RAI\\_034\\_0101](http://www.cairn.info/article.p.php?ID_ARTICLE=RAI_034_0101). Acesso em: 19 de out. 2015.

Efetivamente parece que a solução encontrada por Rawls, a de considerar os indivíduos como cidadãos e não como pessoas socialmente situadas, resolve o problema da estabilidade do consenso político, já que os cidadãos se consideram como parte de um todo muito mais amplo, que seria a sociedade política, e se comprometem reciprocamente em serem razoáveis. No entanto, como aponta Catherine Audard, Rawls adentra em um campo minado, na medida em que parece se distanciar do liberalismo – ele parece, diz a filósofa, “rejeitar as concepções contemporâneas da democracia como competição entre grupos de interesses, para inserir a ideia segunda a qual as democracias necessitam para perdurar de um consenso político, que poderíamos quase qualificar de republicano”<sup>196</sup> Em outras palavras, o consenso somente pode ser estável se os cidadãos reconhecem os valores dos princípios políticos aos quais é preciso submeter-se. Ora, como aponta Chantal Mouffe, é justamente a tensão entre o consenso sobre os princípios e o dissenso sobre suas interpretações que constitui a dinâmica de uma democracia pluralista. Tal tensão não pode nunca ser reconciliada, e o projeto rawlsiano de tentar reconciliar a lógica da liberdade e igualdade, dos direitos humanos, e a soberania popular, do liberalismo e democracia, cujas articulações são constitutivas da democracia liberal, não somente está fadado ao fracasso, como também tem consequências negativas para a maneira como prevemos a política democrática.<sup>197</sup>

Para tentar superar estas críticas, precisa-se levar mais a sério o conceito de razoabilidade de Rawls,<sup>198</sup> tal como faz Maffettone e outros

---

<sup>196</sup> AUDARD, *John Rawls et les Alternatives Libérales à la laïcité*, p. 13. Disponível em: [http://www.cairn.info/article.p.php?ID\\_ARTICLE=RAI\\_034\\_0101](http://www.cairn.info/article.p.php?ID_ARTICLE=RAI_034_0101). Acesso em: 19 de out. 2015.

Maffettone afirma que no LP Rawls “se torna mais consciente do ideal de liberdade positiva e participação política típica do republicanismo filosófico, do que na TJ” (MAFFETTONE, 2004, p. 544).

<sup>197</sup> Cf. MOUFFE, 2009, p. 9.

<sup>198</sup> Segundo James W. Boettcher, em seu texto “What is reasonableness”: a razoabilidade: “represent the main innovations of Rawls’s political turn, as they enable us to understand how citizens and officials of a pluralistic constitutional democracy should conduct themselves in the public political forum, and how their decisions might be politically justified. The idea of public reason and the liberal principle of legitimacy are also defined directly in terms of reasonable citizens who justify their decisions with reasonable claims and arguments”. In: PHILOSOPHY & SOCIAL THEORY • vol 30 nos 5–6 • pp 597–621.

intérpretes Para ele, Rawls com a razoabilidade quer estabelecer “um número de aspectos da prática democrática como elementos da teoria democrática liberal”<sup>199</sup> Rawls estaria apostando que apesar de a teoria ser incapaz de resolver o problema da estabilidade das sociedades democráticas no pluralismo, ela pode pensar em uma natureza prática dos cidadãos. Isto significa que os dilemas das democracias liberais não podem ser compreendidos e muito menos resolvidos se os próprios indivíduos não atuam como membros cooperativos. A razoabilidade presente na ação prática dos indivíduos tem como objetivo superar a dificuldade de juntar pluralismo e unidade social. Rawls coloca uma ênfase teórica na maneira como indivíduos e grupos se comportam efetivamente, no respeito às regras de reciprocidade e justiça, em um sistema democrático, que tem o objetivo de superar a difícil reconciliação das diferentes visões de mundo. Dito de outro modo, para Rawls, em democracias liberais, os indivíduos agem enquanto seres razoáveis e não puramente racionais. Isto é, quando os indivíduos agem democraticamente eles abandonam a promoção efetiva da sua vontade unicamente em prol de seus interesses, e buscam satisfazer os interesses de todos na perspectiva de uma reciprocidade. Como bem observa Boettcher, transcrevendo as ideias de Sibley, o agente racional considera os interesses do outro somente na medida em que estes são suscetíveis de afetar as chances de realizar seus próprios interesses. Enquanto a razoabilidade, no sentido moral, implica uma vontade de considerar nossas ações a partir de um ponto de vista comum e à luz dos interesses dos outros. Rawls segue esta intuição, apesar de seu conceito de razoabilidade não estar ligado ao senso moral, mas antes no sentido político. Para Rawls, nós podemos agir razoavelmente por causa do nosso senso de justiça. Ser razoável é tomar atitudes e ser capaz como cidadão de propor e honrar os termos justos de cooperação.<sup>200</sup>

O crítico poderia continuar insistindo em dizer que Rawls vê com muito otimismo as relações sociais, e que, ao contrário, a sociedade talvez seja composta de indivíduos que não têm nenhum interesse em ouvir o outro e muito menos sacrificar seu interesse em prol de uma visão comum ou interesse dos outros. No entanto, é importante

---

Disponível

em:

<file:///C:/Users/HP/Documents/artigos%20sobre%20o%20tema%20da%20tese/Philosophy%20Social%20Criticism-2004-Boettcher-597-621%20razoabilidade.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2017.

<sup>199</sup> MAFFETTONE, 2004, p. 542.

<sup>200</sup> Cf. BOETTCHER, 2004, p. 604.

acrescentar que a partir do momento em que Rawls apela para o conceito de razoabilidade no espaço delimitado da razão pública, isto é, nas questões políticas fundamentais, ele não está de maneira nenhuma eliminando o conflito que é constitutivo de democracias pluralistas.

Alguns críticos acreditam que o *Liberalismo Político* exige uma civilidade mesmo quando um discurso mais radical é necessário, sobretudo diante de pessoas que estão motivadas ideologicamente, ou de má fé, ou com a pura intenção de causar prejuízo, como poderíamos supor no discurso religioso fundamentalista. Para os críticos, qualquer teoria política com viés crítico deve permitir revelar esse tipo de motivação e mostrar o real conteúdo de tais discursos. Segundo Boettcher, Rawls não estaria negando essa necessidade. Mas seu argumento é mais democrático, pois ele insiste em que devemos evitar presumir automaticamente que estamos em face de discursos radicais sem afirmar razões, isto é, sem escutar o outro, pois cada indivíduo pode sempre acusar o outro de levantar razões viciosas sem se importar com a sua visão.<sup>201</sup>

### ***3.4 O interesse do Estado pela família***

Segundo a concepção do liberalismo de Rawls, a família é um valor político e faz parte da estrutura básica da sociedade. Seu papel central é prover a criação dos filhos, assegurando seu desenvolvimento moral e sua educação para a cultura mais ampla.<sup>202</sup> Rawls está preocupado com a formação do cidadão de tal maneira que ele seja capaz de preservar uma sociedade duradoura. E fica claro em seu texto que a família é responsável pela formação dos futuros cidadãos. Ela é o berço dos ensinamentos morais que serão importantes para o indivíduo, uma vez que ele cresce e passa a fazer parte de um grupo muito mais importante e amplo: a sociedade política. Vê-se, portanto, que o liberalismo político de Rawls está preocupado com a educação das crianças para a sua integração em uma sociedade maior, aquela de cidadãos em uma sociedade democrática. Uma segunda preocupação de Rawls pelo interesse do Estado pela família diz respeito à questão da igualdade entre o homem e a mulher. São basicamente estes dois

---

<sup>201</sup> Cf. BOETTCHER, 2004, p. 606.

<sup>202</sup> Cf. RAWLS, 2016, p. 554-555.

campos que levam Rawls à investigação sobre a questão de saber até que ponto o Estado pode se imiscuir e a justiça política interferir.

A questão, portanto, que nos interessa é a de saber de que maneira a razão pública se aplica a família. Dizendo de outro modo, pode a família utilizar de suas bases propriamente morais ou religiosas para fazer as suas próprias regras em relação à educação dos seus filhos e em relação ao papel entre o homem e a mulher no seu seio? Ou as suas regras educacionais sofrem das mesmas restrições impostas pelo *Liberalismo Político* de Rawls, na discussão política pública sobre as regras coercitivas do Estado? Rawls responde primeiramente dizendo que para a razão pública se aplicar à família, ela deve ser vista como objeto da justiça política.<sup>203</sup> Mas, como ele mesmo se pergunta, “a questão é a de saber até onde os princípios de justiça política devem ser diretamente aplicados a estrutura da família”<sup>204</sup>

Embora Rawls deixe claro que os princípios de justiça política não se aplicam à vida interna das associações da sociedade civil, como as igrejas, por exemplo, estas estão sujeitas a certos princípios morais e de direito, segundo os quais o Estado proíbe certas possíveis regras internas. Por exemplo, o direito público não reconhece a heresia e a apostasia como crimes, e os membros das igrejas devem ser livres para abandonar suas crenças a qualquer momento.<sup>205</sup> Da mesma forma para a família, a justiça política não pode exigir que o papel da mulher, do homem e dos filhos, no seio desta, seja igual, como ela exige enquanto cidadãos. A repartição das tarefas e responsabilidades no seio da família é algo que lhe diz respeito, e cabe a ela se organizar segundo sua própria estrutura. O Estado não pode impor regras sobre as questões de organização econômica, sobre o trabalho, sobre quem se ocupará mais ou menos dos cuidados dos filhos. No entanto, cabe ao Estado zelar e impor regras que garantam os direitos e as liberdades fundamentais, a liberdade e as oportunidades de todos os seus membros.<sup>206</sup> Rawls está preocupado aqui com o tratamento das mulheres de forma igualitária, tal como elas possuem enquanto cidadãs. Se um Estado liberal não deve se intrometer nas questões de divisões do trabalho e do poder no interior da família, ele pode, no entanto, colocar dispositivos institucionais para proteger as agressões e coerções feitas por parte daquele que detém o poder; deve instituir direitos que protejam financeiramente as mulheres

---

<sup>203</sup> Cf. RAWLS, 2016, p. 555.

<sup>204</sup> RAWLS, 2016, p. 555.

<sup>205</sup> Cf. RAWLS, 2016, p. 556.

<sup>206</sup> Cf. RAWLS, 2016, p. 557.

– cuja responsabilidade na organização familiar foi o cuidado dos filhos – em caso de divórcio, a fim de que ela não se empobreça ou tenha possibilidades de continuar sua vida nas mesmas condições anteriores ao divórcio. O Estado que se preocupa com essas questões não está adentrando na esfera meramente privada da vida dos cidadãos, mas está considerando para estas questões o âmbito do público e do não público como um mesmo espaço. Como diz Rawls, “os membros das associações são cidadãos iguais e nenhuma instituição pode violar seus direitos como cidadãos. A esfera privada não é um espaço isento de justiça”<sup>207</sup>

Voltando à questão da educação das crianças, Rawls deixa claro que ela é um valor político a ser considerado pelo Estado, tanto no seio da família, como também nas escolas. A preocupação de Rawls é com a formação básica dos cidadãos de tal maneira que esta possa influenciar positivamente nos princípios e valores políticos da sociedade. Rawls ressalta, portanto, o interesse legítimo do Estado na formação de seus cidadãos segundo valores que são compatíveis com os próprios valores políticos de uma sociedade liberal/democrática bem ordenada. Isto é, liberdade, igualdade, autonomia e igual oportunidade para todos na realização deste.

### ***3.5 A crítica ao argumento laico republicano sob a luz do Liberalismo Político de Rawls***

O intuito deste capítulo, para além de percorrer a ideia de razão pública de Rawls e a possibilidade da introdução das doutrinas abrangentes, essencialmente as religiosas, no debate público/político, é investigar se seria possível, com o liberalismo político de Rawls, e, sobretudo, com a “ideia de razão Pública”, encontrar alternativas à vertente político francesa da laicidade, e ao multiculturalismo inglês. Durante o decorrer da presente pesquisa mostramos, por um lado, as teorias que subjazem de alguma forma ao tipo de política implementada em ambos os países, e, por outro lado, as críticas que são comumente feitas as tais teorias. O liberalismo é uma terceira teoria que vem se

---

<sup>207</sup> RAWLS, 2016, p. 560.

preocupando igualmente com a questão do lugar da religião na esfera política, e engloba de alguma forma tanto o multiculturalismo quanto o republicanismo laico francês, mas se distancia deles por apresentar perspectivas próprias.

Portanto, a leitura de Rawls nos possibilita um afastamento tanto da teoria multiculturalista, quanto da republicana laicista tal como desenvolvemos até agora, ao mesmo tempo em nos apresenta uma maneira diferente de enxergar o problema, e também de fazer a crítica às duas teorias anteriores. A questão que analisaremos é a de saber se as ideias de Rawls sobre a razão pública trazem uma melhor alternativa para o problema enfrentado pelas democracias liberais ocidentais, em relação ao lugar dos argumentos religiosos nas decisões de cunho jurídico e político dos Estados.

Diante do inquestionável conflito latente entre os valores religiosos e os valores políticos nas sociedades democráticas liberais, Rawls percebe que o único caminho para tentar resolver a questão será transformar este conflito em termos de justificação. Rawls não coloca em dúvida a prática do Estado laico, e tampouco os valores religiosos dos cidadãos, mas considera que são os modos de justificação pública deste mesmo Estado laico que devem transformar-se a fim de chegar a um consenso no qual a voz dos cidadãos religiosos possa ser incluída, inclusive aquela das minorias. Para Rawls, a laicidade do tipo francês não é uma solução aceitável dentro da versão do liberalismo. Assim vejamos.

Primeiramente, decorre claramente da teoria de Rawls que a doutrina laicista, tal como a religião, é considerada uma doutrina abrangente, e como tal deve ser, se não banida, pelo menos redirecionada no debate político. Para Rawls, o apelo à verdade filosófica também deve ficar fora das razões públicas, e o laicismo pode ser compreendido como um deste tipo de verdade. Os argumentos do tipo laicistas não possuem validade intrínseca, pois não fornecem razões públicas. Portanto, partindo destas considerações, fica claro que Rawls estaria tanto em desacordo com o tipo de argumento empregado pelo Estado francês para a elaboração de suas leis de coerção ao uso de símbolos religiosos, quanto estaria em oposição à teoria republicana laica que sustenta os argumentos políticos. Isto não significa que à luz do liberalismo de Rawls não possamos defender certas leis coercitivas adotadas pelas políticas francesas.

Igualmente, não me parece que Rawls acolheria um tipo de multiculturalismo defendido especialmente por Modood, segundo o qual

o discurso religioso deve ter seu lugar na esfera pública, e a identidade muçulmana reconhecida da mesma forma que as identidades etnoculturais. Na medida em que este tipo de vertente do multiculturalismo defende que a religião e os seus argumentos não somente devem fazer parte do discurso político, como não necessitam de uma tradução para se fazerem compreender, e na medida em que possuem um valor semântico a ser compartilhado, a teoria de Rawls definitivamente estaria em completo desacordo.

Refletindo sobre a questão do uso da burca e do nicabe pelas mulheres muçulmanas, e o véu pelas meninas, podemos partir da afirmação segundo a qual a França, tanto para a interdição do primeiro, quanto para a do segundo, utilizou-se dos argumentos baseados na laicidade. Embora os argumentos para a proibição dos primeiros tenham sido textualmente a questão da segurança nacional, seria hipócrita demais se não admitíssemos que se tratou de uma lei direcionada ao Islã, e de cunho laicista.

No entanto, a proibição dos símbolos religiosos nas escolas e nas administrações públicas, objeto da lei de 2004, refere-se as três grandes religiões, tratando-as de maneira igual, o que provaria, em princípio, uma neutralidade do Estado. Contudo, como aponta Catherine Audard, a imparcialidade do Estado é apenas aparente, uma vez que dissimula o verdadeiro alvo, a religião islâmica. Não parece haver dúvida de que os símbolos religiosos não possuem os mesmos valores entre todas as religiões, e que para o Islã o símbolo indumentário é mais importante e mais visível do que a pequena cruz utilizada pelos católicos. A neutralidade do procedimento é necessária, mas não é a garantia do tratamento igual a todos os cidadãos.<sup>208</sup>

No entanto, interpretar o valor diferente dos símbolos religiosos para os islâmicos pode levar tanto a uma política que proteja suas práticas religiosas, quanto a uma política que os obrigue a uma mudança de comportamento. Se o uso do véu pelas meninas muçulmanas, nas escolas, for considerado uma forma de alienação e submissão à religião e à autoridade patriarcal, a proibição do uso não necessita para a sua fundamentação de um argumento advindo de uma doutrina abrangente, tal como a laicidade francesa. Para o Liberalismo Político de Rawls, a família é um valor político e um objeto da justiça política, e como tal é

---

<sup>208</sup> AUDARD, *John Rawls et les Alternatives Libérales à la laïcité*, p. 7.

Disponível em:

[http://www.cairn.info/article.p.php?ID\\_ARTICLE=RAI\\_034\\_0101](http://www.cairn.info/article.p.php?ID_ARTICLE=RAI_034_0101).

Acesso em: 19 de out. 2015.

matéria do Estado. Portanto, também as decisões que são tomadas em seu seio, se elas influenciam diretamente a formação do cidadão que se tornará parte da sociedade maior, dizem respeito à alçada do Estado. Partindo desta ideia, parece efetivamente que o Estado tem legitimidade para delimitar a maneira como as escolas atuam na educação das crianças, de maneira menos pontual, como a própria família conduz a educação dos filhos. Nesse sentido, podemos pensar que no *Liberalismo Político* de Rawls poderíamos encontrar uma base justificatória à proibição do uso do véu nas escolas pelas meninas muçulmanas, na medida em que o seu uso poderia afetar de algum modo a reprodução ordenada da sociedade ao longo do tempo. Se o uso do véu for interpretado como um símbolo que diminui e inferioriza as meninas, e que o seu uso aumenta as chances de que a autonomia destas fique comprometida, então poderia ser considerado legítima a interferência do Estado, naquele ambiente onde acontece a formação destas meninas, isto é, na escola. No entanto, o argumento que proíbe o véu não pode advir de uma política laicista que vê a religião como um mal em si mesmo. O princípio da laicidade francesa é compatível com os princípios e valores políticos, tais como a autonomia, a integridade dos cidadãos, o igual direito de oportunidades, etc., mas a sua política laicista pode interferir nestes valores e direitos. Esses são os valores que são compreendidos por todos independentemente de suas doutrinas abrangentes, enquanto o argumento laicista não pode ser compreendido pelos religiosos, para os quais a crença, o culto e os símbolos são valores importantes. A substituição deles pelo valor político somente pode ser aceita se isto for negociado claramente em um acordo entre iguais. A laicidade para Rawls é um dos resultados do processo democrático, e não a sua condição. Ademais, o consenso político deve ser moral, segundo Rawls, não no sentido que deva ser fundamentado sobre a base de uma doutrina específica, mas porque ele exige as faculdades morais dos cidadãos; isto é, a capacidade de ter uma concepção de bem e um senso de justiça.

Nesse sentido, sob a luz do liberalismo político de Rawls, a teoria laicista republicana não levaria a sério o pluralismo religioso característico das democracias, uma vez que não aceita defender os princípios sobre a base de um diálogo político, que, apesar de limitado, aceita compreender e reconhecer o outro. É preciso que o republicanismo francês laicista abandone o monismo arrogante da filosofia do iluminismo, que esperava demonstrar a verdade universal de seus princípios.

A questão se torna bem mais espinhosa em relação à proibição do uso da burca ou do nicabe. Certamente o argumento utilizado pela lei francesa<sup>209</sup> para proibir o seu uso, apesar de trazer à baila a questão da segurança, esconde o seu verdadeiro alvo. Parece não haver dúvidas mais uma vez de que se trata de atingir o Islã, e que o verdadeiro fundamento é a questão da laicidade. No entanto, os mesmos valores políticos do liberalismo utilizados para fundamentar a coerção ao uso do véu pelas meninas muçulmanas na escola podem agora ser utilizados para criticar a posição francesa e defender o uso livre da burca e do nicabe pelas mulheres muçulmanas. Embora tais vestimentas possam causar certo desconforto nos cidadãos de tradição liberal, não parece haver um argumento plausível sobre a base do *Liberalismo Político* de Rawls que pudesse impedir o seu uso. Os valores políticos da autonomia, liberdade de expressão e igualdade parecem fundamentar perfeitamente o uso de tal vestimenta. Como aponta Audard, é tarefa do liberalismo compreender as religiões, e as coerções que elas impõem a seus indivíduos, ainda que estas possam ser suspeitas de estar em conflito com seus próprios valores. No entanto, se, por um lado, o liberalismo deve evoluir e justificar seus princípios de maneira convincente, por outro lado, as religiões também devem, a seu turno, uma vez em contato com as sociedades democráticas, mudar e se transformar em mais liberais, participando do consenso político.<sup>210</sup>

O respeito ao pluralismo religioso é um elemento central de uma sociedade livre, bem como a tolerância em relação às minorias. No entanto, ele encontra o seu limite na confrontação ao abuso da religião quando esta decide ditar seus valores a toda uma sociedade, ou simplesmente impedir a autonomia religiosa dos seus membros, ou a autonomia em si mesma. Neste caso o pertencimento religioso e os costumes, bem como a ideologia que os acompanha, parecem causar uma ameaça à política, e às instituições democráticas, além de

---

<sup>209</sup> A proibição do véu integral, burca e nicabe, não é unânime na Europa. Cada país vem legislando de forma diferente. A relação dos países e suas leis estão disponíveis em: [http://www.lepoint.fr/europe/voile-integral-en-europe-des-lois-differentes-d-un-pays-a-l-autre-28-04-2017-2123308\\_2626.php](http://www.lepoint.fr/europe/voile-integral-en-europe-des-lois-differentes-d-un-pays-a-l-autre-28-04-2017-2123308_2626.php). Acesso em: 30 abr. 2017.

<sup>210</sup> AUDARD, *John Rawls et les Alternatives Libérales à la laïcité*, p. 5. Disponível em: [http://www.cairn.info/article.p.php?ID\\_ARTICLE=RAI\\_034\\_0101](http://www.cairn.info/article.p.php?ID_ARTICLE=RAI_034_0101). Acesso em: 19 de out. 2015.

consubstanciar-se em uma impossibilidade de integração em razão da submissão exigida aos seus membros pelas comunidades religiosas.<sup>211</sup>

Ao mesmo tempo em que Audard faz uma crítica às religiões quando estas impedem a autonomia (religiosa) a seus adeptos, ela insiste em apontar uma falha no liberalismo quando este não compreende o valor da prática religiosa de algumas religiões, como o Islã, por exemplo, para o qual a liberdade religiosa vai além da liberdade de escolha de uma religião. Para Audard, o pensamento liberal precisa se reavaliar, defendendo seus princípios e ao mesmo tempo abrindo-se para um diálogo crítico. Ele deve aceitar e compreender o fenômeno religioso, especialmente o do Islã, ao invés de se limitar à indiferença e à ignorância.

A crítica de Audard tem como alvo as políticas dos países europeus, principalmente a da Inglaterra e a da França. Para ela, a Inglaterra realiza uma política da indiferença em relação às comunidades religiosas, aceitando sua existência, mas de maneira separada do resto da sociedade. Em nome do liberalismo e do respeito à liberdade individual, ela aceita inclusive a liberdade de seus cidadãos de se submeterem às autoridades religiosas ou aos imperativos aparentemente de outra era, que chocam a sensibilidade contemporânea. Para a autora, seguindo este caminho, a política liberal inglesa se recusa a engajar-se na defesa de seus próprios valores. Por outro lado, a política francesa fez a escolha pelo autoritarismo. Com as recentes leis que proíbem o uso do véu na escola, e nas repartições públicas, bem como o uso da burca/nicabe nas vias públicas, a França suspende a sua posição moderada, que havia declarado por meio da decisão do Conselho de Estado, em 1989, quando, seguindo o direito internacional e a Convenção Europeia dos Direitos Humanos (artigo 9), permitia o uso do véu desde que ele não representasse um ato de proselitismo.<sup>212</sup> Dessa maneira, nenhuma destas duas políticas liberais parece, para Audard, resolver o problema do fundamentalismo religioso, nem engajar-se verdadeiramente na defesa dos valores liberais e na busca de um consenso político.<sup>213</sup>

Audard defende, valendo-se do pensamento de Rawls e de Habermas, um compromisso do liberalismo com a religião. Para ela a tolerância como ideal político do liberalismo se consubstancia em um respeito moderado às religiões, que, ao mesmo tempo em que regula o

---

<sup>211</sup> *Idem*, p. 3.

<sup>212</sup> Cf. AUDARD, 2009, p. 613.

<sup>213</sup> Cf. AUDARD, 2009, 612-615.

seu reconhecimento público, faz o esforço para compreender seu caráter não liberal. Para a autora, o liberalismo possui uma dupla tarefa: a primeira delas é compreender as religiões e o seu caráter não liberal, suas imposições a seus membros, e até mesmo o conflito de valores que elas engendram. Nesse sentido, o liberalismo tem atualmente um compromisso com o Islã, uma vez que é esta a religião que vem desafiando os princípios liberais.<sup>214</sup> A segunda tarefa reside em uma melhor interpretação da concepção da liberdade de consciência. O liberalismo faz uma distinção entre liberdade de consciência e liberdade da prática da religião, que segundo Audard é inapropriada. Por causa dessa distinção, o individualismo moderno não compreende o fenômeno das obrigações religiosas, da conformidade da prática a uma regra de respeito, que somente dessa forma daria corpo à liberdade de consciência. Isto é, a prática da religião com todos os seus ritos e obrigações faz parte da consciência religiosa como um todo. É por isso que o caso do Islã é tão difícil de ser compreendido pelo liberalismo, uma vez que este último confunde liberdade de consciência com liberdade de escolha. No Islã não existe escolha. Para muitos de seus crentes, a liberdade religiosa se define antes de tudo pela possibilidade para os fiéis de seguir os seus deveres sem nenhum obstáculo, e não pela liberdade de escolher a sua religião. Por isso o individualismo moderno tem dificuldade em compreender o Islã, uma vez que ele vê esse tipo de liberdade de consciência como uma submissão e a perda da própria liberdade. Este seria o problema do liberalismo na sua relação com o Islã, que não entende que “ser livre quer dizer antes de tudo poder praticar sua religião sem obstáculo, pouco importando se ela foi livremente escolhida ou se houve submissão a uma tradição muito antiga”<sup>215</sup> Ademais, a religião é para o Islã um ato coletivo e não individual. Por isso mesmo, ela tem muito mais dificuldade de se limitar apenas ao espaço íntimo da família ou da igreja, como acontece com as religiões judaico-cristãs. A liberdade de observar os mandos da religião ultrapassa o espaço privado e perpassa a vida pública do crente, seja no trabalho ou nas vias públicas. O fiel muçulmano não compreende sua individualidade em termos atomísticos, mas por meio de sua inscrição em uma comunidade de sentidos. O cidadão religioso afirma a sua religião não como uma escolha individual, mas como uma tradição coletiva, não como uma fê pessoal pela qual ele seria o único

---

<sup>214</sup> Audard aqui está apenas preocupada com a questão do Islã na Europa, e não trata do fundamentalismo cristão-evangélico estadunidense.

<sup>215</sup> AUDARD, 2009, p. 624.

responsável, mas como um conjunto de deveres e obrigações em que ele é fiel em relação a uma cultura, a uma história e a uma comunidade.<sup>216</sup>

Tudo isso é muito complicado para o Estado laico liberal, que por definição desvaloriza o caráter sagrado e coletivo dos deveres religiosos em nome de sua liberdade de escolha. Nesta visão, o uso do véu ou da cruz é visto como uma escolha pessoal, e não como uma obrigação sagrada.<sup>217</sup>

Para Audard, são justamente autores como Rawls e Habermas que trouxeram os fundamentos que permitem ao Estado laico dialogar com os cidadãos religiosos e suas comunidades em lugar de excluí-los do espaço público, justificar as bases de sua neutralidade e repensar a separação entre a Igreja e o Estado e as relações entre as religiões e a razão pública.

---

<sup>216</sup> Cf. AUDARD, 2009, P. 622.

<sup>217</sup> Cf. AUDARD, 2009, p. 625.

## 4. HABERMAS E O PAPEL DA RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA

### 4.1 - *Habermas e sua crítica a Rawls à exigência de tradução*

A ideia de razão pública em Rawls parece possuir seu escopo de atuação apenas naquelas discussões políticas ligadas ao *fórum político público*, quais sejam, os discursos dos juízes em suas decisões, sobretudo aqueles do guardião da constituição; o discurso dos funcionários do legislativo e executivo, o discurso dos candidatos a cargos públicos e de seus chefes de campanha, principalmente em seu discurso público, nos programas partidários e nas declarações políticas, e por último, o povo quando chamado a votar. Portanto, e como Rawls mesmo aponta, existe uma separação entre este tipo de razão pública e aquilo que ele vai chamar de *cultura de fundo* da sociedade civil, na qual aparecem as discussões levantadas nas universidades, nas igrejas e nos variados grupos.<sup>218</sup>

Segundo Habermas, que possui uma razão pública bem mais ampla do que Rawls, haja vista que ela abrange praticamente tudo o que não é privado, Rawls teria proposto um papel bastante restrito da religião na esfera pública, na medida em que a introdução na discussão política pública das doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não, só pode ocorrer se no seu devido curso forem apresentadas as razões políticas adequadas que sejam suficientes para suportar aquilo que as doutrinas abrangentes almejam suportar.<sup>219</sup> Para Habermas, esta exigência de Rawls, conhecida como o seu *proviso*, tem enfrentado duas objeções principais que podem ser dirimidas com uma nova proposta que o filósofo de Frankfurt pretende fornecer. A primeira objeção consiste em dizer que muitos cidadãos, quando tomam posições políticas, não podem ou não estão dispostos a fazer a separação necessária entre contribuições expressas em termos religiosos e aquelas

---

<sup>218</sup> Cf. RAWLS, 2011, p. 525-526.

<sup>219</sup> Cf. HABERMAS, 2011, p. 25.

em termos seculares. A segunda objeção, de tipo normativo, afirmaria que uma constituição liberal, que, entre outros, tem o papel de salvaguardar as formas de vida religiosas, não deveria causar uma carga adicional aos cidadãos religiosos.

Para Habermas, a neutralidade do exercício de dominação em relação às diferentes visões de mundo é o pressuposto institucional para garantir a liberdade religiosa e o consenso constitucional. Tal neutralidade somente pode ocorrer nos Estados seculares. Habermas reconhece que o passo histórico que se deu em direção ao secularismo é irreversível, sendo a única maneira de os Estados acolherem o pluralismo de crenças, sua tolerância e respeito.<sup>220</sup>

Habermas não nos parece ser um crítico acirrado de Rawls, e parece antes querer propor muito mais uma complementação da proposta rawlsiana de razão pública, do que propriamente uma nova solução. O próprio Habermas, no seu artigo “Reconciliação por meio do uso público da razão”, afirma que compartilha as intenções e considera corretos os resultados essenciais do projeto rawlsiano, e que os seus dissentimentos permanecem “dentro dos estreitos limites de uma briga de família”<sup>221</sup> Não entraremos aqui no cerne do debate entre os dois filósofos que se iniciou nos anos noventa, no qual Habermas levanta questões e objeções referentes a conceitos essenciais na teoria rawlsiana, tanto na *Teoria da Justiça* quanto no *Liberalismo Político*. O que nos interessa por ora é a questão da compreensão por estes dois filósofos a respeito da tradução do discurso religioso quando este tem a pretensão de adentrar na esfera política.

A proposta de Habermas é fazer uma divisão entre dois tipos de esferas: uma intitulada esfera pública informal e outra, a esfera formal. Dentro desta segunda estariam os representantes dos poderes institucionalizados, políticos e jurídicos, e dentro da primeira todos os grupos inseridos na sociedade civil, como, por exemplo, as igrejas, a mídia, a universidade, etc. Apesar desta distinção entre esses dois espaços serem praticamente a mesma que havia feito Rawls, entre cultura de fundo e razão pública, a leitura que faremos de Habermas indicará que o filósofo ampliará o uso público da razão para dentro do entorno do discurso religioso.

De acordo com esta divisão, Habermas propõe que todos os cidadãos devam ser livres para decidir se eles querem ou não usar a

---

<sup>220</sup> Cf. HABERMAS, 2011, p. 23,

<sup>221</sup> HABERMAS, 2007, p. 66.

linguagem religiosa na esfera pública. Em um primeiro momento, a esfera pública que Habermas sugere é a esfera pública informal.<sup>222</sup> No entanto, quanto mais difícil fica a tradução para os cidadãos religiosos, mais Habermas se torna disposto a aceitar a entrada de seus argumentos e convicções na vida política sem a necessidade de tradução.<sup>223</sup> Parece claro nas leituras de diferentes textos de Habermas que o filósofo está de acordo com a mesma exigência de tradução feita por Rawls. Habermas diz que se os cidadãos fizerem o uso da linguagem religiosa, devem então “aceitar que os potenciais de verdade de enunciados religiosos” sejam “traduzidos para uma linguagem acessível a todos, antes que eles possam encontrar seu caminho para as agendas parlamentares, tribunais ou órgãos administrativos e influenciem nas suas decisões”<sup>224</sup> Assim, para Habermas, esta divisão fornece “um filtro institucional entre a comunicação informal na arena pública e as deliberações formais dos órgãos políticos que produzem as decisões coletivamente vinculativas” esta sua divisão atingiria “o objetivo liberal de assegurar que todas as decisões juridicamente vinculativas e sancionadas publicamente possam ser formuladas e justificadas em uma linguagem universalmente acessível sem ter de restringir a diversidade polifônica de vozes públicas em sua própria fonte”<sup>225</sup>

No entanto, Habermas acrescenta que o sucesso das contribuições “monolíngues”<sup>226</sup> dos cidadãos religiosos não somente dependerá da

---

<sup>222</sup> Diz Habermas: “Instead of subjecting all citizens to the imposition of cleansing their public comments and opinions of religious rhetoric, an institutional filter should be established between informal communication in the public arena and formal deliberations of political bodies that yield to collectively binding decisions” HABERMAS, 2011, P.26.

<sup>223</sup> Cf. HABERMAS, 2008, p. 189.

<sup>224</sup> HABERMAS, 2011, p. 25.

<sup>225</sup> HABERMAS, 2011, p. 25.

<sup>226</sup> A utilização de Habermas do termo “monolíngue” para defender a necessidade por parte dos não religiosos de empreender esforços na recepção e tradução dos argumentos religiosos é bastante problemática. Seguindo a exposição de STAVO-DEBAUGE, não existiriam pessoas monolíngues. Ninguém fala uma só língua, seja religiosa ou não. O próprio caráter pluralista de nossas sociedades contemporâneas e a variedade de esferas e atividades nas quais as pessoas se inserem e exercem as obrigam a utilizar no curso de sua vida, e até mesmo de um único dia, vários tipos de linguajar e de comunicação. Além de ser improvável, tal “monolinguismo” tampouco deveria ser desejável. Não existe nenhuma virtude em tal característica, ao contrário, ele é um

tradução na devida esfera formal, mas igualmente dos esforços empreendidos pelos cidadãos cooperativos na compreensão a respeito de uma possível contribuição dos argumentos religiosos. A responsabilidade segundo Habermas se torna mais simétrica na medida em que não somente os cidadãos religiosos devem aceitar “a condição de tradução a ser paga em favor da neutralidade da autoridade do Estado em direção a visões de mundo concorrentes”, mas também aos cidadãos seculares recai “o dever de prestação de contas recíprocas” que consiste em uma “obrigação de não descartar publicamente as contribuições religiosas para a opinião e formação política em relação a todos os cidadãos”<sup>227</sup> Habermas chama esta responsabilidade recíproca de uma *ética da cidadania*. Para que o resultado deste esforço simétrico possa ser um sucesso, Habermas falará de processos de aprendizagem complementares.

Segundo Luiz Bernardo Leite Araújo, a ética da cidadania em Habermas diferencia-se da razão pública de Rawls, pois o primeiro entende que a deliberação pública favorece uma participação mais inclusiva e dinâmica dos cidadãos, religiosos e não religiosos, nas controvérsias em torno de temas políticos capitais. Habermas entenderia também que a expressão de opiniões religiosas não precisa ser traduzida em argumentos políticos, uma vez que seus argumentos já possuem potenciais de significação que podem ser aproveitáveis na razão pública.<sup>228</sup> Segundo Araújo, Habermas, sem dúvida, reconhece o potencial semântico das religiões as quais podem produzir razões religiosas na discussão política com base numa ética da cidadania. É esse reconhecimento público das religiões que constitui o seu diferencial com Rawls, uma vez que este último concebe os discursos religiosos apenas como doutrinas abrangentes que possuem limites ao adentrarem na esfera pública.<sup>229</sup> Para Araújo, fica clara a abertura de Habermas, em relação a Rawls. Por um lado Habermas inclui as razões religiosas na esfera pública, e por outro, prevê a “decodificação de seus potenciais semânticos em sociedades democráticas pluralistas.”<sup>230</sup> Concordamos com esta leitura que aponta uma valorização maior por parte de Habermas dos conteúdos semânticos religiosos. Efetivamente, Rawls

---

indicador de um fundamentalismo susceptível de colocar em perigo a comunidade política. Cf. STAVO-DEBAUGE, 2012, pp. 132-134.

<sup>227</sup> HABERMAS, 2011, p. 25.

<sup>228</sup> Cf. ARAUJO, 2012, pp. 20-23.

<sup>229</sup> Cf. ARAUJO, 2012, p. 21

<sup>230</sup> Cf. ARAUJO, 2012, p. 22.

não está preocupado com o conteúdo de verdade das doutrinas religiosas, os quais ele entende como um “domínio privado da razão” No entanto, Rawls não está com isso relegando o discurso religioso para a esfera eminentemente privada ou social, assim como não o faz Habermas, e tampouco pretende cindir a identidade do cidadão religioso em uma identidade não pública e outra política, como parece indicar a leitura habermasiana de Rawls. A distinção feita por Rawls entre cultura de fundo e esfera formal leva a crer que o filósofo tinha previsto um espaço em que os argumentos das doutrinas abrangentes seriam levados em consideração em algum momento. Por isso podemos afirmar que Rawls não relega o discurso religioso para o âmbito privada da razão, mas de uma forma diferente de Habermas distingue o conteúdo de verdade de seu conteúdo argumentativo. As pretensões de verdade do crente não são colocadas em questão no debate público, mas sim o caráter razoável das crenças para a constituição de um consenso político. Como bem notou o próprio Araújo, em outro artigo, o consenso razoável esperado por Rawls no liberalismo político é um modelo de justificação que não olha e nem mesmo sabe quais são os valores não políticos das doutrinas abrangentes. O que interessa é a razoabilidade do acordo e não as verdades das doutrinas. Se para Habermas o liberalismo político não pode evitar as questões de verdade e a concepção filosófica de pessoa, para Rawls isso é plausivelmente possível.<sup>231</sup> Nesse sentido, afirma Rawls “que os grandes traços da distinção entre razoável, de um lado, e o verdadeiro e o racional, de outro, são bastante claros para mostrar a plausibilidade da ideia da unidade social assegurada por um consenso sobreposto razoável”<sup>232</sup>

## ***4.2 A questão da tradução dos argumentos religiosos***

Segundo Cristina Lafont<sup>233</sup>, Habermas seria menos radical do que Rawls na questão do *proviso*, na medida em que para ele apesar de os

---

<sup>231</sup> Cf. ARAÚJO, 2005, p. 162.

<sup>232</sup> *Apud* ARAÚJO, 2005, p. 162.

<sup>233</sup> As ideias de Cristina Lafont são encontradas em diversos textos e conferências que a professora da Northwestern University vem apresentando nestes últimos anos. O texto utilizado para a tese é *Religious Pluralism in a*

representantes dos poderes oficiais terem a obrigação de traduzir seu discurso ou argumentos em uma linguagem segundo razões compreensíveis e aceitas por todos, todos os outros cidadãos que não são oficiais devem ser livres para participar do discurso, nos debates políticos, com suas razões religiosas, esperando que estas razões sejam traduzidas com sucesso em razões não religiosas e incluídas no processo institucional de legislação, adjudicação, etc.

À primeira vista, parece que Habermas, com a inserção de um novo *proviso*, “o *proviso* de tradução institucional”, e o seu corolário, a divisão entre esfera pública formal e esfera pública informal, responderia a primeira e a segunda crítica a Rawls, uma vez que ele exige um esforço de cooperação na tradução por parte dos religiosos e não religiosos. Existe em princípio uma simetria de responsabilidade, haja vista que, por um lado, os cidadãos religiosos, como todos os outros cidadãos, devem aceitar a neutralidade do Estado e conseqüentemente aceitar que somente as razões não religiosas contem na determinação das políticas coercitivas, às quais todos os cidadãos devem obedecer; e que, por outro lado, aos cidadãos seculares cabe o esforço da tradução do discurso religioso em razões não religiosas, quando os religiosos não estão aptos a fazerem por si sós. Para fazer isto, de acordo com Habermas, os cidadãos seculares têm que levar as razões religiosas a sério e não podem negar sua possível verdade desde o início. Eles devem abrir suas mentes para a possível verdade e para razões das crenças religiosas como uma pré-condição para descobrir se elas podem ser traduzidas em razões seculares.

Assim, crentes e não crentes devem aprender uns com os outros. Os cidadãos religiosos devem aprender as atitudes epistêmicas em relação ao seu entorno secular, que os levará a reconhecer a independência dos conhecimentos seculares e da ciência e a tornar suas crenças compatíveis com o progresso autônomo do conhecimento científico, bem como aceitar a autoridade legítima do Estado de direito, o igualitarismo da moral secular e o pluralismo das formas de vida. É o que Habermas chama de uma consciência religiosa autorreflexiva. E os não crentes devem parar de considerar os crentes como a relíquia das sociedades pré-modernas, eventualmente como uma espécie em extinção que deve ser protegida, e admitir o potencial semântico da

religião. Portanto, é preciso, além dos aprendizados complementares, um progresso dos dois lados da sua autorreflexão.<sup>234</sup>

O problema dessa simetria das responsabilidades, segundo Lafont, é que Habermas teria transferido o fardo da tradução dos ombros dos crentes para os ombros dos não crentes. E isso também é um peso considerável para os cidadãos seculares, sobretudo essa obrigação de abrir suas mentes para tentar entender e traduzir os argumentos religiosos, argumentos estes que muitas vezes não fazem parte de sua cultura cristã mais longínqua. Essa obrigação parece privar igualmente os cidadãos seculares do mesmo direito de adotar publicamente sua própria posição cognitiva que era o que foi proposto para reconhecer os cidadãos religiosos.

Lafont parece estar com a razão em apontar que esta transferência de responsabilidade na tradução dos argumentos não resolve em nada o problema que já possuía Rawls. Ademais, podemos sustentar que existem tipos de argumentos religiosos intraduzíveis. Eles são circulares e não possuem nenhum conteúdo razoável que possa ser aceito. Tomamos novamente como exemplo o uso do véu. Se os defensores religiosos do uso do véu argumentam que a obrigação do uso de tal símbolo se dá em respeito ao Deus muçulmano, ou aos preceitos do Corão, não há tradução que torne este argumento universalmente compreensível. Ele é particularista e tautológico. No entanto, se estes mesmos defensores argumentarem que o uso do véu pelas mulheres muçulmanas é importante, na medida em que o seu uso faz parte de uma cultura religiosa milenar e o seu respeito traz felicidade e espiritualidade àquelas que o usam, e que as mulheres devem ser livres para escolher usar ou não os símbolos que lhes fazem sentido, e que, na medida em que estas condições estão reunidas sem acarretar prejuízo à liberdade dos outros, então a sua proibição é mesmo uma afronta à liberdade das muçulmanas. Esse tipo de argumento nem precisa ser traduzido. É o tipo de argumento religioso, como aponta Andrew March, que não precisa ser traduzido porque simplesmente já contém um conteúdo moral meramente válido sem apelar para uma ordem clerical ou uma afirmação a partir da revelação.<sup>235</sup> E como prevê o próprio Rawls, o cidadão religioso nem precisa de tradutor, se ele ao formar seu argumento – sem ter que abandonar a sua verdade religiosa – consegue fazer-se entender por meio do uso da razão compreensível por todos. Não adianta afirmar que as mulheres têm que usar o véu porque é um sinal de respeito a Alá,

---

<sup>234</sup> Cf. QUERÉ, 2015, p. 115.

<sup>235</sup> Cf. MARCH, 2015, p. 102.

ou que está inscrito no Corão. Esse tipo de argumento é carregado de valor religioso que não é universalmente comunicável e não tem o poder de fundar um consenso político.

A meu ver Lafont está certa em sua crítica ao novo *proviso* de Habermas. Pode-se ainda cogitar que esta nova perspectiva de Habermas não muda em nada o problema e em partes é muito semelhante àquilo que Rawls já tinha proposto. Talvez o que ocorreu tenha sido uma falta de clareza do texto rawlsiano, por ser muito mais complexo. No entanto, a divisão que o filósofo estadunidense faz não me parece ser diferente daquela fornecida por Habermas, sobretudo porque também Rawls fala textualmente que a ideia de razão pública não se aplica a todas as discussões políticas fundamentais, distinguindo a *cultura de fundo* dos discursos e argumentos provenientes do executivo, legislativo, judiciário, de políticos e partidos.<sup>236</sup> No meu ponto de vista, Rawls não é contra os argumentos religiosos, tampouco de todas as doutrinas abrangentes, que são utilizadas na *cultura de fundo*. Mas, no final das contas, para a aquisição de direitos e obrigações, o que vale são os argumentos que poderiam razoavelmente ser compartilhados por todos os cidadãos. E neste sentido, Habermas não estaria em desacordo nem teria acrescentado muito. Eu diria ainda que o que muda é o critério de reciprocidade. Enquanto Habermas vê a reciprocidade sendo aplicada no esforço de tradução dos argumentos religiosos pelos cidadãos não crentes, Rawls não a vê no esforço de tradução, mas no esforço de justificação de nossas razões. Diz Rawls:

A ideia de legitimidade política baseada no critério de reciprocidade diz: nosso exercício do poder político é adequado apenas quando acreditamos sinceramente que as razões que ofereceríamos para as nossas ações políticas – caso tivéssemos de formulá-las como autoridades públicas – são suficientes e pensamos razoavelmente que outros cidadãos também poderiam razoavelmente aceitar essas razões. Esse critério se aplica em dois níveis: um é o da própria estrutura constitucional, o outro é o das normas e leis particulares aprovadas em conformidade com essa estrutura. Para serem razoáveis, as

---

<sup>236</sup> Cf. RAWLS, 2016, p. 525-526.

concepções políticas só devem justificar Constituições que satisfaçam esse princípio.<sup>237</sup>

Quando as autoridades públicas agem com base nesse critério e outros cidadãos apoiam-no, ele dá forma às instituições fundamentais desse regime. Por exemplo – cito um caso simples –, se sustentamos que a liberdade religiosa de alguns cidadãos deve ser negada, devemos dar-lhes razões que eles possam não apenas compreender (...), mas que possamos razoavelmente esperar que eles, como cidadãos livres e iguais, também possam razoavelmente aceitar. O critério de reciprocidade em geral é violado sempre que as liberdades fundamentais são negadas.<sup>238</sup>

O que está em jogo neste debate não é tanto se os cidadãos religiosos podem expressar suas convicções religiosas na esfera pública informal. Parece-me que a divisão de Rawls e Habermas são as mesmas, e ambos estariam de acordo em afirmar que os cidadãos são livres para expressarem sua religiosidade na esfera informal, com argumentos, atos e símbolos. No entanto, o que interessa, sobretudo, é se os cidadãos religiosos podem basear suas decisões políticas sobre convicções religiosas. Como diz Lafont, se a proposta de Habermas permite aos cidadãos votar sobre a base exclusiva de razões religiosas, a neutralidade do Estado colapsa. Isso minaria o critério de legitimidade contida no seu *proviso* institucional, segundo o qual somente as razões seculares deveriam servir para determinar as decisões políticas coercitivas. Mas se a proposta de Habermas exclui essa possibilidade, então ele cai na mesma proposta rawlsiana, que ele mesmo estaria tentando modificar. Isto é, Habermas deixa os cidadãos incluir razões religiosas na deliberação política da esfera informal, mas na hora do voto não se lhes dá a opção de basearem suas convicções políticas em razões religiosas, se estas não forem corroboradas pelas razões seculares. A nosso ver, Habermas deixa bem claro que independente dos argumentos serem religiosos eles devem ser aceitos no processo político de decisão, uma vez que o que se deve levar em conta é a configuração dos religiosos como membros de uma “*civitas terrena*”, que, portanto lhes colocam “em posição de autores de leis nas quais eles se submetem

---

<sup>237</sup> RAWLS, 2016, p. 529-530.

<sup>238</sup> RAWLS, p. 2016, 530.

enquanto destinatários”<sup>239</sup> Neste sentido parece-me plausível afirmar que Habermas amplia o escopo da razão pública, colocando talvez em risco o caráter secular do Estado constitucional o qual ele defende.

### **4.3 A religião na esfera pública e a formação democrática constituída deliberativamente**

Habermas, no início do seu texto *Entre naturalismo e religião*, afirma que assumir a existência de uma razão humana comum tem sido a base epistêmica para a justificação de um poder secular do Estado que já não depende de uma legitimidade da religião. É essa base epistêmica de justificação que tem possibilitado a separação entre o Estado e a Igreja no plano institucional. A superação das guerras de religião da primeira modernidade é o marco para a compreensão do fundo liberal, na medida em que o Estado constitucional reage a esta situação, primeiro com a neutralização do exercício da dominação em relação às imagens do mundo e depois com a autodeterminação democrática dos cidadãos dotados com o mesmo direito. O direito fundamental da liberdade de consciência e da liberdade de religião foi a resposta política apropriada encontrada para enfrentar os desafios do pluralismo religioso.<sup>240</sup> Seguindo esta genealogia, Habermas apresenta a seguinte questão:

Que significado tem a separação entre o Estado e a Igreja, tal como vêm exigindo as constituições liberais, para o papel que se está autorizando a desempenhar as tradições religiosas e as comunidades religiosas, na sociedade civil e na esfera público política, e, por conseguinte, na formação política de opinião e vontade dos cidadãos?<sup>241</sup>

---

<sup>239</sup> HABERMAS, 2008, P. 189.

<sup>240</sup> Cf. HABERMAS, 2006, p. 127.

<sup>241</sup> HABERMAS, 2006, p. 126

Dizer que um Estado é secular significa que ele já não depende da legitimação da religião. No entanto, sabe-se que isso não significa que a religião esteja afastada da sociedade civil. O próprio Habermas diz que “a secularização do Estado não é a mesma coisa que a secularização da sociedade”.<sup>242</sup> A partir do momento em que um Estado democrático precisa ser legitimado pelos seus cidadãos que atuam na sociedade civil, e esta aumenta o seu interesse pela religião, inevitavelmente a religião começa a adentrar nas questões do Estado e exigir que este lhe conceda um espaço de decisão. A cisão entre Estado e sociedade civil não é tão nítida assim, como se queria traçar. E de alguma forma o chamado retorno do religioso às sociedades democráticas liberais, nas quais o interesse pela religião e, sobretudo, o apelo das minorias religiosas a serem reconhecidas nas mesmas condições de igualdade que as religiões majoritárias, as quais já possuem um amplo espaço na sociedade civil e muitas vezes no espaço público-político, é algo novo, que exige que a filosofia política encontre respostas.

A tradição liberal havia encontrado a solução para resolver a questão dos conflitos religiosos e das guerras de religião, com a separação da Igreja e do Estado, ao mesmo tempo em que concedeu o direito à liberdade religiosa e a tolerância a todas as religiões. Agora, a partir do momento em que às tradições religiosas e às comunidades é permitido adentrar ou de alguma forma romper com um cordão de separação que estava talvez mais forte no passado, é preciso se perguntar qual é o significado desta separação. Com certeza ele não é o mesmo nos diferentes momentos da história das democracias liberais.

Habermas diz que o caráter secular do Estado é uma condição necessária para garantir a igualdade de liberdade religiosa, mas a autoridade secularizada que tolera as minorias religiosas, por si só, não consegue garantir a paz e a harmonia entre as diferentes comunidades religiosas. São os próprios cidadãos inseridos ou não em comunidades religiosas que precisam estar de acordo em relação aos seus direitos positivos na prática de suas religiões, e em relação aos limites que eles mesmos têm que se dá a fim de não interferir na liberdade da prática de religião dos outros, ou na omissão destas “Para que o princípio de tolerância possa liberar-se de toda suspeita de uma determinação repressiva dos limites da tolerância, a definição do que pode ser tolerado e do que não pode ser requer razões convincentes que todas as partes possam aceitar por igual”<sup>243</sup> É respeitando o ponto de vista do outro que

---

<sup>242</sup> HABERMAS, 2011, p. 23.

<sup>243</sup> HABERMAS, 2006, p. 127.

as regras podem ser justas. Assim para Habermas, “o procedimento adequado para este fim é a formação democrática da vontade constituída deliberativamente”<sup>244</sup>.

Portanto, já não é o Estado sozinho que decide qual a melhor maneira para evitar os conflitos religiosos (a separação entre a Igreja e o Estado). Nessa perspectiva democrática, caberia aos cidadãos decidir onde o limite da linha de cisão entre a Igreja e o Estado tem que ser colocado, e sobre os limites da tolerância. Se a maioria dos cidadãos é religiosa, como acontece em uma sociedade como a americana, corre-se o risco de um completo esvaziamento da separação entre a Igreja e o Estado. Corre-se o risco de que as razões religiosas imperem sobre as razões públicas. Corre-se o risco de que a teoria da evolução seja substituída pelo criacionismo. Que os dogmas da igreja se tornem leis cívicas. Para garantir que isso não aconteça é preciso “uma constituição democrática que preencha os vazios da legitimação que abre a neutralização das imagens do mundo por parte do poder estatal”<sup>245</sup>. Habermas diz que a legitimidade do procedimento democrático advém da participação política igualitária dos cidadãos, mas também da força epistêmica das formas de discussão e de acordos dirigidos deliberativamente, que justificam a presunção de resultados racionalmente aceitáveis. Portanto, não se trata de qualquer pleito e de qualquer interesse proposto por uma comunidade religiosa específica. É preciso que os cidadãos, vendo-se a si mesmos como legisladores, se perguntem quais entre as leis que eles gostariam de promulgar poderiam ter o acordo recíproco de todos os cidadãos. Os cidadãos devem buscar um entendimento racionalmente motivado para aquelas questões sobre cujo objeto paira uma controvérsia entre diferentes pontos de vistas. Como aponta Werle:

“Permanecer aberta para aceitar” não significa que todas as crenças e formas de vida devem ser aceitas. Trata-se, antes, de reconhecer que embora funcione sob um critério forte de igualdade política, expresso no princípio da inclusão plena do outro, o uso público da razão nas sociedades democráticas contemporâneas também opera como um mecanismo de exclusão: nem todas as particularidades e diferenças podem ser

---

<sup>244</sup> HABERMAS, 2006, p. 128.

<sup>245</sup> *Ibidem*.

reconhecidas. Até que ponto, pergunta Amy Guttmann, referindo-se ao universo da América do Norte, as nossas identidades como homens e mulheres, americanos nativos, cristãos, judeus ou muçulmanos, canadenses franceses ou ingleses têm importância *pública*? Um argumento do tipo “tal lei ou política é necessária porque é importante para preservar minha identidade ou a identidade de meu grupo ou comunidade” pode ser apresentado como razão legítima na deliberação pública de um Estado constitucional democrático? Segundo a ideia de uso público da razão desenvolvida por Habermas não podemos de antemão dizer quais posições são ou não são aceitáveis publicamente.<sup>246</sup>

No entanto, em um Estado democrático no qual a maioria da sociedade civil é formada por religiosos, devemos perguntar se essas condições colocadas por Habermas seriam suficientes para garantir o caráter secular do Estado constitucional, ou a permanência dos direitos liberais fundamentais, tais como a igualdade entre todos os cidadãos e a liberdade, e, ainda mais claramente, para garantir os direitos recentemente adquiridos (em muitos Estados liberais democráticos), tais como o reconhecimento do casamento entre homoafetivos ou o direito ao aborto. E também, qual o papel que o princípio da separação entre a igreja e o Estado pode desenvolver a fim de preservar esse caráter secular?

Para Habermas, o princípio da separação entre a Igreja e o Estado exige das instituições estatais uma estrita imparcialidade nas relações com as comunidades religiosas. Se, por um lado, os parlamentos e os tribunais, o governo e a administração vulneram a prescrição de neutralidade em relação às imagens do mundo quando privilegiam algumas das partes em detrimento das outras, por outro lado, a demanda laicista, pela qual o Estado deveria abster-se de qualquer política que favoreça as religiões, equivale a uma interpretação excessivamente estreita deste princípio. Ademais, diz Habermas, a rejeição do secularismo não deve abrir as portas para revisões que aboliriam a separação entre a Igreja e o Estado. E não parece haver dúvida de que a

---

<sup>246</sup> WERLE, 2009, p. 286.

admissão de justificações religiosas dentro do processo legislativo vulnera o próprio princípio de separação.<sup>247</sup>

Para não correr todos estes riscos, a saber, o esvaziamento da neutralidade do Estado, a imposição de regras coercitivas que põem em risco as liberdades religiosas das minorias, favorecendo a ditadura de uma maioria religiosa que colocaria em perigo a separação entre a Igreja e o Estado, Habermas propõe, tal como Rawls já havia feito, o filtro denominado razão política. O Estado garante a liberdade de religião somente na medida em que as comunidades religiosas respeitem a neutralidade das instituições estatais em relação às visões de mundo, bem como façam o uso da razão pública. Mas, para preservar a legitimidade das decisões do Estado democrático é preciso que todos os cidadãos participem em pé de igualdade, e isso significa também dar voz aos cidadãos religiosos. É sempre esta tensão que está em jogo, por um lado reconhecer os direitos dos cidadãos nas decisões políticas, quaisquer que sejam seus valores e visões de mundo, e por outro impor que certos limites sejam dados desde o início, qual seja, a razão pública.

Para resolver este impasse, Habermas fez então esta divisão entre esfera pública formal e esfera pública informal, sobre as quais discorreremos anteriormente.<sup>248</sup>

Habermas diz que para que a liberdade de religião possa ser garantida é necessário que haja a neutralidade no exercício da dominação das diferentes visões de mundo, e o mais importante requisito para tal neutralidade no âmbito da religião é a própria separação entre a Igreja e o Estado. No entanto, diz ele, do caráter secular do Estado não deriva a obrigação imediata para todos os cidadãos de complementar as convicções religiosas manifestadas publicamente mediante um linguajar acessível para todos.<sup>249</sup> O Estado liberal que protege por igual todas as formas de vida tem que eximir os cidadãos religiosos da obrigação de fazer uma estreita separação entre razões seculares e razões religiosas, especialmente quando os cidadãos percebem como uma agressão à sua identidade pessoal. Com esta divisão entre as duas esferas, Habermas acredita que a partir do momento em que os cidadãos aceitam que somente contam as razões seculares para a esfera pública formal, eles farão um esforço para relacionar suas convicções religiosas com aquelas seculares. “Para esse reconhecimento é suficiente a sua capacidade epistêmica de considerar

---

<sup>247</sup> Cf. HABERMAS, 2006, p. 131.

<sup>248</sup> Cf. HABERMAS, 2006, p. 129-130

<sup>249</sup> HABERMAS, 2006, p. 136.

suas próprias convicções religiosas de fora e de colocá-la em relação às concepções seculares”<sup>250</sup>

Os cidadãos podem reconhecer essa condição da tradução institucional sem ter que desdobrar sua identidade em componentes públicos e privados na participação em discussões públicas. Estaria em suas mãos para tanto o poder de expressar e justificar suas convicções em uma linguagem religiosa quando não encontra a tradução secular para elas.<sup>251</sup>

Habermas exige, portanto, a tradução na esfera pública formal, ao mesmo tempo em que reconhece o potencial semântico dos argumentos religiosos, e além disso o papel da Igreja como mola propulsora para a participação política. Ele está de acordo com Paul. J. Weithmann, para o qual as igrejas possuem um papel importante nos debates públicos, especialmente nos Estados Unidos, onde elas encorajam seus membros a participarem da política e das decisões importantes para a sociedade. Seus compromissos para com a política se enfraqueceriam se eles fossem obrigados a encontrar um linguajar universal para cada uma de suas manifestações religiosas. Assim, o Estado liberal por razões funcionais tem que se abster de obrigar as comunidades religiosas a essa espécie de censura.<sup>252</sup>

Para Habermas a admissão do conteúdo religioso na esfera público-política, sem tradução, não somente se justifica normativamente – na medida em que a estipulação rawlsiana não pode ser exigida razoavelmente àqueles crentes que não podem renunciar ao uso político das razões supostamente privadas ou apolíticas sem pôr em perigo sua forma de vida religiosa – como também o Estado liberal tem interesse nas vozes religiosas e em suas contribuições sem as quais a sociedade secular estaria desconectando e privando importantes reservas para a criação de sentidos. Habermas diz ainda que as tradições religiosas possuem uma força especial para articular instituições morais, sobretudo aquelas direcionadas às formas sensíveis da convivência humana.<sup>253</sup>

---

<sup>250</sup> HABERMAS, 2006, p. 137-138

<sup>251</sup> HABERMAS, 2006, p. 138

<sup>252</sup> WEITHMANN *apud* HABERMAS, 2006, p. 132.

<sup>253</sup> Cf. HABERMAS, 2006, p. 138-139.

A meu ver dois problemas ressaltam destas ideias. O primeiro diz respeito a uma falta de esclarecimento sobre o local em que a tradução ocorre. Ela ocorreria ainda na esfera informal, ou já na esfera formal? Por exemplo, Habermas diz que as tradições religiosas possuem uma força especial para articular instituições morais, e que este potencial pode ser traduzido do vocabulário de uma determinada comunidade religiosa a uma linguagem universalmente acessível. No entanto, o vocabulário utilizado na esfera público-política espontânea, quando adentra “nos procedimentos formais das corporações estatais”, por exemplo, o parlamento, deve ser traduzido. A dúvida é a de saber em que momento essa tradução ocorre. Onde se dá a passagem do argumento religioso para o secular? Isso parece que Habermas não deixa claro.<sup>254</sup> O segundo problema diz respeito a esta insistência de Habermas em dizer que o Estado liberal precisa dos saberes religiosos e que seria uma perda para a política abstrair-se deles. Ora, parece-me que há uma confusão aqui entre a pluralidade de valores e visões de mundo as quais são importantes nas instâncias da sociedade civil, dos conteúdos políticos. Os conteúdos normativos de verdade de manifestação religiosa, dos quais fala Habermas, podem muito bem permanecer numa esfera da solidariedade, para utilizar um conceito honnethiano, sem necessariamente adentrar na esfera do direito ou da política.

Em um texto mais recente, de 2007<sup>255</sup>, publicado originalmente na *Neue Zürcher Zeitung*, quando Habermas respondeu ao papa Bento XVI a respeito do conteúdo de sua conferência em Ratisbona, ele parece deixar mais clara a sua posição a respeito daquilo que ele entenderia como os limites e a importância da religião. De maneira nenhuma, Habermas nega a importância da religião, mas deixa mais claros os perigos de seu fundamentalismo, assim como insiste no seu papel de responsável pela introdução do seu conteúdo de verdade no Estado democrático. Para Habermas, a religião tem que introduzir seu conteúdo, mas respeitando as normas de neutralidade do Estado quanto às diferentes visões de mundo que ela tem que reconhecer. Ela não deve se submeter às coerções impostas do exterior, mas ao mesmo tempo tem que reconhecer a igual liberdade para todas as religiões, bem como a autonomia das ciências institucionalizadas. É somente dessa maneira

---

<sup>254</sup> Cf. HABERMAS, 2006, p. 139.

<sup>255</sup> Utilizei a tradução francesa: *Une conscience de ce qui manque : Les liens de la foi et de la raison*. pp. 5-13. Disponível em: [https://www.cairn.info/resume.php?ID\\_ARTICLE=ESPRI\\_0705\\_0005](https://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=ESPRI_0705_0005). Acesso em: março 2016. pp. 5-13.

que a religião renunciará à violência política e à imposição de suas verdades religiosas em um Estado secular. Para que isso aconteça, as religiões devem colocar suas próprias verdades de fé em relação com as forças religiosas concorrentes, e com o monopólio das ciências, com o objetivo de um saber universal.<sup>256</sup>

#### ***4.4 Taylor contra Habermas***

Taylor em seu artigo intitulado “Why we need a radical redefinition of secularism” aponta dois modelos que constituiriam um regime secular. O primeiro consiste no modelo da separação entre a Igreja e o Estado, e o segundo na neutralidade do Estado. Para o filósofo canadense, o secularismo envolve os três lemas da revolução francesa: liberdade, igualdade e fraternidade, no qual a liberdade consiste em afirmar que todo indivíduo é livre para escolher a sua religião ou para não seguir nenhuma delas; a igualdade consiste em dizer que nenhuma religião tem privilégio sobre outra; e a fraternidade designa a importância de se escutar os valores de cada família espiritual e de incluí-las no processo contínuo de definição da identidade de um Estado ou sociedade. Aliado a esses três bens, Taylor acrescenta um quarto, segundo o qual devemos tanto quanto possível manter relações harmoniosas entre as diferentes religiões.<sup>257</sup>

Certamente conciliar estes três ou quatro objetivos em sociedades pluralistas tais como as nossas não é matéria muito fácil. Muitas vezes esses objetivos entram em conflito, e a escolha entre um e outro deve ser feita. Para Taylor, o conjunto de princípios fundado na razão desenvolvido por filósofos como Rawls<sup>258</sup> não pode funcionar em todas as situações e diante dos problemas que as democracias liberais vêm enfrentando, face às diferentes exigências de seus cidadãos. Cada situação pode exigir soluções diferentes para as quais um princípio geral imposto por uma autoridade correria o risco de não funcionar, podendo ainda violar a liberdade dos indivíduos ou privar certas famílias espirituais de sua liberdade religiosa, provocando sérios conflitos na sociedade e dilemas entre os fins mais básicos.

---

<sup>256</sup> HABERMAS, p. 6, 2007.

<sup>257</sup> TAYLOR, 2011, p. 35.

<sup>258</sup> Aqui Taylor está se referindo ao Rawls de “Uma Teoria da Justiça”

Taylor diz que é preciso mudar a maneira como procedemos em relação às religiões, uma vez que as sociedades democráticas ocidentais têm recebido nestas últimas décadas novos tipos de crenças. Por exemplo, na Europa houve uma chegada substantiva de muçulmanos, que exige dos governos tanto tomadas de decisão que possam acolher e proteger essas minorias religiosas, quanto leis que impeçam certas práticas incompatíveis com os direitos constitucionais liberais. As leis básicas devem ser observadas, mas os governos devem seguir um princípio geral segundo o qual os grupos religiosos devem ser considerados interlocutores e não uma ameaça à sociedade. Nesse sentido, é preciso que os governos liberais se esforcem para dar espaço e voz aos novos grupos. No entanto, Taylor não nega que estes últimos devem sofrer um processo de redefinição face ao contexto liberal no qual estão doravante inseridos.<sup>259</sup>

Segundo Taylor, os esforços a serem empreendidos, para que os novos cidadãos e novos grupos religiosos possam ser reconhecidos em pé de igualdade e viver em paz com as religiões majoritárias nos países europeus, têm, lamentavelmente, falhado. E uma das principais causas deste fracasso é o tipo de modelo que utilizamos, do qual não conseguimos nos libertar. Isto é, pensamos que o secularismo ou a laicidade tem a ver com a relação entre Estado e religião, enquanto na realidade tem a ver com a resposta correta do Estado democrático para com a diversidade. Se olharmos para aqueles três objetivos, diz Taylor, percebemos que não existe nenhuma razão para isolar a religião e colocá-la contra os pontos de vista seculares ou ateístas.<sup>260</sup> Taylor, na verdade, contesta a afirmação de que o Estado democrático teria que ser secular. Para ele parece não existir uma relação direta entre esses três objetivos a serem alcançados, isto é, liberdade de crença, igualdade entre as religiões e a fraternidade, e a existência de Estado secular.

Parece mesmo que o que Taylor está querendo dizer é que a definição do secularismo como divisão entre a Igreja e o Estado não é suficiente para resolver os problemas atuais enfrentados pelas democracias liberais, como as exigências pelo reconhecimento das religiões minoritárias, os conflitos de visões diferentes entre crentes e não crentes, as demandas por novos direitos, entre outros. Se no passado, como lembra Habermas, esta separação foi uma solução para resolver as guerras de religião, para Taylor, é preciso mais do que isto. É preciso que os Estados sejam também neutros no sentido de não

---

<sup>259</sup> Cf. TAYLOR, 2011, p. 36.

<sup>260</sup> Cf. TAYLOR, 2011, 36-37.

favorecer nenhuma religião, nem mesmo aquela que possui em seu seio a maioria dos cidadãos. Já não é suficiente que o Estado se diga laico, é preciso que ele aja como tal em suas leis, e reconheça todas as religiões em pé de igualdade. Parece-me que sobre esta consideração Habermas e nem mesmo Rawls se mostrariam contrários.

No entanto, Taylor apresenta uma segunda ideia com a qual a meu ver, tanto Habermas quanto Rawls não estariam de acordo. Para Taylor existe uma fixação acerca da religião, que está relacionada a duas características frequentemente encontradas no debate sobre o secularismo. A primeira é a tendência em definir o secularismo em termos de alguns arranjos institucionais, entre os quais, e o mais importante, a separação entre a Igreja e o Estado, a qual segue como consequência a necessidade de retirar a religião do espaço público. A segunda tendência é que essa forma institucional funciona como o fundamento geral para toda e qualquer reflexão e possibilidade de diálogo que poderia incluir a religião como uma voz a ser escutada no espaço público-político.<sup>261</sup> Ora, parece-me que Taylor faz uma acusação injusta aos teóricos que problematizaram a questão da participação da religião no debate público, especialmente Rawls e Habermas, para citar apenas os autores com os quais estamos trabalhando, haja vista que ambos de maneira nenhuma quiseram retirar a religião do espaço público, ao mesmo tempo em que preservaram em suas teses o caráter essencial do secularismo para as democracias liberais.

Segundo Pinzani, Taylor critica a ideia segunda a qual “as democracias modernas devem ser seculares” sem investigar se esta exigência seria de cunho moral (uma doutrina com conteúdos normativos) ou necessária apenas para evitar a não ocorrência de conflitos religiosos ou uma guerra civil. A falta desta distinção levaria Taylor a cometer vários equívocos em sua análise, e um deles, segundo Pinzani, é o de que os defensores da laicidade defenderiam que as democracias contemporâneas estariam fundadas sobre princípios e valores eternos.<sup>262</sup> Para Pinzani, este diagnóstico está errado, primeiro porque a neutralidade do Estado não pressupõe necessariamente uma concorrência com as visões de mundo religiosas, e, em segundo lugar, o que garante o conteúdo de verdade dos resultados não é uma razão como instância eterna e universal que já contém em si toda a verdade, mas a racionalidade dos processos argumentativos. Por isso Habermas e Rawls apelam para o “uso público da razão”, segundo o qual o debate público

---

<sup>261</sup> TAYLOR, 2011, p. 40.

<sup>262</sup> Cf. PINZANI, 2014, p. 242.

deve obedecer a certas regras que permitam chegar a um consenso, apesar das diferentes visões de mundo dos participantes. Ademais, para Pinzani não haveria necessidade de partir do pressuposto do Estado secular ou laico para garantir o princípio da neutralidade, haja vista que este pode ser mantido mesmo a partir de visões de mundo religiosas que estivessem preocupadas com uma convivência harmoniosa entre crenças e visões de mundo diferentes.<sup>263</sup> Contudo, a história tem mostrado que as religiões sempre impõem seus pontos de vista e suas doutrinas, não aceitam as verdades das outras religiões e rejeitam os incrédulos.

Taylor apresenta a questão da proibição do uso do véu pelas meninas nas escolas públicas francesas, e a proibição pelos professores em alguns países europeus, como, por exemplo, na Inglaterra. Para ele, em ambas as decisões, os legisladores tentaram balancear dois objetivos, quais sejam, manter a neutralidade de suas instituições públicas e a igualdade entre todas as crenças. Ora, manter a neutralidade das instituições permite que todas as religiões sejam consideradas iguais, e, portanto, seria o fundamento essencial para permitir o uso do véu em qualquer lugar. No entanto, vários argumentos permitiram substituir essa assertiva, como, por exemplo, na França, aquela que lançou a dúvida se realmente vestir o *hijab* constituía um ato livre, ou as meninas estariam sendo forçadas por suas famílias ao seu uso. Outro argumento avança a afirmativa de que o uso do véu seria uma afronta às instituições laicas. Esses argumentos mostram que a única solução encontrada pelo Estado é a repetição pura e simples do princípio da laicidade, e do seu corolário, a neutralidade das instituições públicas ou dos espaços da República. Para Taylor a característica mais perniciosa deste feticchismo é que ele tende a esconder os reais dilemas que poderíamos encontrar se reconheçêssemos a pluralidade dos princípios que estão em jogo.<sup>264</sup>

Taylor tem razão, em parte, em afirmar que a aplicação direta do princípio da laicidade por vezes esconde os reais problemas da sociedade, e um olhar mais apurado para a atual sociedade francesa pode nos deixar perceber que os verdadeiros problemas enfrentados por esta – em relação principalmente ao aumento do fundamentalismo em seu território, a cisão entre as comunidades de crenças diferentes, um racismo latente contra os muçulmanos, mas também contra os judeus – não tem muito a ver com o uso ou não do véu nas escolas, pelas meninas muçulmanas. No entanto, o que talvez Taylor não perceba, devido aos seus erros propositais para acusar o secularismo, é que é possível mantê-

---

<sup>263</sup> Cf. PINZANI, 2014, p. 243 e 255.

<sup>264</sup> Cf. TAYLOR, 2011, p. 42.

lo como princípio sem necessariamente tomar posições ou fazer leis como estas na França. Existe uma diferença entre laicismo, como ideologia, e laicidade como princípio. Um Estado que promove a retirada da religião do espaço público com políticas que proíbem, por exemplo, o uso do véu no espaço público, estará muito mais praticando o laicismo do que propriamente sendo um Estado laico. Portanto, é possível criticar tais políticas, sem criticar o princípio mesmo da laicidade.

Para Taylor os Estados têm que encarar a diversidade de modo diferente, isto é, não realizando políticas e leis que afastem o caráter religioso do palco público, mas lidando com a redefinição das identidades historicamente construídas. O que ele está pensando é que será impossível para países como a França conseguir conciliar os diferentes valores e crenças em sua nova constituição da sociedade, com novos cidadãos<sup>265</sup>, sem redefinir sua identidade. Taylor também defende que os Estados necessitam para lidar com a pluralidade de crenças e culturas, de um sentimento de pertença comum. Por isso o Estado democrático precisa forçar a sociedade a empreender a difícil e nunca completada tarefa de definir sua identidade coletiva.

A meu ver existem três problemas nesta proposta de Taylor. O primeiro diz respeito à própria exigência de redefinição das identidades. Parece-me que Taylor quer nos dizer que com o retorno da religião e com as demandas cada vez mais objetivas por parte das religiões minoritárias, talvez a identidade a ser pensada seria mais aquela do tipo crente, do que uma do tipo secular. O segundo problema deriva desta primeira hipótese, isto é, se realmente Taylor pensa em uma sociedade mais crente e menos secular, ele esquece que seria difícil manter o máximo de pluralidade e diversidade religiosa em um contexto em que as sociedades se tornassem menos seculares e mais crentes. A história nos lembra que isso não dá certo, e seria um retrocesso e até um perigo para a paz tal retorno. Como nos lembra Yvon Quiniou, embora a religião tenha como objetivo unir os homens entre eles, ela apenas faz, através do elemento de fé comum, rejeitar violentamente para fora do seu lugar compartilhado todos aqueles que não acreditam e não compartilham de sua fé. A figura do infiel que é perseguido

---

<sup>265</sup> Não entraremos na questão aqui se realmente os muçulmanos franceses aos quais se refere Taylor são realmente novos, ou já vêm constituindo a identidade francesa há mais de três gerações. Até porque, para o argumento de Taylor, o que vale é fazer a diferença entre aquela França majoritariamente católica e a que vem se modificando nas últimas décadas.

odiosamente pela Igreja sempre nos acompanhou pela história.<sup>266</sup> Como aponta Pinzani, é justamente o princípio secular dos Estados que garante o máximo de pluralidade e diversidade religiosa, bem como a paz e a segurança aos cidadãos, independentemente de suas diferentes visões de mundo e diferentes crenças religiosas.<sup>267</sup> O terceiro problema diz respeito à afirmação de Taylor segunda a qual os Estados necessitam de um sentimento de pertença comum. Concordo plenamente com Taylor, mas me pergunto se não seria arriscado demais dizer que justamente a religião é um dos espaços de pertença comuns, enquanto justamente este poderia ser considerado apenas o local de pertença de um grupo particular de cidadãos, e não de todos. Mesmo os homens religiosos com diferentes religiões possuem um nível de intolerância entre si bastante elevado, e mais uma vez a história é palco de tal comprovação. Particularmente no que diz respeito às escolas francesas, as maiores disputas entre alunos ocorrem justamente entre alunos de crenças diferentes, e raramente entre religiosos e alunos ateus ou laicos.<sup>268</sup>

Portanto, parece-me que esta insistência de Taylor – e não só dele, mas da vertente do multiculturalismo que defende a entrada da religião na esfera pública – ocorre devido a uma demanda de valorização exagerada do caráter religioso da identidade dos indivíduos que se sobrepõe a todas as suas outras características, identitárias ou não. Uma delas e a mais importante para a participação política é a sua concepção enquanto cidadão democrático de direito, que exige destes indivíduos certo desvencilhamento do seu caráter idiossincrático.

Voltemos à consideração de um dos equívocos de Taylor, apontado por Pinzani, segundo o qual o primeiro consideraria que os defensores da laicidade defenderiam que as democracias contemporâneas estariam fundadas sobre princípios e valores eternos. Ora, quando Taylor afirma que as democracias têm que rever suas identidades, dado o inevitável pluralismo de nossas sociedades, parece que o que ele está querendo dizer é que muitos princípios enraizados devem ser revistos, e um deles é o próprio princípio secular do Estado. Se for realmente esta a sua ideia, ela é extremamente perigosa<sup>269</sup> e

---

<sup>266</sup> Cf. QUINIOU, 2014, p. 17.

<sup>267</sup> Cf. PINZANI, 2014, p. 247.

<sup>268</sup> Sobre este assunto, reporto-me ao livro *Les territoires perdus de la République*, organizado por Emmanuel Brenner. Paris: Pluriel, 2014.

<sup>269</sup> Segundo Pinzani, “este processo de redefinição da sua identidade histórica pode significar o fim das próprias democracias, particularmente se elas tiverem que incluir em tal identidade valores e princípios inconciliáveis com aquilo que

colocaria Taylor no grupo dos defensores do multiculturalismo, que não veriam nenhum problema em ter a religião e o Estado novamente juntos. Segundo Pinzani, Taylor está longe de lamentar o fato que os Estados têm que rever suas identidades, pois isso permitiria liberar-se daquilo que ele chamou de fetichismo do secularismo, pelo qual tal separação representa algo irrenunciável e imodificável.<sup>270</sup> Parece-me, contudo, que na entrevista com Habermas, Taylor é muito mais cuidadoso, e apenas está pensando na questão da tradução e na importância em se dar voz ao crente com o arcabouço de seu linguajar e sentimento religioso sem precisar de uma tradução secular, e não em uma possibilidade de rever o caráter secular das sociedades democráticas contemporâneas.

Por último, sobre a questão da neutralidade do Estado, parece não haver dúvidas de que Taylor concorda que é preciso que o Estado seja neutro a fim de contemplar as diversas visões de mundo em sociedades pluralistas como as nossas. O ponto com o qual ele não concorda é que efetivamente o Estado secular seja algo neutro. Na medida em que ele parece acusar o Estado secular de querer afastar e diminuir a religião de seu *status* cognitivo e da sua importância para a sociedade, o filósofo canadense acaba sempre fazendo uma apologia da religião e exagerando sua posição. Ele diz:

A noção de que a neutralidade do Estado é basicamente uma resposta à diversidade tem dificuldades de progredir entre os seculares do Ocidente, que permanecem com a ideia fixa de que a religião é algo estranho ou ameaçador. Essa postura é alimentada por todos os conflitos do passado e do presente, dos estados liberais com religião, mas também por uma distinção epistêmica: o pensamento informado religiosamente é menos racional que o raciocínio

---

hoje constitui a essência de uma democracia. Assim, por exemplo, eliminar a igualdade jurídica entre homens e mulheres ou entre fiéis e infiéis, ou impor certa crença como religião oficial do Estado, ou exigir que se pratique certa religião para ter acesso a cargos públicos, ou substituir códigos produzidos democraticamente por códigos „divinos“ imutáveis (como a *charia*) não representaria uma mera „redefinição da identidade histórica“ das nossas democracias, mas o fim delas enquanto democracias (a não ser que se redefina o próprio conceito de democracia de maneira a dar-lhe um sentido completamente diferente ou até oposto ao atual) ”

<sup>270</sup> Cf. PINZANI, 2014, p. 249.

puramente “secular” atitude tem uma base política (a religião como ameaça), mas também epistemológica (a religião como um modo de falha da razão).<sup>271</sup>

A primeira crítica que se pode fazer a Taylor consiste em apontar a possibilidade de que seu diagnóstico sociológico esteja equivocado. Uma sondagem feita pelo instituto *aleteia*, um órgão católico internacional, em 2013, apresenta números importantes sobre o crescimento da religião no mundo. Segundo o instituto, as pessoas que se dizem religiosas no mundo constituíam 82% em 1970, e passaram para 88% em 2013, e serão 90% em 2020, ou seja, daqui a quatro anos. A mesma pesquisa aponta que o mundo se torna mais cristão, bem como mais muçulmano. Em 1970 os cristãos e os muçulmanos totalizavam o percentual de 48% da população, e em 2020 eles serão 57,2%, repartidos entre 33% de cristãos e 23,9% de muçulmanos. A sondagem também afirma que a África e a Ásia se tornam mais cristãs, enquanto que a Europa se torna menos religiosa como um todo. No entanto, é de lembrar que este continente sempre teve uma maior expressão de crentes, especialmente cristãos, em relação a todos os outros continentes. O relatório termina dizendo que para cada três habitantes um será cristão, e para quatro, um será muçulmano.<sup>272</sup> Por que digo que o diagnóstico parece estar equivocado? Quando Taylor coloca a religião quase como uma vítima do secularismo, como o irracional a ser afastado, ou o mal a ser combatido, ele parece esquecer que a maioria da população no mundo é crente e não o contrário. Quem está em posição desfavorável, se é que se pode falar nestes termos, são os ateus, ou os agnósticos, de forma geral.

Em segundo lugar, há que se distinguir dois campos, o dos teóricos e o da política dos Estados. Parece-me que Taylor muitas vezes mistura estes dois âmbitos. Embora ele tenha dito que a postura contra a religião tem uma base epistêmica e outra política, muitas vezes tem-se a impressão de que o filósofo toma um pelo outro. Quando ele faz a crítica às políticas seculares – que, aliás, poderia ter sido contra as políticas laicistas –, ele parece muitas vezes estar também chamando a atenção dos teóricos e criticando a posição do secularismo enquanto teoria. E se este for o caso, talvez Taylor tenha errado o alvo, ou mesmo

---

<sup>271</sup> TAYLOR, 2011, p. 51

<sup>272</sup> Disponível em: <http://fr.aleteia.org/2013/07/04/le-monde-plus-religieux-sauf-europe/>. Consulta realizada em abril de 2016.

propositadamente misturado as duas coisas. Primeiro, os teóricos defensores do secularismo, isto é, a família dos liberais e dos republicanos, têm se esforçado para fornecer um diagnóstico das sociedades democráticas contemporâneas, e neste sentido têm apresentado ideias de como conciliar a liberdade de religião e a igualdade entre elas (principalmente os primeiros), sem justamente considerá-la como o mal a ser banido. Raros são os autores que fazem diretamente a crítica à religião<sup>273</sup>. Yvon Quiniou é um dos poucos que fazem esse trabalho, e em seu livro “ crítica da religião”, ele diz textualmente que falta à filosofia a coragem de criticar a religião, pois, ao contrário, cada vez mais surgem conteúdos apoloéticos por parte dos filósofos. Ele diz:

No contexto atual, globalmente favorável às religiões e pouco favorável ao exame que vai ser feito, é exatamente a crítica direta da religião que me parece prioritária, posto que sua apologia acrítica é hoje dominante. Pois é uma nova, triste e até dramática “traição dos cleros” (para retomar uma expressão de Benda) que nós estamos assistindo, em que os ditos cleros não percebem nem mesmo as consequências catastróficas – o que constitui uma forma impressionante de cegueira – e eu me sinto obrigado de resolvê-la ao meu nível.<sup>274</sup>

Portanto, parece-me realmente exagero de Taylor, quando afirma que os defensores do secularismo tratam a religião como algo a ser banido, ou com menosprezo, quando na realidade é justamente o contrário que vem ocorrendo no mundo filosófico. Poucos têm a coragem de criticar de frente a religião, como diz Quiniou, ou efetivamente não o querem (ao menos neste sentido de vê-la como um mal a ser banido), por entenderem que o diagnóstico de nossa época mostra o retorno de um interesse pela religião por parte dos cidadãos que merece ser levado em consideração. De qualquer maneira, mesmo Quiniou, neste livro, toma o cuidado de fazer a distinção entre a religião

---

<sup>273</sup> Podemos incluir o livro de HAYNES, Jeffrey. *The Handbook of Religion and Politics*. New York: Routledge, 2009, e o livro de HITCHENS, Christopher. *Deus não é grande. Como a religião envenena tudo*. Lisboa: Don Quixote, 2007.

<sup>274</sup> QUINIOU, 2014, p. 15

como instituição e aquela como crença. Embora a crítica possa ser feita a ambas, o interesse da crítica do autor é apenas contra a religião como instituição.

Restam as políticas empreendidas pelos Estados seculares. Estas sim, a meu ver, mereceriam uma análise crítica baseada no conteúdo filosófico dos autores seculares. Todavia, parece que Taylor, apesar de sugerir alguns exemplos de políticas práticas que afastaram a religião do espaço público, como o seu exemplo da lei francesa que proibiu o véu, ele ainda assim está muito mais preocupado em criticar os seus interlocutores do que propriamente criticar as políticas laicistas. Uma teoria como a de Rawls, ou como a de Habermas, pode ser uma fonte riquíssima para criticar as políticas empreendidas pelos Estados em relação às questões religiosas. Em lugar de se apoiar nelas para criticar a posição dos Estados laicistas, Taylor coloca todo mundo contra a religião e parece salvar apenas o multiculturalismo.<sup>275</sup>

#### ***4.5 Um proviso ainda mais radical?***

Se Taylor parece efetivamente ter estado mais interessado em criticar a racionalidade comunicativa de Habermas e a razão pública de Rawls, outros autores, como Lafont, viram nestas teorias uma verdadeira fonte de inspiração para resolver os problemas atuais enfrentados pelas democracias liberais no que diz respeito ao papel da religião na esfera pública. Lafont não deixa de criticar tais filósofos, mas é com eles que ela consegue pensar uma via diferente, e provavelmente mais radical.

Para Lafont<sup>276</sup>, Habermas teria avançado pouco em relação a Rawls, e por isso ela propõe uma ideia muito mais radical, que é aquela

---

<sup>275</sup> Embora esta tese não tenha apenas como objetivo fazer este trabalho, tenho tentado, através da análise da teoria dos autores liberais, como John Rawls, apresentar uma crítica às políticas laicistas do Estado francês, bem como a política multiculturalista de Estados como a Inglaterra, quando estes são confrontados ao problema de como conciliar as demandas das religiões minoritárias em suas democracias liberais.

<sup>276</sup> As ideias de Lafont aqui apresentadas foram retiradas do seminário que a autora apresentou na UCL em 2015, do qual participei. Elas podem ser encontradas no texto “Religious pluralism in a deliberative democracy” Publicado em: [www.philosophy.northwestern.edu](http://www.philosophy.northwestern.edu). Consulta realizada em março de 2016.

de aceitar os argumentos religiosos sem nenhuma tradução, isto é, sem que os participantes crentes tenham que abandonar sua posição cognitiva nem se engajar em uma maneira de pensar completamente estranha à sua. Para a autora, tanto Rawls quanto Habermas, de alguma maneira, deram mão à palmatória ao aceitarem que os religiosos tenham seus argumentos incluídos na esfera pública, ao menos informal, ou no debate político com a sua devida tradução em conteúdos acessíveis universalmente. No entanto, a questão que ela problematiza é a de saber se realmente é necessária esta tradução, e se é justo para com os religiosos.

Segundo o seu *proviso*, os cidadãos que participam na ação política na esfera pública informal podem apelar para todas as razões em que eles sinceramente acreditam, e com elas apoiar as políticas coercitivas que eles defendem. Esse tipo de política é compatível com o comprometimento democrático de tratar todos os cidadãos como livres e iguais e, portanto, pode ser aceito por todos. Com o fim de cumprir esta obrigação democrática, os cidadãos devem estar dispostos a se engajarem em um argumento baseado na compatibilidade das políticas que eles defendem com a proteção dos direitos fundamentais e a liberdade de todos os cidadãos, e, ainda, devem estar dispostos a aceitar o resultado deste argumento como decisivo para resolver a legitimidade da aplicação destas políticas.

A proposta de Lafont é baseada muito mais em um compromisso que o religioso tem que assumir do que propriamente em um compromisso que ambas as partes deveriam assumir, crentes e não crentes. O que importa para ela não é a tradução do argumento, mas o seu teor de convencimento quando o religioso fundamenta a partir de razões consistentes. Essas razões serão consistentes quando elas tratarem todos os cidadãos como livres e iguais.

Lafont afirma que, embora seu *proviso* seja em espírito, semelhante ao de Rawls, ele é baseado em uma interpretação de natureza interpessoal e análise racional da obrigação em questão. Interpretar o *proviso* em termos de interpretação de natureza interpessoal e não intrapessoal significa que a responsabilidade para se fazer entender e o esforço para convencer não é passada para as mãos do outro, a saber, o cidadão “secular”. Tampouco o cidadão religioso tem que abdicar daquilo em que acredita, ou fazer de conta que está defendendo uma coisa, quando na realidade sua crença diz outra. A autora afirma que exigir dos cidadãos religiosos, que participam na ação política, que apresentem razões não religiosas em favor das políticas que

eles defendem, sem se preocupar com as suas opiniões sinceras em cada caso específico, é, se não irrealizável, com certeza hipócrita. Parece muito mais realizável e legítimo exigir deles que enfrentem todas e quaisquer objeções baseadas nos princípios democráticos que outros cidadãos propõem. É nesse jogo de arguição e contra-arguição para chegar a decisões políticas coercitivas que os concernidos devem adotar alternativas compatíveis com o tratamento de todos os cidadãos como livres e iguais.

Lafont traz à baila, para fundamentar o seu argumento, o caso do casamento *gay*, que é polêmico nos Estados Unidos, cuja população é majoritariamente religiosa, e a questão do uso do véu na Europa, que, ao contrário, possui uma maioria de cidadãos não religiosos ou ditos seculares. Em relação ao debate sobre o casamento entre homoafetivos, segundo a tese de Lafont, os cidadãos podem apresentar razões religiosas contra a homossexualidade em apoio a uma lei que proíba o casamento *gay*, desde que cumpram a obrigação de responder a todas as objeções baseadas em razões públicas, que os outros cidadãos possam apresentar contra tal lei. Embora os cidadãos possam não se sentir compelidos a responder as objeções baseadas, por exemplo, no valor intrínseco da vida dos homossexuais, ou sobre a diversidade cultural, eles devem se sentir obrigados a responder as objeções com base no valor político da igualdade de tratamento que eles compartilham como cidadãos democráticos. A não ser que da próxima vez eles estejam dispostos a aceitar um tratamento desigual em relação a si mesmos, antes de sua proposta poder ser legitimamente imposta, eles devem responder com uma explicação convincente de como e por que esta é uma política aceitável em relação a um grupo particular de cidadãos, e não em relação aos outros. É somente desta maneira, segundo Lafont, que uma minoria pode ser protegida da dominação política de uma maioria consolidada.

Assim, para Lafont, o que interessa é o respeito pelo tratamento livre e igual a todos os cidadãos, e com base nele, que os cidadãos entrem em um franco debate que exige uma justificação do argumento e do contra-argumento de tal maneira que esse respeito deva ser sempre preservado. As partes, para preservarem o princípio do respeito à igualdade e à liberdade, se esforçarão para responder a todas as objeções aos seus argumentos, de tal sorte que se um novo debate houver por outras questões, também eles serão respeitados. A partir desta responsabilidade com o seu argumento e da preservação deste princípio de respeito à igualdade e liberdade, aliadas com a obrigação de

responder às objeções baseadas em razões públicas apresentadas pela parte adversa, os cidadãos se esforçarão para apresentar uma explicação convincente de como e por que a política que eles defendem deve ser aceitável em relação a um grupo particular de cidadãos e não em relação aos outros. Por outro lado, os cidadãos seculares que apresentam objeções contra os argumentos dos religiosos não precisam ficar preocupados e não têm que lidar com justificações baseadas em razões que salientem a natureza pecaminosa do homossexualismo, por exemplo. As objeções apresentadas pelo grupo minoritário secular apenas se esforçarão para mostrar que a política proposta pela maioria religiosa está errada, na medida em que nega o direito ao casamento para um grupo de cidadãos, direito este que foi concedido a outro grupo de cidadãos. Negar o mesmo direito é tratar de forma desigual um grupo de cidadãos. Esse é um argumento que não precisa atacar e lidar com aquelas objeções baseadas na natureza pecaminosa da homossexualidade, mas tão somente com princípios de direitos democráticos.

Claramente, se a parte religiosa não responde a objeção no mesmo nível, então o debate obviamente será entre surdos e mudos. Da mesma forma, os religiosos podem julgar que as objeções apresentadas pelos seculares não são convincentes, e estes últimos podem não concordar com as razões oferecidas contra as objeções. A única solução para estes desacordos será a resolução pela regra da maioria. No entanto, segundo Lafont, o significado cognitivo do voto da maioria deve ser aquele que reflete o princípio do respeito ao tratamento de todos os cidadãos como livres e iguais, e não aquele que é o resultado apenas do que a maioria acredita ser a maneira certa de agir.

Para Lafont, esta distinção é crucial porque ajuda a iluminar o que está errado com aquelas reivindicações que dizem que os cidadãos religiosos devem basear suas decisões sobre a justiça com suas convicções religiosas. Este ponto de vista defende que as razões religiosas, sejam elas quais forem apresentadas para explicar por que a homossexualidade e o casamento gay estão errados, são as mesmas que são consideradas adequadas para justificar algo totalmente diferente, isto é, a imposição de coerção sobre outras pessoas que têm o direito de ser colegisladores. Quando esta distinção é feita, torna-se claro por que as razões orientadas para comprovar a compatibilidade das políticas propostas com os princípios constitucionais da liberdade e da igualdade devem ter a prioridade para determinar a mútua aceitabilidade das políticas coercitivas.

Assim, o *proviso* de Lafont, indo além do de Habermas, afirmaria que os cidadãos religiosos devem basear suas decisões sobre questões de justiça fundamental em suas convicções religiosas, desde que estas decisões sejam compatíveis com o tratamento de todos os cidadãos como livres e iguais.

Lafont diz que esta afirmação poderia sugerir que, de qualquer maneira, dar prioridade às razões políticas adequadas sempre favorecerá os cidadãos seculares e irá contra os religiosos. Para mostrar como este argumento é injustificado, a professora traz à baila a questão polêmica do véu.

Na defesa da proibição do uso do véu, a maioria terá que trazer argumentos que sustentam tal coerção de tal maneira que também o princípio de respeito à igualdade e liberdade seja preservado. Da mesma forma que o exemplo anterior, os cidadãos podem invocar razões seculares que apelam para os ideais substantivos de igualdade de gênero a favor da proibição do uso do véu em locais públicos, porém desde que cumpram a obrigação correlativa de abordar as objeções baseadas em razões políticas adequadas que a parte contrária possa apresentar. Embora os cidadãos seculares não precisem se sentir compelidos a responder as objeções baseadas, por exemplo, na obrigação religiosa de usar o véu, ou no valor intrínseco da vida dos muçulmanos – obrigações e valores que eles podem não compartilhar –, devem se sentir obrigados, no entanto, a enfrentar as acusações em que são baseados os valores políticos que eles compartilham como cidadãos democráticos. Os cidadãos seculares podem afirmar que precisamente porque a sua proposta já se baseia no valor da igualdade, as razões políticas já estão inseridas no argumento, e que, portanto, atende o teste da prioridade de razões públicas.

Tal como no exemplo anterior, ocorre uma confusão e fusão em um só argumento para responder dois problemas diferentes. O mesmo argumento usado pelos seculares que se propõem explicar por que o uso do véu pelas mulheres muçulmanas está errado, isto é, a questão da igualdade, está sendo usado para justificar algo diferente, ou seja, a imposição de coerção para outras pessoas que possuem o direito de ser legisladoras. Seja ou não o véu um símbolo de opressão feminina, e que prejudica, portanto, a igualdade de gêneros, tal argumento não tem influência direta sobre se os cidadãos têm o direito de impor medidas coercitivas sobre outros cidadãos em total desrespeito de seu direito de serem tratados como iguais. O próprio argumento que coloca em evidência a questão da igualdade acarreta a desigualdade.

Assim, independentemente das razões religiosas que alguns cidadãos possam ter para usarem o lenço, se esses cidadãos lançarem objeções ao fundamento do argumento que exige a proibição, alegando um tratamento desigual uma vez que impede um grupo de cidadãos de exercer livremente a sua religião ou de escolher livremente como se vestir, os cidadãos seculares têm a obrigação de abordar estas acusações e oferecer argumentos convincentes para contorná-las, a fim de que a aplicação da proibição seja considerada legítima.

Dessa forma, a interpretação da prioridade de razões devidamente políticas não será em favor nem dos cidadãos seculares, tampouco dos religiosos, mas em favor de uma inclusão política e contra aqueles cidadãos que exercem a dominação política sobre os outros.

Para Lafont, reconhecer o direito de todos os cidadãos de ser colegisladores implica reconhecer seus direitos de participar em pé de igualdade no processo deliberativo de mudança, de contestar e de transformar a compreensão coletiva do que é ou não compatível com a igualdade de gênero, com a não discriminação, com a liberdade de religião, com a neutralidade do Estado, etc., à luz das circunstâncias sociais e históricas específicas a uma comunidade política particular. Somente dessa maneira o exercício do poder coercitivo de uma maioria pode diminuir em favor de uma igualdade mais estável entre minoria e maioria.

Com estes dois exemplos, a autora quer mostrar como a sua proposta pode funcionar em uma sociedade democrática com diferentes dinâmicas entre culturas minoritárias e majoritárias, sem que cada grupo tenha que sacrificar suas convicções e crenças, na medida que o que está em jogo é a proteção dos direitos e liberdades fundamentais de todos os cidadãos, que inclui a oportunidade de participação igualitária de todos os cidadãos.

#### ***4.6 Considerações sobre o capítulo***

Parece que Habermas reconhece o teor axiológico e pragmático da religião, e textualmente nos convida a estarmos abertos ao seu conteúdo de verdade. No entanto, embora reconheça as pretensões cognitivas da religião, ele permanece com certo nível de desconfiança, a tal ponto de sugerir o seu *proviso*. Com ele, Habermas quer transformar os valores e as intuições morais da religião em normas universais válidas. McCarthy diz que Habermas tem expressado algumas reservas

sobre a ideia de uma “cultura predominantemente secular nos dias de hoje, por causa do que ele chama “o esgotamento egocêntrico das fontes da solidariedade” e “o enfraquecimento da comunidade baseada nas esferas públicas”<sup>277</sup> É por esta razão que ele quer recuperar das tradições religiosas algumas visões morais ou éticas que ele acredita terem sido negligenciadas pela cultura secular de nosso tempo. Nesse sentido, Habermas faz um apelo a uma nova condição pós-secular, no sentido de exigir dos cidadãos uma posição de não partidários dos excessos do secularismo.

Esta visão de Habermas sobre a religião como fonte de uma possível motivação ética, como aponta McCarthy, pode ser lida de mais de uma maneira. Uma delas sugere que a religião possa oferecer uma compreensão do que a vida é ou deveria ser, enquanto uma orientação existencial válida entre várias outras possíveis. Uma outra, e possivelmente a mais problemática, seria a exigência de um lugar especial para a religião na esfera pública.<sup>278</sup> A maneira como trabalhei os textos de Habermas neste capítulo indica muito mais a primeira opção do que a segunda. A meu ver, são claras as referências de Habermas ao valor supremo e fundamental da religião. No entanto, tais bens e valores não podem pretender, assim como as normas, um *status* universal. Certamente as religiões possuem um potencial semântico a ser explorado, mas para se tornarem normas universais elas precisam ser reformuladas em termos seculares. Diz Habermas:

A capacidade das tradições religiosas de articular as instituições morais em matéria de formas comunitárias de uma vida humana dignificada faz das apresentações religiosas sobre as questões políticas importantes, um candidato sério para os possíveis conteúdos de verdade que podem ser traduzidos do vocabulário de uma comunidade religiosa específica em uma linguagem geralmente acessível.<sup>279</sup>

É justamente porque Habermas não vê a religião dentro desta segunda possibilidade que Taylor segue criticando-o. Para o segundo, fica claro que a religião deve ter um lugar especial na esfera pública, e

---

<sup>277</sup> MCCARTHY, 2013, p. 213.

<sup>278</sup> *Ibidem.*

<sup>279</sup> HABERMAS, 2006, p. 11

que o princípio secular do Estado tem sido insuficiente para resolver as querelas presentes nas democracias liberais em face do surgimento de uma nova sociedade, cujo interesse pela religião parece ser cada vez mais presente. Para Taylor, a razão religiosa, tanto como a secular, pode ter o seu valor, e deve ter o seu espaço dentro das decisões políticas, sem que haja a necessidade de um *proviso*. Se Habermas e Rawls parecem reservar um *status* especial para a razão secular, Taylor acredita que os argumentos religiosos devem ser expostos tais quais, a fim de que possa ser dito se eles são credíveis racionalmente para a base moral política.<sup>280</sup>

Lafont parece trazer uma proposta diferente, tanto em relação a Habermas quanto em relação a Taylor. Para Lafont o que conta não é a tradução dos argumentos religiosos pelos crentes, ou o esforço dos cidadãos seculares na compreensão do conteúdo religioso, mas a priorização das razões políticas. Todo cidadão pode oferecer qualquer tipo de razão no debate político desde que, antes de votar em favor de políticas coercitivas, tenha enfrentado as objeções apontadas por todos os participantes. Os cidadãos não precisam responder os argumentos baseados em razões substantivas com as quais eles não compartilham, mas têm que responder os argumentos baseados em razões políticas, como, por exemplo, os argumentos sobre a compatibilidade das políticas que eles defendem com a proteção dos direitos e liberdades fundamentais de todos os cidadãos. E devem estar prontos para aceitar o resultado destes argumentos como decisivo na solução do problema da legitimidade das políticas.

Se Lafont traz algo diferente na sua teoria, isto consiste na aceitabilidade dos argumentos religiosos sem a sua tradução, inclusive na esfera formal. Nesse sentido, ela se diferencia tanto de Rawls quanto de Habermas, bem como se aproximaria das expectativas de Taylor. No entanto, como seguidora de Habermas e leitora de Rawls, ela preserva a importância das razões políticas em favor das razões substantivas. Os cidadãos crentes e seculares não precisam responder seus argumentos de cunho substantivo, mas devem responder a todos os argumentos levantados em favor da proteção dos direitos e liberdades fundamentais. Tal como Habermas, Lafont preza pelo procedimento deliberativo, e como Rawls e Habermas, ela preserva as regras do debate público que permitem chegar a um acordo, e apesar de ser condescendente com as

---

<sup>280</sup> Cf. TAYLOR, 2011, p. 53-54.

razões de cunho religioso, no final das contas o que está sendo discutido são os direitos e liberdades fundamentais.

## 5. O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO NO EXEMPLO AMERICANO E SEUS PERIGOS PARA O SECULARISMO

Até o presente momento esta tese teve como foco tratar as questões relacionadas aos conflitos gerados a partir das exigências por reconhecimento das religiões minoritárias na Europa, essencialmente advindos da religião islâmica. É chegado o momento de tratarmos da questão inerente à religião majoritária nos EUA, o protestantismo, a qual nos levará alguns esclarecimentos que ainda não foram realizados e são imprescindíveis para a tese central, qual seja, o lugar da religião e do discurso religiosos na esfera público política.

### *5.1 A religião dentro da academia e da política*

O debate sobre o pós-secularismo inicia-se no seio da filosofia e das ciências sociais, essencialmente nos EUA, tendo como objetivo atacar a razão pública rawlsiana. Esse debate não visava atender as discriminações que sofriam as pessoas pertencentes aos grupos minoritários de confissão não cristã, como o Islã, mas surgiu e era alimentado pela maioria cristã, protestantes evangélicos ou católicos conservadores.

Nos EUA a filosofia da religião, de estilo analítico, tem se tornado o ninho de autores fundamentalistas cristãos, os quais encontraram refúgio na academia, e principalmente nos departamentos de filosofia. Esses autores, perspicazmente, respeitam as regras de exposição e as convenções argumentativas de estilo filosófico a fim de desenvolver suas teses teístas trazendo para a cena acadêmica a figura de um Deus criador, soberano e todo poderoso. Autores como Craig<sup>281</sup> e

---

<sup>281</sup> William Lane Craig é um filósofo analítico americano que dá aulas na Talbot School of Theology, na Biola University e Houston Baptist University. J. P. Moreland é igualmente professor da Talbot School e Biola University. Ambos são autores de diversos livros, entre os quais: De Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and apologetics* (2008), *On Guard: Defending your faith with reason and precision* (2010), *Time and Eternity: exploring God's relationship*

Moreland<sup>282</sup>, no seu voluminoso livro intitulado “lackwell companion to Natural Theology”, de 2009, escrevem o seguinte: “Deus não está “morto” no mundo acadêmico; ele ressuscitou (...) e está bem vivo no seio de seu novo campo acadêmico, os departamentos de filosofia”<sup>283</sup>

Esses dois professores seguem a linha criacionista e são membros da “Discovery Institute” O DI é um “think tank” que financia<sup>284</sup> os

to time (2001); Craig e Moreland, *Philosophical foundations for a christian worldview* (2003).

<sup>282</sup> Moreland é especialista em metafísica, filosofia da mente, química e filosofia cristã. Seus trabalhos são publicados em jornais tais como *Metaphilosophy* and the *American Philosophical Quarterly*. Seus trabalhos são igualmente publicados por editores como Intervarsity Press, NavPress, Zondervan, Oxford University Press, Routledge, Rutgers University Press, and Prometheus. Moreland defende a vida após a morte, a existência dos anjos e demônios, arguindo que ele sabe de suas existências baseado na doutrina cristã e sua própria experiência.

Disponível em: [https://en.wikipedia.org/wiki/J.\\_P.\\_Moreland](https://en.wikipedia.org/wiki/J._P._Moreland). Acesso em: 07 abr. 2017.

<sup>283</sup> *Apud* STAVO-DEBAUGE, 2012, p. 14.

<sup>284</sup> O instituto é uma fundação educacional sem lucro financiado por doações de doações, contribuições individuais e empresariais e pelos seus membros. O site do instituto não fornece detalhes sobre seus apoiadores. A Wikipédia americana, no entanto, fornece, com base em alguns acessos, uma lista de financiadores:

“m 2001, a Baptist Press fez a seguinte reportagem: "DI...com seu orçamento de \$4milhoes anual é principalmente financiado por cristãos evangélicos. A Maclellan Foundation de Chattanooga, por exemplo, doou \$350 mil ao instituto esperando que os pesquisadores seriam capazes de provar que a evolução é uma teoria falsa. Fieldstead & Co., cujos donos são Howard e Robert Ahmanson, de Irvine em Califórnia, prometeu \$2.8 milhões em 2003 para apoiar o Center for the Renewal of Science and Culture". Em 2003, uma pesquisa de documentos fiscais do site GuideStar.org mostrou doações e presentes somando \$1.4 milhão no ano 1997. Entre os apoiadores constavam 22 fundações. Pelo menos dois terços destas fundações tinham missões explicitamente religiosas. Secundo o Washington Post em 2005, "o Instituto aceita dinheiro de ricos conservadores como Howard Ahmanson Jr que um dia declarou que seu objetivo era "a integração total da lei bíblica nas nossas vidas" e a fundação Maclellan, que defende "a infalibilidade das Escrituras". " Alguns financiamentos vem de fontes que não são religiosas: a fundação Bill e Melinda Gates doou \$1 milhão em 2000 e prometeu \$9.35 milhões sobre 10 anos em 2003. O dinheiro da Gates Foundation era "exclusivamente para o projeto Cascadia" de transporte regional segundo a Gates Foundation.

criacionistas e ultraconservadores, segundo Stavo-Debauge, da pior espécie. Eles asseguram um *lobbying* em favor da Intelligent Design (I.D) e estão infiltrados em instituições e por detrás de todas as ações que tem como objetivo fragilizar o ensino da teoria evolucionista, nos EUA.<sup>285</sup> A I.D se autoidentifica como um programa de pesquisa científica, bem como uma comunidade de cientistas e filósofos que possuem uma teoria segundo a qual certas características do universo e as coisas vivas são melhores explicadas por uma causa inteligente, e não por um processo indireto como a seleção natural.<sup>286</sup>

O movimento criacionista intelectual tem como objetivo revitalizar a “teologia natural” minando a distinção entre “fé” e “saber”, com argumentos muitas vezes triviais, sem base empírica, mas que muitas vezes são complicados a desmontar. Eles não estão interessados em um debate científico, mas sim religioso e filosófico.<sup>287</sup> Philip Johnson<sup>288</sup>, um dos principais líderes do movimento, reconheceu em 2013 que a ciências não é uma atividade que lhes interessa, e sim a religião. Além disso, esses professores, bem instalados nos diversos departamentos de filosofia, pelas universidades americanas, não permanecem confinados no espaço acadêmico, mas possuem várias funções apoloéticas que alcançam públicos diferenciados aos quais eles transportam suas grandezas universitárias. Eles são bastante claros em seus objetivos, e sua entrada na filosofia e sua utilização do espaço acadêmico faz parte de sua estratégia. Eles não se escondem, e quando falam de fé cristã, é a versão fundamentalista que eles defendem.<sup>289</sup>

---

Disponível em: [https://en.wikipedia.org/wiki/Discovery\\_Institute#Funding](https://en.wikipedia.org/wiki/Discovery_Institute#Funding).

Acesso em: 24 abr. 2017.

<sup>285</sup> Cf. STAVO-DEBAUGE, 2012, p. 15.

<sup>286</sup> Disponível em: [www.intelligentdesign.org](http://www.intelligentdesign.org). Acesso em: 14 mar. 2017.

<sup>287</sup> Sobre a questão da D.I e o teor das suas pesquisas o artigo de Caponi é bastante elucidativo. CAPONI, Filosofia e História da Biologia, v. 8, n. 2, p. 253-278, 2013.

<sup>288</sup> Philip E. Johnson é professor de direito aposentado da UC Berkeley. É autor de vários livros sobre o Intelligent design, entre os quais: *Darwin on Trial* (1991), *Reason in the Balance: The Case Against Naturalism in Science, Law & Education* (1995), *Defeating Darwinism by Opening Minds* (1997), and *The Wedge of Truth: Splitting the Foundations of Naturalism* (2000). Um artigo bastante completo sobre o professor aparece no site americano da Wikipédia. Disponível em: [https://en.wikipedia.org/wiki/Phillip\\_E.\\_Johnson](https://en.wikipedia.org/wiki/Phillip_E._Johnson). Acesso em: 14 mar. 2017.

<sup>289</sup> Cf. STAVO-DEBAUGE, 2012, p.16.

Os autores da corrente fundamentalista cristão-protestante da primeira metade do século XX encontraram na teoria antievolucionista a base para a formação de um movimento social, o que não significa afirmar que estes não possuíam desde o início uma dimensão política, na medida em que tentavam preservar e defender o caráter sobrenatural do cristianismo. Os conservadores queriam proteger a igreja e a escola, duas instituições responsáveis pela preservação social. Os ensinamentos relativos ao início e o fim da história humana eram cruciais aos fundamentalistas que proclamavam uma restauração cristã da sociedade. Mesmo se atualmente surgem outros movimentos cristãos como os neoevangélicos ou pentecostais, os fundamentalistas protestantes nunca desapareceram da cena pública e política americana. Ademais, os evangélicos conservadores são fundamentalistas e possuem exatamente a mesma teologia.<sup>290</sup>

A partir de 1970, o fundamentalismo cristão vem obtendo cada vez mais espaço na sociedade, com um público dedicado e devoto, até se tornar umas das principais forças políticas nos anos 80, nos Estados Unidos. Embora eles se apresentem como representantes da direita cristã, e mais recentemente como representantes da Tea Party, eles constituem a mais sólida facção do partido republicano, constituindo a base de seu eleitorado, e inúmeros militantes e representantes.<sup>291</sup>

O criacionismo defendido pelos membros ativos do fundamentalismo cristão, portanto, é mais do que um sintoma isolado da dessecularização do âmbito público e da vida política americana. Esta dessecularização constitui uma das principais matrizes e base da direita americana. Foi no âmbito antievolucionista e no meio fundamentalista e evangélico que se inventou um conjunto de estratégias retóricas, de manipulação de regras jurídicas e de engenharia dos debates públicos. Essas estratégias possuem objetivos políticos bem específicos e trazem questões como a negação do aquecimento global, a luta antiaborto, a negação dos direitos civis das pessoas LGTB, o aniquilamento do que

---

<sup>290</sup> Cf. STAVO-DEBAUGE, 2012, pp. 19-20.

<sup>291</sup> “ história mais completa da Direita cristã foi recentemente escrita por Daniel Williams, em *God's Own Party: The making of the Christian Right* (2010). Segundo o autor os conservadores cristãos se tornaram politicamente ativos desde o início do século XX, e nunca se retiraram do espaço público. Seu engajamento em favor do ativismo político e do conservadorismo foi muito mais profundo e durável que os especialistas haviam acreditado. A novidade dos anos 1980 não foi o interesse dos evangélicos pela política, mas a quantidade de membros partidários. STAVO-DEBAUGE *apud* WILLIAMS, 2012, p. 21-22.

sobrou do “welfare state”, como a educação pública, o ataque ao sindicalismo e aos direitos trabalhistas, etc.<sup>292</sup>

Em 2010, em uma reunião do comitê de energia e meio-ambiente, o representante republicano de Illinois, John Shimkus fez o seguinte discurso:

As raras vezes onde nós utilizamos nossa crença teológica ou religiosa, o direito à liberdade de expressão é um direito maravilhoso o qual nós dispomos neste país. Sabendo que estão presentes membros do clero entre os membros deste painel, eu vou então começar com Gênese 8, versículo 21 e 22. “ u não mais amaldiçoarei a terra por causa do homem porque os pensamentos do coração do homem são ruins desde a infância, e doravante eu não baterei mais todo o ser vivo, como eu fiz. Doravante, enquanto a terra durar, as sementes, as colheitas, o frio, o quente, o verão, o inverno, o dia e a noite não cessarão mais ” u acredito que é a infalível palavra de Deus, e que é assim que ela será para a sua criação. O segundo versículo vem de Mateus 24 “ le enviará seus anjos com o trompete barulhento, e eles reunirão seus eleitos dos quatro ventos, de uma à outra extremidade dos céus ” terra terá seu fim somente quando Deus declarar que seu tempo chegou. O homem não destruirá a terra. Esta terra não será destruída por um dilúvio. E eu aprecio que tenha aqui homens de fé entre os participantes, nós poderemos assim aprofundar o discurso teológico desta posição, mas eu creio que a palavra de Deus é infalível, incorruptível e perfeita.<sup>293</sup>

As palavras de John Shimkus mostram claramente um discurso na esfera política que se utilizou de argumentos religiosos para desmontar e pôr em dúvida os resultados de pesquisas sérias sobre o aquecimento global. O político em questão se tornou vice-presidente do comitê de energia e comércio, e o mais perigoso é que seu *lobbying* para desmontar o resultado das pesquisas sobre esta questão, apenas com fundamentos bíblicos que alimentam seu negacionismo, chegou até

---

<sup>292</sup> Cf. STAVO-DEBAUGE, 2012, p. 26.

<sup>293</sup> STAVO-DEBAUGE, 2012, pp. 26-27.

Washington. Um discurso religioso que adentra na esfera política de forma tranquila, sem maiores esforços e rebuliços.

O criacionismo tornou-se, portanto um veículo apologético, um meio de conversão, e um instrumento de uma fundamentalização da religião<sup>294</sup>. Tem como objetivo a completa dessecularização não somente da sociedade, mas da política. Através do movimento criacionista, seus zeladores querem trazer o mundo a seus dogmas, combatendo e enfraquecendo os registros de descrições e de explicações formuladas pelas disciplinas científicas e os saberes seculares. O alcance do criacionismo não é somente teológico e sua destinação não é apenas eclesíastica, mas também um modo de politização, instaurando uma divisão conflituosa na sociedade, semeando um impulso à mobilização coletiva, e apelando à reconfiguração política.<sup>295</sup>

## ***5.2 O desafio do liberalismo político face ao pós-secularismo***

Uma das facetas mais perigosas do fundamentalismo é a utilização dos princípios do liberalismo em prol de seu antiliberalismo. Combatente acirrado do secularismo e do liberalismo, o fundamentalismo não hesita em instrumentalizar as virtudes e os princípios mais elevados e nobres deste último para avançar sua agenda política e confundir um público que teria boas razões de se opor às suas posições e exigências. O discurso do político John Shimkus demonstra claramente tal façanha. A introdução apologética de um dos princípios mais caros do liberalismo, a liberdade de expressão, libera o representante para utilizar a palavra de Deus, a fim de fundamentar a negação do aquecimento global, sem adentrar no campo das ciências e nas suas pesquisas seriamente realizadas. Utilizando-se, portanto, do direito à liberdade de expressão, os defensores do criacionismo impõem sua visão que eles chamam de uma legítima alternativa.

---

<sup>294</sup> A difusão massiva da teoria antievolucionista só correu a partir dos anos 60, com o livro *The Genesis Flood*, de Henry Morris e John Withcomb, em 1961. Até então a teologia antimodernista e antiliberal era relativamente compatível com a teoria de Darwin. O tema antievolucionismo era pouco explorado como fundamento das teses teológicas. (Cf. STAVO-DEBAUGE, 2012, p. 22-23).

<sup>295</sup> Cf. STAVO-DEBAUGE, 2012, p. 29.

Um dos maiores perigos do fundamentalismo cristão americano é a sua ligação pacífica com o espaço público liberal. Os evangélicos conservadores e os criacionistas mantêm ligações complexas com este espaço público liberal e pluralista, bem como com as instituições seculares, como universidades e governos democráticos. Essa relação estreita e a infiltração nas instituições liberais e seculares esconde o contrassenso do conteúdo de seu discurso e o legitima como se ele não estivesse em dissonância com os princípios do liberalismo e do secularismo. Utilizando com muita propriedade o direito da liberdade de expressão, e mesmo o princípio da tolerância, os defensores do criacionismo impõem suas verdades que eles consideram totalizantes. A audácia de alguns é de tamanha sorte que dois zeladores da I.D, Alvim Platinga (2001) e Francis Beckwith (2003) chegaram a afirmar que a teoria rawlsiana no *Liberalismo Político*, defenderia a introdução do neocriacionismo nas escolas públicas. Sabe-se que segundo Rawls, no “Liberalismo” os fundamentalistas seriam os únicos a se opor ao consenso sobreposto, e a ideia de uma razão pública.<sup>296</sup> Ademais, a escola pública é considerada por Rawls uma esfera sob o escopo da razão pública.

Os fundamentalistas cristãos procuram a base dos princípios liberais para inserir suas ideias e doutrinas no espaço público e influenciar as decisões políticas com pautas bem contrárias ao requisito do espaço público, pluralista, liberal e secular das sociedades democráticas. Um desses requisitos, extremamente importante e que oportunizou ao longo da história a convivência de diferentes religiões em um mesmo espaço, e apaziguar as guerras, é a tolerância. Segundo Paul Ricoeur, a tolerância é necessária para frear a “violência da convicção” e a “violência dentro da convicção”<sup>297</sup> Tal tolerância para se tornar eficaz e capaz de frear tais violências não pode ser confundida com a indiferença. Trata-se de uma Tolerância ativa e positiva, segundo Ricoeur, capaz de promover o consenso, embora sempre conflituoso, entre duas culturas diferentes, a cultura cristã e a cultura laica. Sobre a base do mesmo fundamento e raízes<sup>298</sup>, essas duas culturas são capazes

---

<sup>296</sup> Cf. STAVO-DEBAUGE, 2012, p. 34.

<sup>297</sup> Cf. RICOEUR, 1991, p. 305.

<sup>298</sup> Segundo Ricoeur: “O consenso, na medida em que a cultura cristã (no sentido amplo do termo, cobre as confissões que reivindicam o mesmo fundamento e a mesma origem) e a cultura laica que se acorda sobre valores comuns que elas fundamentam diferentemente, mas, que anunciam nos mesmos termos vizinhos, em razão por um lado das raízes religiosas da cultura laica,

de se acordarem sobre valores comuns.<sup>299</sup> Aqui se inclui as dissonâncias entre religiões diferentes e seus acordos. Um dos maiores problemas do fundamentalismo cristão, e dos defensores do criacionismo é a sua convivência conflituosa com a tolerância, mas no sentido negativo. Ao mesmo tempo em que eles podem utilizar o princípio como fundamento para introduzir uma alternativa diferente à teoria da evolução, eles a negam na violência de suas convicções. A tolerância lhes serve apenas como porta de entrada, como princípio introdutório, mas não é levada a sério no prosseguimento de suas ações. O que os fundamentalistas no fundo mais repugnam é a tolerância, porque é esta que consiste em preservar uma sociedade pluralista e a evitar os conflitos que podem surgir nesta sociedade composta por diferentes visões de mundo. Ora os criacionistas e aqueles que estão em guerra contra os direitos e princípios das sociedades democráticas modernas pensam que o liberalismo e suas instituições seculares encontram-se do lado errado e que devem ser combatidos e não tolerados. Portanto, na realidade o princípio da tolerância é algo que lhes causa ojeriza, e sua violência de convicção não lhes deixam aceitar tal princípio.

Segundo Ricoeur, na violência de convicção paira algo de potencialmente intolerante. Não se aceita e não se admite que aqueles que pensam de forma diferente possam ter os mesmos direitos ou propagar suas próprias convicções porque seria admitir que o erro pudesse ficar ao lado da sua única verdade. A única base para um acordo, na concepção de Ricoeur é aquilo que ele chama de inadmissibilidade do “intolerável” Isto é, o intolerável seria aquilo que não poderia de forma alguma se ver incluído no pacto do consenso conflituoso, sobre o qual repousa o equilíbrio entre duas partes que procuram viver juntas. Cada indivíduo, cada comunidade, cada coletividade nacional possui o seu intolerável. Parece, por exemplo, haver um consenso que o antissemitismo, o apartheid, a exploração sexual das crianças, a escravidão, não podem ser tolerados.<sup>300</sup> Mas também parece ser plausível afirmar que em nossas sociedades modernas liberais, fundada na defesa dos direitos humanos, seria intolerável a exploração das mulheres, o seu confinamento nas tarefas do lar sem lhes dar alternativas, a privação da liberdade de escolha de

---

advindos em últimos casos da secularização do cristianismo, de outra parte, do componente crítico da cultura cristã. (RICOEUR, 1991, p. 306).

<sup>299</sup> Cf. RICOEUR, 1991, p. 306.

<sup>300</sup> Cf. RICOEUR, 1991, p. 306.

seu parceiro, a humilhação aos negros e aos pobres, a discriminação contra homossexuais ou contra LGBT<sup>301</sup>, em outro campo, a negação das ciências, da medicina, por exemplo. “O intolerável” significa que “o consenso conflituoso de minha cultura o tem por inaceitável, abjeto, indigno de respeito”<sup>302</sup> Portanto, se uma das partes neste acordo defende o intolerável e o faz a base de seus mandamentos doutrinários, o consenso conflituoso necessário para a convivência é completamente aniquilado. O que ocorre justamente no fundamentalismo religioso, quer seja cristão ou islâmico, é essa vontade de introduzir e impor o intolerável. A partir do momento em que os valores e ditames religiosos adentram no campo do intolerável, aquele acordo conflituoso do qual escreve Ricoeur entra em perigo, e a luta pela manutenção dos princípios do secularismo é travada pelos defensores de um Estado liberal de direito. A luz da tolerância à religião ascende o seu sinal de alerta, e algo necessita ser feito em defesa da sociedade pluralista e dos seus valores. É neste sentido que as instituições liberais devem intervir diante de demandas de derrogação ou acomodações que adentram no campo do intolerável. A insistência sobre a tolerância que está subentendida no liberalismo impõe restrições sobre o leque das práticas religiosas que podem e não podem ser toleradas, e como aponta Macedo<sup>303</sup>, “nós devemos evitar a angústia existencial pós-moderna no que diz respeito a nossa incapacidade em estabelecer publicamente um arranjo compreensível dos valores humanos” E ademais, o liberalismo político aceita o desacordo razoável sobre os ideais compreensíveis morais ou religiosos, no entanto, esta aceitação não deve aniquilar nossa confiança nos princípios que passam o teste da razão pública.<sup>304</sup> O liberalismo político não precisa ter o compromisso com a neutralidade e equidade perfeita, na medida em que é impossível garantir que as políticas públicas tenham efeitos neutros sobre as várias religiões e concepções de mundo inseridas em nosso regime democrático. As concepções de neutralidade e de equidade do liberalismo político são substanciais tanto quanto permitem os critérios de razoabilidade que nós compartilhamos, bem como o nosso respeito por um desacordo razoável. O liberalismo político não deve perseguir a uma equidade perfeita, mas isso não significa que em alguns casos ele não deva levar em consideração as demandas de acomodações e derrogações feitas por

---

<sup>301</sup> Lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e transgêneros.

<sup>302</sup> RICOEUR, 1991, p. 312.

<sup>303</sup> MACEDO, 2017, 49-50.

<sup>304</sup> *Ibidem*.

grupos minoritários ou marginalizados, quando tais demandas são justificadas diante de “imperativos públicos” insignificantes e quando o peso suportado por certos grupos é demasiado.<sup>305</sup> Contudo, é também tarefa do liberalismo empreender uma crítica considerável sobre essas demandas à luz de seus próprios princípios irrevogáveis.<sup>306</sup> No subcapítulo que segue, exporemos um exemplo de demanda de acomodamento por famílias fundamentalistas no âmbito da educação. A decisão dos juízes no processo ajuizado pelas famílias fundamentalistas indica uma abertura para expandir o liberalismo político até a educação pública, que pode ser digna de uma leitura rawlsiana.

### ***5.3 A educação nas escolas pública e o fundamentalismo religioso***

No processo *Mozert contra Hawkins* de 1983, algumas famílias cristãs evangélicas ajuizaram uma ação judicial contra o reitor de uma escola primária em Hawkins no Tennessee, sobre a acusação que o programa de leitura da escola denegria suas concepções religiosas, pela falta de equilíbrio entre as diferenças religiosas e pela neutralidade e imparcialidade das apresentações. O problema levantado pelas famílias não era tanto o fato que as leituras defendiam uma religião em detrimento de outras, mas sim que o programa expunha os alunos a uma diversidade de pontos de vistas diferentes que subestimava as verdades únicas das concepções religiosas particulares das famílias. Uma família em particular, afirmou que a palavra de Deus tal como estava na Bíblia constituía a totalidade de sua fê.<sup>307</sup>

O objetivo do processo era requerer que os filhos dos autores pudessem escolher em não seguir o programa de leitura, permanecendo, contudo sendo escolarizados pela escola pública. O receio das famílias

---

<sup>305</sup> MACEDO, 2017, p. 50.

<sup>306</sup> O que Macedo quer deixar claro é que ao mesmo tempo em que o liberalismo político defende o princípio da igualdade de direitos, isso não significa que algumas demandas por parte de grupos religiosos minoritários que obriguem uma exceção à regra geral não possam ser aceitos através de uma melhor compreensão do liberalismo. Se uma demanda é tida como mais importante para um determinado grupo do que o mal que a exceção acarretaria aos princípios gerais, então a exceção ou acomodação poderá ser concedida.

<sup>307</sup> *Idem*, 2017, p. 2.

consistia em expor seus filhos a uma diversidade de visão de mundo que pudesse prejudicar a sua própria visão religiosa, defendida no seio da família. Ora a primeira questão que pode ser feita é a de saber se a exposição à diversidade afeta a liberdade religiosa. A segunda questão diz respeito aos objetivos de uma educação: como se pode ensinar a tolerância sem expor os alunos à diversidade? Sobre a primeira questão, um dos juízes rejeitou esta ideia, afirmando que “expor um indivíduo a alguma coisa não significa que o estamos ensinando esta coisa, que o inculcamos, que a refutamos ou que a promovemos”<sup>308</sup> O juiz em questão defendeu que as escolas possuem a autoridade de ensinar aos seus alunos os valores essenciais de uma sociedade democrática, como por exemplo, a tolerância. A escola pode ensinar aos alunos a “tolerância civil” que é a ideia segundo a qual em uma sociedade pluralista é preciso “viver e deixar viver” lém disse, a escola pode ensinar que todas as religiões são idênticas para o Estado, mesmo se elas não o são aos olhos de Deus.<sup>309</sup> Outros juízos fundamentaram que a educação pública exige certos conteúdos nas suas disciplinas, da mesma maneira que uma escola católica exige aos seus alunos um certo número de leituras segundo as indicações da igreja católica. Se o aluno fundamentalista escolhe uma instrução pública, ele deve se submeter ao conteúdo exigido por esta, ainda que estes sejam contrários a sua salvação. Os juízes lembraram que as famílias podem recorrer, nos EUA, à educação a domicílio ou às escolas cristãs.<sup>310</sup>

A fundamentação dos juízos no processo *Mozert* parece indicar uma via fundamentada no liberalismo político. Mesmo se os indivíduos estão em desacordo em relação aos seus ideais, ou concepções de verdade mais elevadas, eles devem fazer um esforço para entrar em acordo sobre os objetivos públicos, tais como a paz, a prosperidade e igual liberdade para todos. O que o liberalismo político exige não é a renúncia daquilo que os indivíduos acreditam, mas sim reconhecer a dificuldade de se estabelecer publicamente uma única versão da verdade na sua totalidade. O que as famílias fundamentalista estavam exigindo da escola era que esta aceitasse a sua única versão de verdade. Mesmo

---

<sup>308</sup> Idem, 2017, p. 3.

<sup>309</sup> Idem, 2017, p. 4.

<sup>310</sup> Idem, 2017, p. 3.

O governo americano gasta 1 bilhão de dólares por ano para ensinar a teoria criacionista nas escolas, através de subsídios destinados a escolas privadas. Disponível em: [www.exame.abril.com.br/ciencia/eua-gasta-us-1-bilhao-por-ano-para-ensinar-criacionismo/](http://www.exame.abril.com.br/ciencia/eua-gasta-us-1-bilhao-por-ano-para-ensinar-criacionismo/). Acesso em: 15 mar. 2017.

se as crianças não imporiam suas crenças no espaço escolar, as famílias queriam negar aos filhos a possibilidade de conhecer as diversas visões de mundo, e o fato irremediável da pluralidade de ideias. A obrigação de uma educação pública é em primeiro lugar preparar os alunos para viver em sociedade, em paz e respeito aos seus concidadãos. Querendo privar seus filhos a oportunidade de aprenderem valores essenciais como a “tolerância civil”, os pais incorrem no grande risco de verem seus filhos desintegrados futuramente da sociedade na qual eles fazem parte, uma sociedade irremediavelmente pluralista.

Afirmando que a educação pública tem o dever de ensinar a tolerância civil de tal sorte que seus alunos possam aprender a respeitar a opinião e a escolha de vida dos outros, que não necessariamente coincidem uma as outras, os juizes não discutem o teor de verdade das religiões, tampouco passam alguma mensagem antirreligiosa. O problema não é o discurso religioso, mas as razões que legitimam a coerção. Para Rawls, como se havia discutido no capítulo 3, a família e a vida humana são valores políticos “ m um regime democrático, o interesse legítimo da autoridade política é que a lei e as políticas públicas deem apoio e regulem, (...) as instituições necessárias para reproduzir a sociedade política (...)”<sup>311</sup> E a escola é uma dessas instituições. Assim, tal como no liberalismo político, o que está em questão no processo Mozart, é sugerir que os direitos e instituições políticas fundamentais devem ser justificados em termos de razões e argumentos que podem ser compartilhados com pessoas razoáveis, mesmo se seus engajamentos mais profundos, religiosos ou outros, diferem. Para o liberalismo político, parece ser bem claro que a educação na escola é um valor político a ser considerado pelo Estado, e que, portanto, cabe a esta desenvolvê-lo de tal sorte a capacitar seus alunos às virtudes cívicas mais básicas, como por exemplo, o respeito às diferentes concepções de vida. Tal como foi apresentado no processo, o programa desenvolvido pelas escolas públicas parece evitar um confronto direto ou negar a afirmação das famílias em questão, segundo as quais a autoridade da Bíblia deve ser aceita sem exame crítico. Um dos juízos sustentou que se os alunos desejassem comentar um texto do programa de leitura com argumentos religiosos, isso não lhe seria negado. O aluno será “livre de dar uma interpretação bíblica ou interpretar a partir de um outro fundamento axiológico”<sup>312</sup> Tal como no liberalismo político, o juiz deixa a porta aberta aos fundamentalistas

---

<sup>311</sup> RAWLS, 2016, p. 542.

<sup>312</sup> MACEDO, 2007, p. 6.

razoáveis, isto é, aqueles que querem reconhecer a autoridade da razão pública em uma perspectiva política.

### ***5.4 Para além da tolerância em face do fundamentalismo religioso***

A Declaração Universal dos Direitos humanos, no seu artigo 18, dispõe que:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos.<sup>313</sup>

A partir da Declaração dos Direitos Humanos, a tolerância se tornou o paradigma dos estados liberais democráticos e todas as democracias ocidentais introduziram em suas constituições tal princípio. Mas, o que isso significa em relação à religião, e mais precisamente em relação ao lugar do fundamentalismo nas democracias liberais? Significa então que qualquer argumento religioso ou demanda em nome da crença religiosa possa ser aceita perante as instituições públicas? Por fim, qual o limite da tolerância diante dos fundamentalistas religiosos?

Segundo Habermas, a virtude da tolerância é necessária na medida em que não é mais possível assegurar a composição, no seio de um mesmo conjunto social e político, das convicções e maneiras de pensar que não podem se impedir de nutrir relações conflituosas e que ameaçam aumentar as tensões entre diferentes comunidades ou grupos, capazes de aniquilar a comunidade política.<sup>314</sup> A virtude da tolerância, compreendida aqui, como uma virtude política será a chave para a perpetuação da paz na comunidade política. Ela é política na medida em

---

<sup>313</sup> Declaração Universal dos Direitos Humanos, Disponível em: [http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/por.pdf](http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf).

Acesso em: 05 abr. 2017.

<sup>314</sup> STAVO-DEBAUGE apud HABERMAS, 2012, p. 59.

que somos chamados a respeitar nossos concidadãos, mesmo se consideramos a sua confissão ou a sua maneira de pensar absolutamente falsa.

Como afirma Jürgen Habermas, “para que a tolerância possa ser praticada, um grupo deve julgar falsas, errôneas ou indesejáveis as crenças ou práticas diferentes de um outro grupo, mas contudo, suportá-las”<sup>315</sup> Habermas vai além da questão de “suportar” as diferenças; e afirma que é preciso identificar e reconhecer, na maneira de agir ou de pensar do outro o qual refutamos, o elemento razoável.<sup>316</sup> Uma das condições postas por Rawls à formação do consenso sobreposto é que somente as vozes das comunidades de fé “razoáveis”, e, portanto, não fundamentalistas, são autorizadas a se pronunciarem.<sup>317</sup> Mas, como aponta Catherine Audard, razoável para Rawls significa “estar pronto a utilizar as razões públicas, a respeitar o dever de civilidade, e a reconhecer o pluralismo religioso”<sup>318</sup> Trata-se de um ideal essencialmente normativo, difícil a ser colocado em prática, mas necessário para a sobrevivência da própria comunidade política. O grau de dificuldade deste ideal será maior ou menor segundo a exigência que se faz na própria ação de ser razoável. Seguindo a visão de Habermas<sup>319</sup>, por exemplo - segundo a qual os ateus devem fazer um esforço para compreender os conteúdos de verdade das afirmações religiosas para que essas não se percam na prática das instituições de deliberação - talvez o esforço de razoabilidade possa se revelar difícil aos não crentes. Para os ateus ou mesmo aos defensores do secularismo, poder reconhecer na doutrina religiosa e, sobretudo no fundamentalismo religioso, o seu elemento de razoabilidade e significação quando este produz elementos estrangeiros e longínquos da própria razão secular não é algo nem fácil e em alguns casos nem desejável. Habermas insiste em uma mudança no nível de compreensão e aceitação do valor das tradições religiosas e comunidades religiosas, que vai além de uma tolerância e da razoabilidade rawlsiana, que parece não perceber os riscos do fundamentalismo religioso. Para o filósofo, se os cidadãos religiosos foram obrigados a aprender, em função do espaço e contexto secular, as atitudes epistêmicas que seus concidadãos laicos esclarecidos adotavam, no novo espaço pós-secular, cabe aos cidadãos não religiosos

---

<sup>315</sup> LEITER, 2014, p. 38.

<sup>316</sup> STAVO-DEBAUGE apud HABERMAS, 2012, p. 60.

<sup>317</sup> In STAVO-DEBAUGE, 2012, p. 60.

<sup>318</sup> AUDARD, 2009, p. 657.

<sup>319</sup> Cf. HABERMAS, 2008, p. 191.

desenvolverem uma consciência sobre o valor da religião a fim de cooperarem com os cidadãos religiosos. É preciso “um esforço de adaptação cognitiva”, que vai além da tolerância, o qual o indivíduo deve fazer politicamente e moralmente, nas relações com as pessoas que professam uma religião.<sup>320</sup> Se nos reportamos à ação judicial acima mencionada, a dúvida com a qual nos deparamos é a de pensar que talvez Habermas esteja de acordo com a família religiosa Mozert no seu pedido de exclusão dos seus filhos das aulas da disciplina de leitura, com base na manutenção de sua cultura e valores cristãos.

Já na concepção de Rawls - segundo a qual a reintegração da religião no diálogo público depende do grau de aceitação dos seus membros em fornecer razões em termos compreensíveis para os outros não crentes, isto é, razões não religiosas – o grau de dificuldade pode não se revelar tão importante. Obviamente que os religiosos argumentarão que o grau de dificuldade nesta concepção rawlsiana lhes recai inteiramente, haja vista que serão eles que farão o esforço para abdicarem suas doutrinas fundamentais. Segundo Rawls, a resposta a esta pseudoassimetria pode ser pensada apenas em termos de comunidade política – a “encontra-se na compreensão e aceitação”, por parte dos religiosos, “de que, a não ser endossando uma democracia constitucional razoável, não há nenhuma outra maneira equitativa de assegurar a liberdade de seus seguidores”, e “que seja compatível com as liberdades iguais de outros cidadãos livres e iguais razoáveis”<sup>321</sup> As duas partes, religiosos e ateus, ou pós-seculares e seculares, devem possuir suas razões que são antes de tudo aquelas decorrentes da comunidade política. Manter essas razões nestes termos significa obrigar a própria comunidade política a perseguir uma vida comum e a evitar o pior. A tolerância e a utilização da razão pública nos termos rawlsianos impedem os conflitos religiosos que assombraram a humanidade ao longo da história, de voltarem a ameaçar a paz nas sociedades liberais pós-modernas. Esse motivo deve ser razão suficiente para que as sociedades pluralistas façam um esforço para se verem como membros de uma comunidade superior, a comunidade política.

O problema justamente com o fundamentalismo é a sua negação a uma comunidade política que seja superior a sua própria comunidade de fé. Os movimentos criacionistas, os evangélicos, os fundamentalistas e os católicos conservadores de direita cristã americana não abandonaram sua pretensão de moldar a vida da sociedade política à sua própria

---

<sup>320</sup> Cf. HABERMAS, 2008, p. 199.

<sup>321</sup> RAWLS, 2016, p. 547.

maneira de compreender o mundo. Como deixa claro Rawls, originariamente toda religião é uma visão de mundo, ou em seus termos, “doutrina abrangente” Diante de sociedades pluralistas, a vida da comunidade religiosa necessariamente se diferencia da sociedade em seu conjunto, por isso a religião é obrigada a abandonar a sua pretensão de moldar toda a sociedade segundo sua própria visão de mundo “O fervor em incorporar a verdade inteira na política é incompatível com a ideia de razão pública que faça parte da cidadania democrática”.<sup>322</sup> Evidentemente para os fundamentalistas é difícil deter a sua verdade porque ela é inspirada da única, absoluta e indiscutível verdade que é aquela advinda de Deus e revelada na Bíblia. Fazer desta convicção uma simples opinião entre tantas outras, eis que não é uma tarefa possível aos fundamentalistas. Por isso para eles, como aponta Rawls, a política acaba sendo uma luta implacável para conquistar o mundo para a sua verdade inteira.<sup>323</sup>

A luz do que discorremos no capítulo 3 e 4, e com base no que seria a ideia de razão pública do liberalismo público rawlsiano e aquela em Habermas<sup>324</sup>, queremos defender que diante do fundamentalismo religioso, parece que a teoria de Rawls consegue resolver de maneira mais plausível a questão do lugar da religião na esfera política, do que o próprio Habermas. Mesmo se Habermas não é um crítico veemente de Rawls, ao contrário, se inspira do seu próprio liberalismo, parece-nos que Rawls possui uma teoria mais adequada para domesticar a religião, e defender o seu papel restrito no âmbito da política, para o seu próprio bem e o da comunidade política como um todo. Habermas, ao contrário, tendo se engajado no pós-secularismo, parece estar muito preocupado em acolher os “potenciais semânticos” com os quais as tradições religiosas podem contribuir como força inspiradora no espaço público de formação de opinião, que esquece por vezes a questão do

---

<sup>322</sup> RAWLS, 2016, p. 524.

<sup>323</sup> *Ibidem*

<sup>324</sup> Partimos da interpretação que a ideia de razão pública em Rawls é muito mais limitada em seu escopo do que aquela de Habermas. A razão pública de Rawls, como vimos, diz respeito a tomadas de decisões políticas ou jurídicas. No entanto, a partir do momento em que há uma discussão na esfera pública (Universidades, jornais, televisão, isto é, a cultura de fundo rawlsiana), tal discussão não influencia qualquer tomada de decisão, e para Rawls isto não é razão pública. Para Habermas, no entanto, trata-se do uso público da razão. Portanto, Esfera pública de Habermas abarca toda a discussão política de questões fundamentais, daí decorre perigo da aceitação do discurso religioso.

fundamentalismo.<sup>325</sup> Embora Habermas afirme que em um Estado secular, o poder político deve ser exercido sobre uma base não religiosa, ele defende que a liberdade religiosa e os limites concedidos e aceitos por diferentes visões de mundo ou convicções religiosas devem ser justificados e legitimados pelos próprios concernidos e não apenas pela imposição das regras do próprio Estado. Isto é, o que defende Habermas é a justificação dos limites da liberdade religiosa através do processo deliberativo da formação democrática da vontade. A definição do que deve ser tolerado e o que deve ser reprimido deve ser justificado pela participação política dos cidadãos.<sup>326</sup> Mas, a partir do momento em que a esfera pública de Habermas abarca toda a discussão política de questões fundamentais, admitir o discurso religioso em toda a esfera pública é bastante problemático. Claramente Habermas é bastante coerente uma vez que ele segue os propósitos de sua própria teoria deliberativa para a discussão do lugar da religião na esfera política. Mas, isso significaria dizer que Habermas defende que são os cidadãos que devem decidir até que ponto a religião deve adentrar na esfera política, ao ponto de rever o caráter secular do Estado constitucional? Quais são as consequências para um país como os EUA, cuja maioria é religiosa, e onde há um nível de fundamentalismo que adentra as esferas públicas mais importantes da sociedade? Habermas por um lado é claro em afirmar que a religião não pode colocar em risco a secularidade do Estado democrático de direito, mas por outro lado, em seus argumentos em favor de uma sociedade pós-secularista, segue, por vezes, os mesmos argumentos de autores como Paul J. Withman, defensor acirrado da participação das organizações religiosas na política.<sup>327</sup>

Paul Withman defende que as comunidades religiosas possuem um papel importante não somente na sociedade civil, mas na política, e que estas encorajam seus membros à participação ativa à vida política, e

---

<sup>325</sup> Claramente Habermas está ciente do aumento do fundamentalismo tanto no Oriente, quanto no ocidente, bem como da influência da religião na política americana. Em seu texto “Religião e esfera pública” ele diz textualmente sobre as eleições de Bush filho: “O presidente Bush deve em todos os casos sua vitória a uma coligação de eleitores para quem os moventes religiosos foram predominantes. Essa evolução das massas políticas revela a transformação mental na própria sociedade civil, e que constitui também o pano de fundo das controvérsias que se desenvolvem no mundo universitário em relação ao papel político que deve ter a religião no Estado e na esfera pública” *In*, HABERMAS, 2008, p. 174.

<sup>326</sup> Cf. HABERMAS, 2008, P 178-179.

<sup>327</sup> Sobre esta afirmação: Habermas, 2008, pp. 183-188.

são porta-vozes do objetivo da própria política. Para o autor, “se a verdade da vida política é que os cidadãos deveriam viver juntos como livres e iguais, então a religião que é verdadeira deveria ajudar os cidadãos de fé a viverem desta maneira e a verem onde sua sociedade está falhando”<sup>328</sup>. Esse compromisso com a sociedade e com a política tão importante aos olhos de Withman se enfraquecerá se os membros da comunidade religiosa tiverem que, em seus argumentos, diferenciar suas convicções religiosas de suas razões públicas. Não muito diferente disso, Habermas, discorrendo sobre a questão da tradução dos argumentos religiosos, afirma que se os religiosos não encontram nenhuma tradução secular para seus argumentos, então lhes deve ser permitido exprimir e fundamentar suas convicções na língua de sua religião “O estado liberal tem interesse em dar a liberdade às vozes religiosas na esfera pública política e a deixar que as organizações religiosas tomem seu lugar à vida política”<sup>329</sup>, mesmo se a língua religiosa é a única que eles falam. O que tudo isso significa no caso do fundamentalismo? Se por um lado é possível compreender que um indivíduo pode ser ao mesmo tempo cidadão e crente, e a crença poderá se revelar eventualmente no voto, é difícil defender a figura de cidadãos-crentes, isto é, cidadãos que se exprimem publicamente enquanto crentes. Os indivíduos religiosos ou ateus devem ser considerados antes de tudo cidadãos políticos e assim sendo membros integrantes da vida política. Aceitar a figura do indivíduo como cidadão-crente é deixar livre a possibilidade que o homem e suas relações intersubjetivas possam ser sacrificadas em relação à Deus. Para os fundamentalistas é isso que acontece, os homens e sua relação com o mundo é sempre sacrificada em relação à Deus, às suas obrigações perante este, e os seus mandamentos bíblicos. A questão que devemos nos colocar é: estamos prontos a aceitar que os ditames da Bíblia sejam o guia para as decisões de cunho político, em nossas democracias liberais? Como aceitar que o fundamento do congressista John Shimkus baseado na palavra do Evangelho seja a verdade para as questões sobre o aquecimento global? Como aceitar a demanda de famílias fundamentalistas para permanecerem educando seus filhos unicamente segundo sua visão religiosa? Quando Habermas justamente afirma que ao religioso que não é capaz de se exprimir em outra linguagem que não a religiosa deve ser concedida uma exceção sob pena de exclusão ao debate: não seria justamente o papel da educação pública o de ensinar

---

<sup>328</sup> WEITHMAN, 2015, P. 93.

<sup>329</sup> HABERMAS, 2008, P. 190.

seus alunos a emitirem fundamentos e opiniões que possam ser compartilhados por todos? E que por isso mesmo devemos continuar defendendo as escolas públicas que incluem em seu programa pedagógico disciplinas que ensinem a tolerância e forneçam o mais amplo acesso às diferentes visões de mundo?

Por fim, invocar a Bíblia como argumento para contrapor as pesquisas científicas sobre o aquecimento global e suas consequências para o futuro de novas gerações é um retrocesso tão perigoso que não pode ser negligenciado sob a afirmação que são apenas alguns loucos fundamentalistas que o defendem. Ao contrário, é tarefa da filosofia, que não é em absoluto anacrônica e inútil como se as religiões fossem hoje todas modernizadas, denunciar esse retorno do religioso. É preciso tomar partido normativamente e não hesitar em apoiar e defender os valores e concepções se não éticos, mas ao menos políticos. Como aponta Rawls, “os cidadãos sabem que não podem chegar a um acordo ou mesmo aproximar-se de uma compreensão mútua com base em suas doutrinas abrangentes”, por isso eles “precisam considerar quais tipos de razões podem razoavelmente oferecer uns aos outros quando se trata de questões políticas”<sup>330</sup> Ora a posição do congressista é absolutamente inadmissível segundo as considerações de Rawls. Seu fundamento não tem nada de razoável e suas razões, para contrapor as teorias relacionadas ao aquecimento global e seus perigos, são baseadas em sua doutrina abrangente de cunho religioso que só podem ser compartilhadas com o seu grupo, os mesmos fundamentalistas, e não com todos os cidadãos.

Parece-me que é justamente isso que Rawls tenta fazer: diante do pluralismo de visões e crenças religiosas irreconciliáveis, Rawls não acredita que possa solucionar o conflito, antes ele parte do princípio que é preciso encontrar um âmbito em que os indivíduos são obrigados a se esforçarem para se entenderem, e este âmbito é a política. Neste campo, suas verdades e suas concepções de bem, por vezes, devem ser sacrificadas em favor de uma razão pública que explicita os valores morais e políticos, portanto não éticos.<sup>331</sup> Rawls possui uma visão

---

<sup>330</sup> RAWLS, 2016, p. 522-523.

<sup>331</sup> Cf. RAWLS, 2016, p. 523. Lembrando que em Rawls a autonomia plena é um valor político e não ético. Cf. MELO, *O uso público da razão como procedimento: pluralismo, discurso e democracia em Habermas*. Tese Disponível em: [file:///C:/Users/HP/Downloads/RURION\\_SOARES\\_MELO.pdf](file:///C:/Users/HP/Downloads/RURION_SOARES_MELO.pdf). Acesso em: 12 abr. 2017.

menos conscienciosa em relação à religião, na visão de seus críticos, porém muito mais realista diante do problema do fundamentalismo religioso, enquanto Habermas, com sua visão otimista em relação aos ganhos epistêmicos que teríamos com a religião não consegue perceber os males do fundamentalismo, ou pelo menos fornecer uma resposta ao problema. Ao invés disso, Habermas segue pensando que a religião pode ser a salvação para os problemas decorrente de uma sociedade moderna individualista, desvirtuada de sentidos, e cindida do seu todo. Claramente para Habermas, a religião que cumpriria esse papel não seria a fundamentalista, mas diante do incontestável aumento desta, principalmente na sociedade estadunidense, torna-se problemático este tipo de cegueira teórica.<sup>332</sup>

## ***5.5 Considerações Parciais: Os limites do liberalismo***

À luz das considerações feitas a respeito do fundamentalismo religioso, especialmente estadunidense, surge a seguinte questão: Quais respostas são efetivamente fornecidas pelas diferentes teorias liberais, em face do problema do fundamentalismo religioso?

Seguimos os conceitos de razão pública de Rawls e uso público da razão de Habermas com o objetivo de saber de que maneira estes teóricos poderiam nos fornecer uma resposta conceitual para se enfrentar o problema espinhoso do fundamentalismo. Apesar de entendermos que a teoria de Rawls nos parece melhor fundamentada do que a de Habermas para impor os freios necessários à inserção do discurso religioso e suas pretensões de verdades na esfera política,

---

<sup>332</sup> Com tal afirmação não se quer de maneira nenhuma negar a importante contribuição e análise de Habermas ao problema contemporâneo da religião nas sociedades democráticas liberais. O filósofo está preocupado com a possível falta de separação entre o campo da política e das práticas sociais quando o que está em jogo é a aceitabilidade da religião. Como ele mesmo diz, o que lhe interessa “é o limite que podemos opor às exigências ilegítimas do ponto de vista do direito constitucional. Não podemos confundir os argumentos que pleiteiam em favor de um maior uso do papel político da religião, inconciliáveis enquanto tal com o caráter secular do Estado constitucional, das objeções justificadas ao encontro de uma compreensão laicista da democracia e do estado de direito” H RM S, 2008, pp 8 -182.

parece-nos, contudo, que nenhum dos dois filósofos ofereça uma proposta teórica para lidar com o fenômeno do fundamentalismo na esfera pública informal (em termos habermasianos) ou na cultura de fundo (em termos rawlsianos).

No que diz respeito a Rawls, é possível criticá-lo e defendê-lo, dependendo de como interpretamos sua razão pública. Se entendermos, por um lado, que o filósofo restringe o escopo da razão pública nos fóruns oficiais, como o legislativo, executivo e judiciário, “em seus atos e representações”, então ele não consegue barrar o discurso religioso em lugares em que talvez ele faça o maior mal: nas universidades. Como se pode constatar, as universidades estadunidenses são o local em que o próprio discurso fundamentalista é legitimado. E a partir do momento em que Rawls não inclui as universidades no seu filtro institucional, fica difícil cortar o mal pela raiz. O fundamentalismo difundido no mundo acadêmico através de seus professores e suas pesquisas não pode ser combatido sob o ponto de vista de uma concepção pública de razão que é tão limitada, isto é, que abarca apenas os três poderes. Assim, de nada vale o esforço em negar categoricamente o fundamentalismo, afirmando que sua visão nunca poderia compactuar com o consenso sobreposto, se não se tem nenhum procedimento para freá-lo lá onde ele se vê legitimado.

Por outro lado, não é difícil ver Rawls como um opositor do fundamentalismo. Além das suas afirmações textuais contra o fundamentalismo, a sua negação pode ser vista como subjacente à ideia de pluralismo razoável. A partir do momento em que o fundamentalismo é uma doutrina religiosa que não aceita dialogar com ninguém que não siga as suas mesmas pretensões de verdade, então, para Rawls, ele deve ser negado *ipso facto* como aponta Maffettone, “a predominância de uma única doutrina abrangente está ligada ao fato da opressão, enquanto a concepção política está associada ao pluralismo razoável”<sup>333</sup>

Além disso, outra interpretação da razão pública que ampliaria os seus limites pode ser vista como uma tentativa de Rawls à crítica ao fundamentalismo. Como deixa claro o próprio Rawls, a razão pública vai além deste limite dos fóruns oficiais, quando afirmamos que em uma democracia os cidadãos “devem se dispor a explicar as bases de suas ações uns aos outros”<sup>334</sup> Nesse sentido, parece que Rawls aqui estaria se

---

<sup>333</sup> MAFFETTONE, P. 542.

<sup>334</sup> Democracia (...) como uma relação política entre os cidadãos no interior da estrutura básica (...). Como pessoas razoáveis e racionais e sabendo-se que professam uma diversidade de doutrinas religiosas e filosóficas, os cidadãos

referindo ao uso público da razão, que se torna muito mais amplo do que a própria razão pública. Com esta ideia de uso público da razão poderíamos supor que Rawls estaria pensando também nos perigos do fundamentalismo nas universidades e nas esferas públicas não políticas, sobretudo quando há evidências de que os princípios da liberdade e igualdade estejam sendo violados, e que há o perigo de uma desagregação social.

No entanto, a minha intuição é que Rawls, apesar de ter deixado claro que o fundamentalismo, mas também a religião, estão fora da razão pública, e que provavelmente os discursos religiosos ou suas ações têm que ser justificadas “intrassocialmente”, cada vez que elas ameacem a estrutura básica da sociedade, faltou uma crítica mais contundente a um dos maiores males da sua própria sociedade, o que põe em risco aquela que ele chama de sociedade bem-ordenada.

Por isso, apesar de todos os pontos positivos do liberalismo político rawlsiano, inclusive o de ter pensado e incluído a esfera da família e a escola pública no escopo da razão pública, o fato de excluir as universidades deixa um problema irremediável que a teoria não consegue resolver na prática.

Em relação a Habermas, a questão tampouco é essa, haja vista que sua razão pública possui um escopo bastante amplo, incluindo toda a esfera pública, formal e informal, em que a discussão política das questões fundamentais ocorre. No entanto, Habermas possui outros problemas. O primeiro é ter admitido o discurso religioso em toda a esfera pública, não somente com base no argumento da inexorável pluralidade de visões de mundo, mas também na sua valoração semântica e epistêmica. Com isto, Habermas já não consegue fornecer nenhum critério para dizer “não” ao fundamentalismo. Em segundo lugar, o fato de Habermas pensar a dimensão política em termos epistêmicos, ou seja, na busca da verdade no sentido forte, torna-se mais problemático para a teoria tentar resolver os conflitos advindos de uma sociedade com diferentes visões de mundo, do que a busca da razoabilidade rawlsiana. Como aponta Forst, em comparação com Rawls, a teoria de Habermas pressupõe algo além, “na medida em que

---

devem se dispor a explicar as bases de suas ações uns aos outros em termos que cada qual possa razoavelmente esperar que os demais julguem consistentes com sua liberdade e igualdade. Procurar satisfazer esse essa condição é uma das tarefas que esse ideal de política democrática exige de nós. Entender como se deve a si próprio como cidadão democrático inclui entender um ideal de razão pública. (RAWLS, 2016, p. 256).

assume a possibilidade de discursos racionais em questões éticas, políticas e morais, num sentido que ultrapassa o acordo sobre “os elementos essenciais da constituição” e as “questões básicas da justiça” presentes na concepção política de Rawls”<sup>335</sup> Diante de sociedades democráticas pluralistas, o que é preciso preservar na discussão deliberativa são as atitudes básicas do respeito moral. Não precisamos e tampouco podemos ter como objetivo uma discussão visando o resultado ou a razão racional definitiva ou universal. Mas, para Habermas, “democracia é o domínio das razões justificadas universalmente”<sup>336</sup> “Da parte dos participantes na argumentação, isso exige a capacidade e disposição de explicar suas razões, compará-las com outras, e se for o caso, modificá-las”<sup>337</sup> Nesse sentido, talvez como aponta Rouanet:

Habermas espera demais da comunicação entre os diversos atores da sociedade. Não se pode esperar o entendimento, situado em um “nível superior”, como na seguinte passagem: “ teoria do discurso conta com a intersubjetividade de processos de entendimento, situada num nível superior, os quais se realizam através de procedimentos democráticos ou na rede comunicacional de esferas públicas políticas”<sup>338</sup>

Em face da pluralidade de visões de mundo e da desigualdade entre os indivíduos, é preciso pensar uma discussão em termos de tentativas de resolução de problemas, e não em termos de razões universais.

Por fim, a questão fundamental que deve ser feita a esses filósofos é a de saber em que momento lançamos mão dos elementos conceituais para dizer, *tout court*, não ao fundamentalismo? E por outro lado, não é este o momento oportuno de fazer uma crítica séria e direta ao retorno do religioso em nossa sociedade liberal democrática?

No capítulo seguinte tentaremos dar uma resposta a essa questão com base no pragmatismo de John Dewey.

---

<sup>335</sup> FORST, 2010, p.155.

<sup>336</sup> FORST, 2010, p. 155.

<sup>337</sup> FORST, 2010, p. 155.

<sup>338</sup> ROUANET, 2005, p. 173.



## **6. COMO CONCILIAR A RAZÃO PÚBLICA E OS VALORES RELIGIOSOS? UMA RESPOSTA PRAGMÁTICA PARA A QUESTÃO.**

É notória em uma corrente de filósofos, que tem entre seus representantes Jürgen Habermas, a preocupação acerca de uma latente ameaça à continuação do projeto da modernidade. Ameaça esta que advém, por um lado, de um tipo de naturalismo determinista, que nos propõe uma concepção objetivista do humano, segundo a qual nós nos compreenderíamos como seres livres, autônomos e responsáveis<sup>339</sup>; e, por outro lado, de um retorno das religiões, em particular um aumento considerável da ortodoxia, do fundamentalismo e dos fanáticos religiosos no campo social e político, que contradizem de alguma forma a união tradicionalmente estabelecida entre modernização e secularização, colocando em dúvida o caráter secular do Estado de direito e a cidadania democrática. Contra o primeiro fenômeno, Habermas defende a impossibilidade de um monismo epistemológico, e contra o segundo a impossibilidade de uma renúncia à secularidade da razão em geral, e da razão pública, em particular.<sup>340</sup>

O que vem nos interessando nesta tese diz respeito a esta segunda ameaça, cujos perigos Habermas aponta, mas também faz algumas concessões bastante atenuantes, como, por exemplo, o reconhecimento do potencial semântico das crenças religiosas, susceptível, aos seus olhos, de compensar um déficit motivacional da moralidade racional, especialmente o de barrar os efeitos nocivos de um individualismo

---

<sup>339</sup> Na teoria do discurso, Habermas desenvolve o conceito de autonomia pública e privada. Estes dois conceitos lhe permitirão apontar o autoritarismo advindo tanto da tradição liberal, quanto da tradição republicana, e por conseguinte tentar harmonizar a autonomia pública e a privada. (Sobre o assunto ver: GONÇALVES SILVA, In: Direito e Democracia: Um guia de leitura de Habermas, 2008).

<sup>340</sup> Cf. QUÉRÉ, 2015, p. 113-114.

contemporâneo.<sup>341</sup> E nesse sentido Habermas faz um chamado à filosofia para uma reavaliação da co-originalidade da razão e das religiões, que são as duas formas complementares do espírito.<sup>342</sup>

Sobre outra perspectiva, mas possivelmente com as mesmas preocupações de Habermas, John Dewey, filósofo americano do final do século XIX e início do século XX, deixa uma visão do problema da religião como instituição, que não somente diverge de Habermas em relação a este potencial semântico, como também traz uma concepção de razão pública que vai além do respeito às razões neutras que todo mundo poderia aceitar. Veremos que a filosofia de Dewey, principalmente seu conceito de razão pública, e o seu naturalismo humanista, pode ser útil na atual discussão sobre, por um lado, a difícil admissibilidade da religião na esfera pública, e, por outro, a defesa da tolerância e respeito às diversas crenças religiosas.

Para esta tese é importante trabalhar com Dewey por dois aspectos essenciais: o primeiro deles é esta distinção que Dewey faz entre religião e religioso, que tem como objetivo salvar o aspecto religioso dos indivíduos das amarras das instituições e do mundo sobrenatural da religião. O segundo aspecto diz respeito à sua distinção entre razão pública e razão privada que é completamente diferente de Rawls e Habermas. Seguindo o seu consequencialismo, a distinção entre estas duas esferas ou onde elas se localizam não está relacionada com as instituições políticas ou jurídicas, mas no resultado do problema enfrentado pelos cidadãos. Se a questão ou o problema enfrentado por estes diz respeito ao todo, e o fim almejado terá como consequência um resultado que atingirá a toda a sociedade, então o problema adentra na esfera pública; mas, se, pelo contrário, é apenas algo cujas consequências de uma decisão terão apenas influências na vida de alguns indivíduos ou numa comunidade, então se trata de uma esfera privada.

Esses dois pontos são de extrema importância para a abordagem desta tese, e para o seu principal objetivo, qual seja, o de saber quando e por que as questões religiosas devem entrar na esfera política-pública, e quando e por que devemos rechaçar a religião.

---

<sup>341</sup> Cf. HABERMAS, 2006, p. 139.

<sup>342</sup> Ver HABERMAS, *Entre naturalismo y religion*. Trad. Pere Fabra e outros. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.

## 6.1 O pragmatismo de Dewey

O objetivo desta tese não inclui um estudo detalhado das obras de Dewey. O interesse pelo filósofo consiste, no entanto, em mostrar de que maneira o seu pragmatismo, a sua razão pública e a sua concepção naturalista da religião poderiam lançar um olhar diferente à questão do lugar da religião na esfera pública nas democracias liberais ocidentais. Veremos que a maneira como Dewey conceitua a esfera pública e a distingue da esfera privada ajudará a melhor situar os problemas dos cidadãos dentro da política. Trabalharemos, principalmente, duas de suas obras: *O público e seus problemas* (1927) e *Uma Fé Comum* (1934), e dois textos dos comentadores Quéré e Frega.

É possível constatar uma semelhança entre Habermas e Dewey no que diz respeito a certo apelo ao cultivo dos bens e dos valores da fé religiosa. No entanto, enquanto o primeiro leva em conta o potencial semântico das tradições religiosas e as fontes que estas oferecem para tratar a crise do projeto da modernidade, o segundo considera que as tradições religiosas permanecem um obstáculo à humanização das associações e às interdependências naturais que, por meio de um trabalho refletido e organizado, visam o desenvolvimento da individualidade e a transformação da sociedade em uma comunidade. Enquanto Habermas constata uma falha no projeto de secularização e parece querer encontrar refúgio na própria religião para compensar a perda da solidariedade que ocorreu com o individualismo da modernidade, Dewey pretende insistir ainda mais neste projeto, por meio de uma secularização dos bens e dos valores das experiências associativas, trazendo-os de volta para a terra e confiando-os à prática humana. A ação comunicativa de Habermas tem certa afinidade com o pragmatismo de Dewey, mas o primeiro tomou caminhos diferentes que não o levaram ao experimentalismo democrático tão presente no segundo.

Para o pragmatismo em geral o mundo não é algo dado, e sim algo em constante construção. Ele não diz respeito a qualquer adaptação dos meios aos fins já pré-determinados, mas, antes de tudo, estabelece que os fins devem sempre ser retrabalhados em função dos meios realmente existentes que permitem experimentá-los. É a experiência definida como a união entre o sofrer e o agir, entre o suportar o impacto do meio e o reorientar a sua conduta em função da desordem eventual, que engendram as novas condições que se tornam objeto de interesse e que, eventualmente, podem conduzir às novas situações problemáticas

específicas. A experiência como experimentação para Dewey é a condição essencial para a teoria. Pode-se dizer que não existe teoria sem experimentação. O pragmatismo de Dewey pode ser visto como uma filosofia que rompe com a causalidade, e vê o mundo, segundo suas próprias palavras, como algo “precário” e “perigoso”<sup>343</sup>

O método de Dewey consiste em utilizar um ponto de referência final que representa certa perfeição ou completude para examinar o que conduziu a este fim, ou detectar os fatores que bloquearam o desenvolvimento do processo. Isto é, trata-se de examinar as coisas existentes do ponto de vista de sua tendência ou de seu movimento já feito até o seu limite final, e de considerar como terminado, perfeito, ao mesmo tempo reconhecendo que os fatos não atingem jamais um grau de realização. Um exemplo para Dewey é a democracia, que não é jamais um fato acabado; antes representa as fases reais da vida em associação quando estas são liberadas dos elementos restritivos e perturbadores, e que são vistas como tendo atingido o limite de seu desenvolvimento.<sup>344</sup> Também poderíamos indicar o desenvolvimento das ciências e da razão secular como um exemplo no qual o seu retrocesso poderia ser a desconfiança nas ciências e o apelo às verdades metafísicas para explicar a evolução da espécie.

A aposta contextualista própria ao pragmatismo vê em cada teoria, principalmente no âmbito da filosofia política e social, a resposta a um problema que surge em um contexto histórico e social. Diz Dewey:

Os fatos políticos não estão fora do desejo e do julgamento humano. Mude o julgamento dos homens sobre o valor das instituições e das formas políticas, e estas últimas também mudarão. As diferentes teorias que caracterizam a filosofia política não se desenvolvem externamente aos fatos que elas visam interpretar; elas ampliam certos fatores selecionados entre esses fatos. Os hábitos humanos, variando e mudando, confirmam e produzem os fenômenos políticos.<sup>345</sup>

É nesse sentido que a resposta à questão relativa à compatibilidade dos direitos religiosos com o pluralismo democrático

---

<sup>343</sup> ZASK, 2005, p. 26.

<sup>344</sup> Cf. QUÉRÉ, 2015, p. 118-119.

<sup>345</sup> DEWEY, 2005, p. 85

pode ser apreendida nos termos de uma teoria da razão pública pragmática. Segundo a concepção pragmática da razão pública, as decisões democráticas devem ser o resultado do processo colaborativo de investigação que permite avaliar e comparar as consequências sociais das opções em conflito. Esta referência à investigação, enquanto prática social, permite evitar o risco de uma idealização implícita da racionalidade prática de cunho kantiano, tal como muitos apontam no exercício monológico de Rawls, ou no processo formal idealizado de Habermas. Segundo o modelo da investigação, a racionalidade é uma estratégia de resolução dos problemas, implementada pelos agentes sócio-historicamente determinados, os quais estão imersos em situações problemáticas singulares, e atravessados por ordens normativas frequentemente em conflito. Segundo o pragmatismo, a razão pública opera sempre por meio das coisas, e seu ponto de partida é sempre uma dada situação problemática e o ponto de chegada uma situação comparativamente preferível àquela do início.<sup>346</sup>

Para uma teoria da investigação o processo de deliberação pública tem sua fonte de racionalidade a partir da experiência e das trocas de argumentos por meio das quais os agentes fixam suas crenças em vista de uma ação comum, apesar da diligência pluralista e das confrontações mútuas. O surgimento do político se dá a partir das situações problemáticas, o que não significa dizer que a política é apenas gestão dos problemas ordinários. A política emerge todas as vezes que nossos projetos compartilhados falham e o acordo sobre a ação colapsa. Ela se desenvolve onde as regulações já existentes e habituais se tornam ineficientes, precisando criarem-se novas a fim de que a vida social possa se desenrolar de forma compartilhada. Assim, a racionalidade política consiste na possibilidade de um constante processo de revisão crítica, ao mesmo tempo em que exige que este processo seja aberto ao público. A razão pública designa, no sentido mais amplo, todo o processo de deliberação coletiva que tem por finalidade uma decisão pública. Ela é o resultado daquilo que os cidadãos, os funcionários ou os homens políticos fazem quando eles raciocinam juntos a fim de decidir sobre as questões controversas que dizem respeito às formas do agir em comum e suas consequências. Raciocinar junto significa, primeiramente, levar em conta o pluralismo como um princípio moral liberal a ser respeitado, mas também um princípio epistêmico, na medida em que quanto mais múltiplas são as perspectivas levadas em consideração, mais há chances de se chegar a

---

<sup>346</sup> Cf. FREGA, 2015, p. 222-223.

uma solução capaz de satisfazer a maior parte dos afetados. Nesse sentido, o pragmatismo é uma concepção radical da democracia.<sup>347</sup>

Trazer os problemas relacionados às demandas, às exigências feitas pelas religiões minoritárias – muitas vezes incompatíveis em seus fundamentos com os princípios das democracias liberais, mas também as questões espinhosas dentro das próprias religiões majoritárias, como no catolicismo ou no fundamentalismo cristão, por exemplo, (a questão do aborto, do casamento homoafetivo, etc.) – para um debate neste sentido pragmático é refletir sobre a questão deixando-se abertas todas as possibilidades de argumento. O que está em jogo para o pragmatismo não é o teor do argumento, mas a capacidade da investigação social que tem como objetivo fazer emergir as situações reais. A investigação considera os fatos que ela observa e descreve, tanto como um obstáculo quanto como uma fonte de renovação, a partir da qual ela orienta no sentido da transformação dessas situações. Dewey diz:

Nenhuma situação pode ser modificada sem impedir as forças de oposição e de desvio que tornam uma dada situação confusa e conflituosa. As operações de eliminação são indispensáveis. Somente se pode, por outro lado, instituir uma situação objetivamente unificada se os fatores *positivos* das condições existentes são libertados e ordenados de maneira a irem em direção da consequência objetivada desejada. Sem isso, os fins visados são utópicos e “idealistas” no sentido sentimental deste ultimo termo.<sup>348</sup>

### 6.1.1 O público e o privado

A razão pública pragmática ultrapassa os limites da razão pública rawlsiana e habermasiana, pois há uma abertura ampla aos agentes que estão inseridos no processo de decisão. Da mesma forma, a distinção entre o público e o privado é feita em outra perspectiva, na qual não se leva em conta o espaço físico orgânico institucional, mas o tipo de problema, as suas consequências e o seu alcance.

Dewey faz uma distinção entre o público e o privado a partir de uma constatação sobre nossas ações e suas consequências para os outros

<sup>347</sup> Cf. FREGA, 2015, p. 224-225.

<sup>348</sup> DEWEY, 1993, p. 602-603

seres humanos em geral. Pensar nas consequências de nossos atos significa pensar no outro, e assim controlar os seus efeitos, evitando-os todas as vezes que eles prejudicam e realizando-os quando trazem benefício. Ocorre que as consequências de nossas ações são de dois tipos: aquelas que afetam diretamente as pessoas engajadas em uma transação, e aquelas que afetam outras além daquelas diretamente concernidas.<sup>349</sup> É nesta distinção, diz Dewey, que encontraremos a diferença entre o público e o privado.

Quando as consequências indiretas são reconhecidas e existe um esforço para regulamentá-las, algo como tendo os traços de um Estado começa a existir. Quando as consequências de uma ação estão confinadas (ou acreditam-se confinadas) principalmente às pessoas diretamente engajadas, a transação é privada. Quando A e B discutem juntos, uma ação é uma transação: todos os dois estão concernidos por ela; seu resultado passa, por assim dizer, de um para o outro. Mas as consequências em termos de vantagens ou de prejuízo não se estendem aparentemente além de A e de B; a atividade permanece entre eles; ela é privada. Contudo, se mostramos que as consequências desta conversação se estendem para além das pessoas diretamente concernidas, que elas afetam o bem-estar de outras tantas pessoas, o ato adquire uma capacidade pública, quer a conversação seja feita entre um rei e seu primeiro ministro, entre Catilina e um conspirador aliado, ou entre comerciantes para projetar a monopolização do mercado.<sup>350</sup>

Dewey faz igualmente uma distinção entre o individual e o social, e afirma que a distinção entre o privado e o público é diferente desta primeira. Para ele, um ato pode ser social, sem necessariamente ser público. Vários atos privados são sociais na medida em que suas consequências contribuem ao bem-estar de uma comunidade ou afetam seu *status* e suas perspectivas, sem, no entanto, se tornarem atos públicos. Por exemplo, a filantropia, as descobertas científicas, os

---

<sup>349</sup> DEWEY, 2005, p. 91.

<sup>350</sup> DEWEY, 2005, 91-92

trabalhos artísticos, todos realizados por indivíduos ou comunidades graças ao prazer pessoal das pessoas privadas, são atos sociais, mas não necessariamente públicos. O público não pode ser identificado com aquilo que é socialmente útil.<sup>351</sup>

Para Dewey, não devemos identificar a comunidade e seus interesses com o Estado ou com a comunidade politicamente organizada. Ele diz que a linha que separa o público do privado deve ser traçada sobre a base de sua extensão e das consequências dos atos que são tão importantes e que necessitam um controle, seja uma proibição, ou uma promoção.<sup>352</sup> O que está em jogo para Dewey é o comportamento humano e as consequências de suas ações humanas para a adaptação de uma política. A razão política deve entrar em jogo olhando para as consequências dos atos humanos. Se os atos têm consequências que atingem a comunidade em geral, então o problema deve ser discutido no nível do político. Mas, o que significa para um pragmático como Dewey uma discussão no âmbito do político?

Segundo Frega, o pragmatismo de Dewey apela para uma incorporação no horizonte político daquelas formas de racionalidade ordinária que estão em jogo cada vez que os atores sociais aceitam ajustar suas diferenças a partir de uma troca mais ou menos regulamentada com base em razões e reflexões sobre suas próprias experiências “O pragmatismo da razão pública é primeiramente a *razão do público*, mas de um público que aceita se submeter a certas formas de coerção”<sup>353</sup> Frega diz que esta forma de razão pública é um projeto que se distancia tanto do modelo de purificação de si (encarnado pelo véu de ignorância) rawlsiano, quanto da prática puramente discursiva de Habermas.<sup>354</sup>

Ainda sobre a caracterização do público, Dewey faz uma referência importante para que se possa entender em que sentido as consequências dos atos desse público têm conotação política ou não. Um público organizado com conotação e consequências políticas se difere de associações não políticas, e nós devemos ser capazes de fazer esta distinção. O que define um público enquanto Estado é o fato de que todos os modos de comportamento em associação podem ter consequências amplas e persistentes que implicam outras pessoas que não são diretamente engajadas em suas atividades. Para Dewey essas

---

<sup>351</sup> Cf. DEWEY, 2005, p. 93.

<sup>352</sup> Cf. DEWEY, 2005, p. 94.

<sup>353</sup> FREGA, 2015, p. 225.

<sup>354</sup> FREGA, 2015, p. 227.

consequências devem ser vigiadas por organismos governamentais. Nesse sentido, o Estado possui um interesse social importante, na medida em que as relações ou associações podem se restringir apenas ao âmbito privado, mas, dependendo das consequências dos atos ali investidos, elas podem se tornar uma questão pública. Dewey diz:

Os homens se associam uns com os outros a fim de fazer um trabalho mais lucrativo, ou de assegurar sua defesa mútua. Mas, se essas operações ultrapassam um certo limite e se outras pessoas que não participam constatarem que sua segurança ou sua prosperidade é ameaçada, então o Estado se coloca em movimento.<sup>355</sup>

É nesse sentido que podemos ver a mão do Estado interferir em vários setores da vida em sociedade, que em princípio poderiam ser considerados apenas uma questão privada. Quando, por exemplo, o governo francês decide interferir na questão do uso do véu, ou dos símbolos religiosos ostentatórios nas escolas, ou sobre a questão do uso da burca e do nicabé no espaço e vias públicas, há uma interpretação por parte do Estado segundo a qual a utilização destas vestimentas não se restringiria apenas a uma questão privada, como todos os outros usos indumentários, mas possui uma conotação pública. O Estado considera o uso do véu como um problema ou um ato que tem consequências para a sociedade como um todo. A questão é a de saber a partir de que pressuposto o Estado interpreta os atos de seus agentes como algo público que deve ser regulado por ele. No exemplo prático do uso do véu, o governo francês utilizou-se de um princípio republicano instaurado na constituição de 1905 que diz respeito à proibição de símbolos religiosos nas instituições públicas. Na perspectiva pragmática de Dewey, uma decisão deste tipo é arbitrária e provavelmente deve ser colocada em dúvida pela sua falta de atualização diante de um novo público, e por conseguinte uma nova sociedade que surgiu após tal constituição. Para Dewey o novo público deve necessariamente engendrar novas formas de Estado. Ele não deve ser refém de organismos políticos herdados. Diz Dewey:

---

<sup>355</sup> DEWEY, 2005, p. 109

O novo público que é engendrado permanece durante muito tempo amorfo e desorganizado, pois ele não pode utilizar os organismos políticos herdados. Quando estes últimos são elaborados e bem institucionalizados, eles obstruem a organização de um novo público. Eles impedem o desenvolvimento de novas formas do Estado que poderiam advir rapidamente se a vida social fosse mais fluida, menos dirigida nos moldes políticos e legais estabelecidos. Para se formar, o público deve quebrar as formas políticas existentes. Isto é difícil porque estas formas são elas mesmas os meios habituais para instituir a mudança. O público que deu nascimento às formas políticas está desaparecendo, mas o poder e a sede de posse permanecem nas mãos dos oficiais e dos organismos que o público que está morrendo havia instituído.<sup>356</sup>

Para Dewey, não somente cada público em épocas diferentes realizaria diferentes Estados, como a história mostra que não encontramos nunca um mesmo público em duas épocas ou em dois lugares diferentes. Por causa disso não é possível determinar o que o Estado em geral poderia ser. Nesse sentido, ele é contra toda filosofia rígida que supõe uma ideia única de Estado. O Estado é ao contrário uma organização do público, que sofre mudanças constantes. Assim, a formação dos Estados deve ser um processo experimental. O papel da filosofia não é, portanto, de determinar o que o Estado é ou poderia ser, mas o de ajudar na criação de métodos tais que a experimentação possa prosseguir menos cega, menos à mercê dos acidentes, de maneira mais inteligente, de tal sorte que os homens possam aprender a partir de seus erros e tirar proveito de seus sucessos.<sup>357</sup>

Para Dewey é possível apreender as mudanças que afetam as formas e disposições políticas, por meio de um contínuo tratamento empírico ou histórico, tratamento este que se encontra livre de todas as dominações conceituais superiores, tais como aquelas que postulam a existência de um estado “verdadeiro”, que evolui a partir de sua própria lei interior. Com efeito, diz Dewey:

---

<sup>356</sup> DEWEY, 2005, p. 111-112

<sup>357</sup> Cf. DEWEY, 2005, p. 115.

As mudanças advindas dos fatos internos não políticos, como a indústria e a tecnologia, e advindas de acontecimentos externos, como os empréstimos, as viagens, as migrações, as explorações, as guerras, tudo isso modifica as consequências das associações pré-existentes para as quais novos organismos governamentais e novas funções se tornam necessárias.<sup>358</sup>

## ***6.2 O lugar da religião no político segundo uma perspectiva pragmática***

As observações feitas acima sobre a teoria de Dewey, o seu conceito de público e privado e a sua maneira de entender a formação do Estado suscitam perguntas sobre como este filósofo entenderia a questão da participação das doutrinas abrangentes, notadamente as doutrinas religiosas dentro da esfera pública, diante de um novo público que mostra um perfil mais crente e que tem a pretensão de mudar e de inserir seus interesses no contexto político e social. Por exemplo, quando pensamos nos muçulmanos na Europa, que apenas a partir de algumas décadas constituem um novo tipo de público que difere da maioria católico-cristã, qual seria a solução pragmática para os problemas em torno deste novo público? Diante do incontestável fundamentalismo tanto cristão quanto islâmico, qual seria a posição de Dewey? Quéré e Frega, na análise da sua teoria pragmatista, e sua comparação com a razão pública de Rawls e de Habermas, trouxeram algumas ideias sobre como este pragmatismo poderia ser usado para iluminar as questões teóricas e práticas em relação à religião e seus problemas. Com esses dois autores, tentaremos mostrar que o pragmatismo de Dewey possibilita um acesso maior das doutrinas abrangentes à esfera pública, mas nem por isso sua teoria entende que a religião deva se imiscuir nas questões políticas. O naturalismo de Dewey permitirá tirar a religião da esfera política, ao mesmo tempo em que a salvará do dogma religioso, possibilitando aos indivíduos manter suas experiências religiosas como algo importante e a ser preservado.

### **6.2.1 O naturalismo humanista de Dewey**

---

<sup>358</sup> DEWEY, 2005, p. 129

O naturalismo de Dewey tanto irá criticar o antinaturalismo religioso, como os princípios transcendentais *a priori* filosóficos. Dewey, com seu naturalismo humanista, defende que os valores e a dignidade dos homens e das mulheres são fundados na natureza humana, entre as conexões, atuais e potenciais, dos seres humanos uns com os outros em suas relações sociais naturais. Contrário à tese dos antinaturalistas, para os quais os valores e os princípios somente possuem validade se eles podem ser definidos *a priori* ou referidos a uma autoridade inteiramente externa à natureza e aos homens, Dewey defende que o fundamento dos valores dado a partir do homem e da natureza é muito mais sólido.<sup>359</sup>

Em sua obra *Uma Fé Comum* (1934), Dewey aponta dois grupos que veriam a religião de forma distinta: um deles defenderia a religião como instituição sagrada, com seus Deuses igualmente sagrados e poderosos; enquanto o outro, com o advento da ciência e da cultura, afirmaria que já não seria possível acreditar no sobrenatural da religião. Dewey não se insere em nenhum desses grupos. Por um lado, ele é contra o primeiro por diversas razões que giram em torno da negação de toda afirmação de universalidade da religião. Para ele não existe nada de universal nas religiões, e a prova disto é que é preciso escolher uma delas quando se quer segui-las. Dewey também defende a tese segundo a qual não existe nada que valha a pena ser preservado nas noções de poderes invisíveis, controladores do destino humano a quem obediência, reverência e adorações são devidas.<sup>360</sup> Por outro lado, ele também é contra o segundo grupo, na medida em que elevando a religião apenas à categoria de sobrenatural, eles eliminam o que pode ser considerado o natural da religião. E é exatamente esta dimensão que Dewey tenta salvar. Dewey quer desenvolver uma outra concepção da religião, que a separa do sobrenatural e das coisas que cresceram sobre ela. Ele quer demonstrar que o que é genuinamente religioso deverá ser submetido a uma emancipação de todos os agravantes superpostos à religião. Na realidade, ele quer livrar a experiência religiosa do peso das instituições.<sup>361</sup>

Dewey afirma que existe uma diferença entre religião, uma religião e os religiosos, isto é, entre qualquer coisa que possa ser indicado por um substantivo e a qualidade da experiência que é algo designado pelo adjetivo. Seu objetivo é, ao mesmo tempo, atacar o

---

<sup>359</sup> Cf. QUÉRÉ, 2015, p. 120.

<sup>360</sup> Cf. DEWEY, 2013, p. 6.

<sup>361</sup> Cf. DEWEY, 2013, p. 2.

substantivo “religião”, e propor a emancipação dos elementos e perspectivas que podem ser chamadas de religiosos.<sup>362</sup> Para fazer isto, ele sugere que a experiência religiosa possa ser compreendida como algo para além da instituição da religião. A vivência religiosa, ou o espírito religioso, pode ocorrer em todas as esferas da vida, sem necessariamente estar ligada a um poder institucional. Aliás, a sua emancipação como experiência genuína só pode ocorrer quando esta é liberada das garras das instituições.<sup>363</sup>

Portanto, o objetivo de Dewey é naturalizar a religião, livrando-a do seu peso sobrenatural. Naturalizar o religioso significa considerá-lo e incluí-lo na dinâmica da experiência natural dos humanos, a saber, aquelas experiências relacionadas à formação dos valores, dos fins ideais ou dos ideais morais que exercem uma autoridade sobre as pessoas. Esses valores positivos advêm das associações humanas. Trata-se de valores os quais experienciamos nas relações familiares, nas relações de vizinhança, no trabalho, no exercício da cidadania, na prática da arte e da ciência, e que foram ocultados pelo sobrenaturalismo de certas autoridades historicamente constituídas.<sup>364</sup> O religioso é uma qualidade da experiência que pode pertencer às suas diversas formas, como a estética, a científica, a moral ou a política.<sup>365</sup>

A crítica ao sobrenatural da religião carrega igualmente consigo a pragmatização do religioso. Para Dewey o que conta é o que o religioso realiza dentro do contexto e no processo da vida. O religioso realiza um melhor ajustamento à vida, a partir de si mesmo e de suas relações, e não de uma ordem transcendental. A fé religiosa não é a concordância a um *corpus* de proposições que se admitem como verdadeiras por causa do crédito que concedemos ao seu autor sobrenatural, e sim a adoção de um novo modo de vida. A qualidade religiosa da experiência é o efeito produzido e o melhor ajustamento na vida. A maneira pela qual a experiência opera, suas funções, determina seu valor religioso. Isso ocorre em vários lugares, em diferentes pessoas, crentes e não crentes, de formas variadas. Às vezes é provocado na devoção de uma causa, ou na passagem de uma poesia, às vezes em uma reflexão filosófica, que abre outra perspectiva.<sup>366</sup> Diz ainda Dewey:

---

<sup>362</sup> Cf. DEWEY, 2013, p. 8.

<sup>363</sup> Cf. DEWEY, 2013, p. 10.

<sup>364</sup> Cf. QUÉRÉ, 2015, p. 120.

<sup>365</sup> Cf. DEWEY, 2013, p. 10.

<sup>366</sup> Cf. DEWEY, 2013, p. 13.

O adjetivo “religioso” não denota nada na forma de uma entidade específica, seja institucional ou um sistema de crenças. Ele não denota qualquer coisa que se possa apontar especificadamente como uma religião histórica ou igreja existente. Não denota qualquer coisa que pode existir por si mesmo ou que pode ser organizado em uma forma particular e distinta da existência. Antes, denota atitudes que podem ser tomadas para cada objeto e cada fim proposto ou ideal.<sup>367</sup>

## 6.2.2 O abandono da religião

Dewey não precisa apelar para as tradições religiosas para combater o individualismo e chamar os indivíduos para o interesse pela solidariedade social, como havia deixado entender Habermas. O liberalismo radical de Dewey não é fundamentado sobre o primado do indivíduo, tampouco sobre a ficção do contrato social.<sup>368</sup> O exercício da liberdade individual e a realização das capacidades individuais somente são possíveis na vida em associação, na vida socialmente organizada com os outros. O desenvolvimento da individualidade requer uma organização social que criará para cada indivíduo a possibilidade de uma liberdade efetiva e de um crescimento pessoal do espírito e da alma.<sup>369</sup> É a interdependência entre os indivíduos no contexto da organização social e das associações humanas que retirará o indivíduo da apatia do individualismo. Nesse sentido, Dewey não nega suas origens hegelianas.

Seu método, seguindo as bases de uma teoria pragmática, implica consulta, persuasão, negociação, comunicação e inteligência cooperativa, especialmente na resolução dos conflitos. Tal método é incompatível com aquele das instituições estabelecidas, como as igrejas, por exemplo, visto que elas privilegiam o método da autoridade.<sup>370</sup> E é ainda menos compatível com as instituições religiosas fundamentalistas, porquanto nelas não há nenhum tipo de negociação e comunicação com aqueles que divergem de suas pretensas verdades. Para Dewey, a transformação das atitudes e disposições dos indivíduos se dá por meio

---

<sup>367</sup> DEWEY, 2013, p. 9.

<sup>368</sup> Cf. QUÉRÉ, 2015, p. 133.

<sup>369</sup> Cf. DEWEY, 2014, p. 130.

<sup>370</sup> DEWEY *apud* QUÉRÉ, 2015, p. 134.

da própria transformação do ambiente no qual eles estão inseridos, uma vez que os indivíduos pensam, desejam e agem dentro de um espaço cultural e institucional. Por isso o que é importante é a transformação destes espaços por meio da educação. O horizonte de tais mudanças institucionais é a realização de uma comunidade que se fundamenta não sobre as tradições, a moral ou a religião, mas sobre o compartilhamento e a participação.<sup>371</sup> Há uma exigência da participação de todos na escolha dos valores e dos fins. O conteúdo desse compartilhamento e dessa participação muda de acordo com as situações a serem tratadas, pois é preciso se engajar neste procedimento dito “investigação” para determinar o que possui valor e o que é digno de estima. Dewey rejeita desta forma qualquer procedimento absolutista e aquelas que tratam as situações problemáticas de uma maneira generalizada, principalmente aquelas que apelam para doutrinas, para teorias gerais ou para dogmas.

Assim, é possível afirmar que Dewey estaria engajado na crítica, por exemplo, de uma aplicação laicista dos princípios laicos republicanos para o enfrentamento dos problemas de conotação religiosa na França, tendo em vista que para o filósofo americano o Estado francês apela aos princípios gerais consagrados na experiência e condição do passado sem levar em conta uma nova sociedade, e o que é ainda mais grave, sem abrir o espaço para a consulta, persuasão, negociação, comunicação e a participação de todos os indivíduos. Por conseguinte, a condição de existência de uma comunidade, enquanto conjunto de vários indivíduos que vivem juntos, é completamente abandonada pelo procedimento absolutista do Estado. Sobre esta perspectiva, Dewey diria, ao contrário de Habermas, que a religião, enquanto instituição, não possui nenhum papel na gestão dos negócios públicos, mas o religioso, enquanto qualidade do indivíduo, possui amplo espaço.

### 6.2.3 Uma palavra sobre o método

Em que consiste o método de Dewey que é tão diferente de uma teoria normativa tal como a de Habermas, por exemplo? O ponto principal que distingue Dewey de Habermas, mas também de Rawls, é que ele não está preocupado em encontrar um método que possibilite fixar normas e leis válidas para todos e que, por conseguinte, sejam capazes de legitimar uma democracia. O seu método baseado na

---

<sup>371</sup> DEWEY, *Freedom and culture*, apud QUÉRÉ, 2015, p. 134.

investigação é um processo espaço-temporal expandido, mas não é a aplicação de um procedimento formal da razão. A investigação começa lá onde existe o problema e termina quando a dúvida é solucionada e a ação retoma seu caminho.

O método da ação inteligente insiste sobre a análise que tem que ser feita a cada etapa da situação concreta existente aqui e agora; ele fundamenta sua hipótese naquilo que convém fazer sobre os resultados dessa análise, e ele testa a adequação da hipótese a cada etapa pelas consequências que se produzem quando tomamos como base a ação. É uma escolha a fazer entre um procedimento rígido, que é fundado sobre os dogmas fixos, e um procedimento flexível, que é fundado sobre o exame de problemas onde se faz a experiência real, e porque ele (o método) propõe as recomendações como hipóteses a serem testadas e a modificar experimentalmente.<sup>372</sup>

Parece, no entanto, ser possível afirmar que o que Dewey quer não é a mesma coisa que Habermas, no que diz respeito à imprescindibilidade da discussão argumentativa. A discussão argumentativa para Dewey é importante, mas não é suficiente.<sup>373</sup> O que importa para ele é que o próprio Estado possa ter dispositivos institucionais que coloquem em prática o processo de investigação cada vez que o resultado das discussões mostrar um conflito que rompeu com a estabilidade da sociedade. Parece, a meu ver, que Dewey pensa em um procedimento científico que está atento às modificações e exigências da sociedade. Se um problema surge, o Estado democrático terá que ser capaz de enxergar este problema e colocar dispositivos necessários para dar conta dele. Para enxergar o problema, ele deve estar atento aos conflitos, exigências e questionamentos feitos todo o tempo pela sociedade. Não se trata apenas de aplicar as leis já existentes e os princípios já inscritos no seu pergaminho legal, mas justamente lançar mão do procedimento da investigação. Para Dewey, o conflito é irremediável e a discussão insuficiente. A eliminação do conflito é um

---

<sup>372</sup> DEWEY apud QUÉRÉ, 2015, p. 138

<sup>373</sup> Segundo Honneth, “Dewey, em contraste ao republicanismo e procedimentalismo democrático, não é orientado pelo modelo de consulta comunicativa, mas pelo de cooperação social” (HONN TH, 200 , p 67)

“ideal sem esperança e contraditória”, pois sempre existirão interesses divergentes sem os quais, aliás, não haveria problemas sociais.<sup>374</sup> Por isso Dewey acredita que a solução possível para resolver os problemas é expor os conflitos e elevar os interesses mais amplos acima dos interesses privados das partes concernidas. Ele diz:

O problema que se coloca é precisamente aquele de saber como reconciliar as reivindicações opostas, de maneira à satisfação do máximo possível dos interesses de todos, ou ao menos da maioria. Na medida em que ela é o método da inteligência organizado, o método democrático consiste em expor esses conflitos abertamente a fim de que as diversas reivindicações possam ser ouvidas e avaliadas, discutidas e julgadas à luz dos interesses mais amplos do que aqueles das diferentes partes.<sup>375</sup>

Dizer, no entanto, que a discussão argumentativa não é suficiente não quer dizer que ela não seja importante. É ela que vai permitir a propagação das ideias, e também colocar na ordem do dia os assuntos mais delicados, que sem ela permaneceriam escondidos. É na discussão que as ideias novas podem ganhar espaço, e os cidadãos são solicitados a se interessarem pelos assuntos públicos. Todavia, a discussão argumentativa não é suficiente porque ela oferece pouca ajuda quando se trata de produzir de maneira sistemática os vastos programas necessários à resolução do problema da organização social. Por isso Dewey fala da substituição da discussão argumentativa por um tipo de inteligência organizada colocada em prática pela investigação controlada, especialmente pelas ciências sociais. Ele diz:

É preciso absolutamente que nos aproximemos do método da investigação científica e do espírito de invenção para imaginar e conceber os projetos de grande envergadura para a sociedade. O hábito de considerar as realidades sociais em termos de causa e efeito e as políticas sociais em termos de

---

<sup>374</sup> DEWEY, 2014, p. 157.

<sup>375</sup> DEWEY *apud* QUÉRÉ, 2015, p. 139

meios e consequências ainda não está bem enraizado.<sup>376</sup>

A teoria da investigação de Dewey tampouco prevê a autodeterminação de uma comunidade de cidadãos em termos de autorreflexão ou de autolegislação. Ainda que a revisão das leis, dos costumes e das instituições, assim como a reflexão comum sobre o ambiente social e cultural que deve ser instaurado, sejam coisas importantes, elas não requerem um procedimento específico. Isto é, o exame das leis se faz dentro do contexto de situações problemáticas reais a serem resolvidas à luz das circunstâncias, e leva em consideração as consequências prováveis da modificação da lei, ou de sua permanência. Portanto, o exame das leis não é o centro de gravidade do exercício da soberania democrática, e sim o tratamento inteligente pela investigação pública das situações problemáticas, ou dos problemas sociais, e, portanto, a formação de julgamentos práticos a tal assunto. A investigação pública tem como objetivo a transformação de uma situação problemática. Isso seria o núcleo da ética e da política de Dewey.<sup>377</sup>

Podemos pensar, por exemplo, sobre a questão da proibição do uso do véu na França em 2004. O Estado francês, diante de uma situação problemática constatada em uma escola pública francesa, a qual se propagou como um problema nacional, tomou a iniciativa de discutir o problema em termos de mudança de suas leis ou da realização de uma que pudesse resolver o problema. Se, em lugar da criação de uma lei, o governo francês tivesse lançado mão da investigação pública, provavelmente a resolução do problema não se daria pela via da proibição. Da mesma maneira, atualmente a França vem se posicionando e discutindo a respeito da proibição do uso do véu igualmente nas universidades. Uma recente pesquisa aponta que 70% dos franceses são a favor da proibição. O que uma investigação pública faria é bem diferente do que a promulgação de uma lei que possa vir a proibir o uso do véu. A investigação teria como objetivo analisar quais seriam as consequências advindas de tal proibição. Uma investigação séria poderia mostrar que a proibição do véu nas escolas teria uma grande chance de trazer um problema para o país, como, por exemplo, a exacerbação da discriminação contra as muçulmanas, o confinamento

---

<sup>376</sup> DEWEY *apud* QUÉRÉ, 2015, p. 140.

<sup>377</sup> Cf. QUÉRÉ, 2015, p. 140.

destas no âmbito familiar, o ódio ainda maior por parte dos muçulmanos em relação aos seus concidadãos de origem judaico-cristã. Algo semelhante ocorreu na proibição do uso da burca e do nicabe. Após a promulgação da lei e a sua aplicação – através de diversos fatos ocorridos no dia-a-dia, como aplicação de multas, descontentamento pelas muçulmanas, e ainda a constatação de um número muito pequeno de mulheres que usavam tal vestimenta –, o governo francês se deu conta de que a lei apenas serviu para criar mais problemas do que para resolver um que nem sequer existia. A falta, portanto, deste procedimento de investigação e sua substituição pela criação de uma lei proibitiva privou o governo francês da resolução de um problema de tal maneira mais efetiva e menos coercitiva.

A investigação abre espaço a todos os cidadãos para a reflexão sobre o problema e suas consequências. Que tipo de sociedade nós queremos, ou que tipo de sociedade é a melhor no atual contexto em que vivemos? Por exemplo, questões do tipo: a proibição do uso do véu não discrimina os muçulmanos, se levarmos em consideração que os católicos ainda podem utilizar as suas discretas cruces por debaixo de suas vestimentas? Proibir o uso de um símbolo significativo para os muçulmanos não aumentaria ainda mais a cisão entre os muçulmanos e o restante da sociedade? E não seria usado como uma desculpa por aqueles cujo interesse é apenas semear o ódio e cindir ainda mais a sociedade, como, por exemplo, pode ser constatado pelos fundamentalistas?

Faz parte da investigação pública a ideia de uma igual participação de todos na formação dos valores que regulam o viver juntos. As leis e os princípios republicanos de laicidade podem ser a base para a resolução do problema, mas eles não são suficientes. É preciso uma investigação pública que apresente as reais consequências das decisões a serem tomadas. Uma política laicista tal como vem sendo promovida em alguns países europeus, sobretudo na França, não está preocupada com uma investigação séria sobre as consequências de suas decisões. Ainda que as opiniões da maioria sejam levadas em consideração, a introdução de uma investigação controlada é capaz de influenciar ou de determinar a melhor maneira do viver juntos e incluir uma minoria discriminada. Para Dewey é preciso que se desenvolva uma cultura que incorpore uma atitude científica, atitude esta na qual é possível uma integridade intelectual, um abandono provisório das crenças particulares, uma capacidade de duvidar até a obtenção de provas, uma capacidade de tratar os fatos como indicações das coisas a

serem feitas e de utilizar as ideias como hipóteses a serem testadas, e não como dogmas a serem confirmados. Todas estas características do rigor e do espírito científico, quando aplicadas à investigação pública, tratarão as situações problemáticas cotidianamente, sem que uma lei engesse os problemas e os desconecte da realidade vivida.

A investigação tem o poder de contribuir para a formação dos valores, desde que ela leve às avaliações dos fenômenos sociais estudados, pois estes somente podem ser compreendidos em função dos fins os quais eles são suscetíveis de atingir.<sup>378</sup> O julgamento de valores faz parte da investigação social, e tem como objetivo julgar certas consequências objetivas como sendo o fim que vale a pena ser atingido nas condições dadas. Para Dewey a investigação participa da formação de valores de maneira diversa. Uma parte das tarefas da investigação consiste em elucidar as condições sociais, que em um dado momento determinam as avaliações que são feitas. A tarefa é também de apreender as consequências resultantes de sua determinação por estes tipos de condições, ou seja, por costumes não criticados, os preconceitos, os interesses de classes e o exercício do poder.<sup>379</sup> É nesse sentido que um método pragmático deixa aberto às avaliações constantes sobre as condições sociais. Com o modelo da investigação, preconceitos que estavam impregnados na sociedade podem ser percebidos como algo negativo, devendo ser combatido. A prática da investigação é algo dinâmico e constante, e tem como objetivo a revisão constante da sociedade mediante a apresentação de seus problemas e conflitos.

Esta é a razão pela qual, do ponto de vista pragmático, a religião não possui lugar na gestão dos negócios públicos, haja vista que o seu método de fixação de crenças e de formação de valores é exatamente oposto à investigação aberta e pública. Para Dewey, a religião não possui igualmente nenhum lugar na gestão dos negócios públicos porque sua linguagem só se aplica às formas de vida animadas pela fê religiosa. Isto não impede que os crentes possam apelar publicamente para os seus comprometimentos e expressar suas convicções, que serão discutíveis como qualquer outra condição, sobre as questões sociais e políticas. O que eles não podem é pretender impor suas crenças, suas normas e seus valores à comunidade dos cidadãos sob o pretexto de que elas são ditadas e garantidas por uma autoridade sagrada ou um ser transcendente. Para participar da formação de fins e valores no

---

<sup>378</sup> Cf. DEWEY *apud* QUÉRÉ, 2015, p. 142.

<sup>379</sup> Cf. DEWEY *apud* QUÉRÉ, 2015, p. 142.

tratamento dos problemas públicos, os crentes devem adotar atitudes constitutivas da ética da investigação. Essa é a mesma exigência feita igualmente aos não crentes.<sup>380</sup>

Nesse sentido, Dewey, além de combater o sobrenatural da religião e os seus dogmas, postula uma atitude totalmente secular na enquete pública. No entanto, ele não se mostra hostil ao religioso, o qual ele tenta preservar na sua dimensão constitutiva da experiência humana.

### ***6.4 Por que o pragmatismo lida melhor com o fenômeno da religião***

Dewey não deixa espaço para qualquer entrada da religião no espaço político, local ao qual apenas os saberes seculares e científicos devem ter acesso. No entanto, isso não significa que os problemas ligados à religião devam ser afastados do debate público. Pelo contrário, uma vez que há conflitos e problemas na sociedade, e ocorre certa ruptura entre cidadãos por causa de questões ligadas à religião, ou que a religião é um fator de desagregação social, então esses problemas devem ser discutidos no âmbito político. A maneira pela qual o processo de resolução do problema ocorre parece, no entanto, diferente de todas as outras propostas teóricas que analisamos. O que está em jogo para a fase da resolução do problema não é a tradução dos argumentos religiosos em conteúdos seculares.

Como aponta Honneth:

A esfera política de Dewey não é o lugar de exercício comunicativo da liberdade, mas o meio cognitivo que ajuda a sociedade a tentar, experimentalmente, explorar, processar e resolver seus problemas de coordenação da ação social. Porque a racionalidade das soluções aumenta com o grau de inclusão de todos os igualmente afetados no processo de pesquisa, fica evidente para Dewey que o autodirecionamento político da sociedade tem de ser democraticamente organizado. Quanto mais ativamente, mais sensivelmente, os públicos reagem aos problemas sociais, mais racional o processo experimental por

---

<sup>380</sup> Cf. QUÉRÉ, 2015, p. 143

meio do qual o Estado pode alcançar soluções de problemas universalmente aceitos.<sup>381</sup>

Na fase da investigação, todas as formas de informações e conteúdos são aceitas, uma vez que o que se torna importante são as análises desses conteúdos. Somente se pode entrar a fundo no problema se houver um livre acesso das doutrinas compreensivas. Contudo, passado esta primeira fase da investigação, ocorre uma segunda fase em que podemos identificar a presença da razão pública. O que a razão pública exige nesta fase é uma forma de determinar as consequências que serão produzidas a partir das decisões tomadas. Os seculares e religiosos serão convidados a adotar um ponto de vista público, na medida em que o que está em jogo não é a verdade das convicções de cada um ou a razoabilidade do argumento, mas as consequências sociais que serão produzidas. Focando-se nas consequências das decisões tomadas, tanto os cidadãos seculares quanto os religiosos poderão perceber as vantagens ou os prejuízos que a insistência de certos comportamentos ou ações individuais ou de grupos podem acarretar para toda a sociedade, e sentirão a necessidade de controlar suas ações.<sup>382</sup> Não se trata aqui do consenso sobreposto do liberalismo político, porque o que está em jogo não é entrever na razão pública seus valores éticos, mas ser capaz de medir as consequências das decisões para a sociedade como um todo. Ademais, não se busca a razoabilidade do consenso, mas o aumento da racionalidade das soluções dos problemas sociais através de “procedimentos democráticos que garantam a todos os integrantes da sociedade algo como a comunicação livre de dominação”<sup>383</sup> Segundo Honneth, Dewey ao “entender a democracia como uma forma reflexiva de cooperação comunitária (...) é capaz de combinar deliberação racional e comunidade democrática”<sup>384</sup>

---

<sup>381</sup> HONNETH, 2001, p. 83.

<sup>382</sup> “ação social desdobra-se em formas de interação cujas consequências, de forma simples, afetam apenas os imediatamente envolvidos, mas assim que os não-envolvidos se veem afetados pelas consequências de tal interação, emerge de suas perspectivas a necessidade de controle das ações correspondentes no sentido de sua cessação ou promoção” (HONNETH, 2001, p. 8)

<sup>383</sup> HONNETH, 2001, p. 79.

<sup>384</sup> HONNETH, 2001, p. 67. Segundo Honneth, a cooperação social de Dewey é pautada na ideia de organização da divisão do trabalho. (Cf. Honneth, 2001, p. 87).

É nesse sentido que a resposta à questão relativa à compatibilidade dos direitos religiosos com o pluralismo democrático pode ser apreendida nos termos de uma teoria da razão pública pragmática. Segundo a concepção pragmática da razão pública, as decisões democráticas devem ser o resultado do processo colaborativo de investigação que permite avaliar e comparar as consequências sociais das opções em conflito. Apesar de a teoria de Dewey se aproximar das de Rawls e Habermas no que diz respeito à legitimação política, a primeira tem uma grande vantagem que está na aposta dos conflitos. O pragmatismo leva essencialmente em consideração a dimensão do problema tal como ele se apresenta, e não emprega nenhuma exigência de purificação da linguagem ou razoabilidade do argumento, porque o que está em jogo não é fazer com que os cidadãos se compreendam mutuamente através de um ponto comum, mas saber quais são as suas exigências e as consequências delas para a comunidade como um todo. “ a esfera pública democrática para Dewey é um meio pelo qual a sociedade tenta processar e resolver seus problemas, seu estabelecimento e composição depende inteiramente de critérios racionais de resolução de problemas”<sup>385</sup> Por isso ele pensa o processo democrático em termos de aprendizagem social, em que os cidadãos discutem seus problemas e vão se acordando ou não no contexto dos próprios conflitos sociais.

#### 6.4.1 – A crítica direta à religião

O projeto de Dewey visa a humanização do religioso e o afastamento da instituição religiosa enquanto forma de poder sobre o indivíduo. A distinção entre a religião enquanto instituição e enquanto forma de vida espiritualizada, permite à Dewey criticar a primeira e salvaguardar a segunda. De fato, a sua crítica à religião institucionalizada é fulminante. Dewey não se contenta em oferecer passivamente um diagnóstico das situações que ele percebe e analisa, mas ele demonstra sua ironia e irritação não somente contra os zeladores do “sobrenatural”: os fundamentalistas, mas igualmente contra aqueles que poderiam ser considerados seus aliados políticos<sup>386</sup>. Dewey critica

---

<sup>385</sup> HONNETH, 2001, P. 88. A esfera pública de Dewey não é política, mas pré-política, como sugere Honeth.

<sup>386</sup> Os primeiros textos de Dewey analisam o movimento fundamentalista protestante e sua cruzada antievolucionista, a qual tem como consequência uma

sem reservas os movimentos protestantes considerados como reformistas e que se identificam como modernistas (protestantes progressistas, *Social Gospel*, liberais teológicos).<sup>387</sup> Para Dewey o cristianismo evangélico é um obstáculo ao desenvolvimento do liberalismo radical<sup>388</sup>, e lamenta que as consequências sociais e políticas causadas por este não tenham recebido a atenção que era necessária para cortar os seus males pela raiz.<sup>389</sup> Por isso, ele indigna-se com a incapacidade do campo liberal em fornecer uma crítica séria quanto ao método ou aos critérios nos quais os fundamentalistas se pautam.<sup>390</sup>

Dewey critica igualmente a classe média cristã:

As classes médias são em grande parte as classes que vão à igreja (*church-going classes*), aquelas que estão sob a influência do cristianismo evangélico. Essas pessoas formam a coluna vertebral da filantropia social e da reforma social através da ação política, do pacifismo, da educação popular (...). Estas nunca tiveram interesse nem pelas ideias como tais (*ideas as ideas*), nem por aquilo que a ciência e as artes poderiam trazer à liberação e à elevação do espírito humano. Essa população diz sim às

---

série de leis destinadas a banir a teoria da evolução no ensino público secundário m “The merican intellectual frontier” ( 922), Dewey se dedica a um dos autores mais importantes desta campanha: William Jennings Bryan, figura importante da esquerda populista americana. (Cf. STAVO-DEBAUGE, 2015, p. 32)

<sup>387</sup> Cf. STAVO-DEBAUGE, 2015, p. 31.

<sup>388</sup> “O liberalismo radical é o nome que Dewey dá a este regime político que organiza institucionalmente o meio das interações humanas a fim que a individualidade de cada um possa se desenvolver: “quando o eu é percebido como um processo ativo podemos ver também que as modificações sociais são o único meio para criar as personalidades diferentes. As instituições são consideradas em função de seu efeito educativo – em referência aos tipos individuais que elas criam. O interesse pelo aperfeiçoamento moral do indivíduo e o interesse social por uma reforma objetiva das condições políticas e econômicas se tornam idênticas. E a enquete sobre a significação das disposições sociais adquire uma direção e um objetivo preciso. (...) A velha separação entre a política e a ética é cortada pela raiz” (Z SK, 2005, pp 52-53).

<sup>389</sup> Cf. STAVO-DEBAUGE, 2015, p. 33.

<sup>390</sup> Cf. STAVO-DEBAUGE, 2015, p. 35.

ciências e à arte somente na medida em que elas refinam e pulem a vida; permitem a “cultura”, marcando as etapas de uma mobilidade social ascendente; mas elas as rejeitam enquanto fatores de emancipação e guias radicais da vida.<sup>391</sup>

Portanto, para Dewey, a classe média cristã que frequenta a igreja é de alguma forma ela mesma responsável pelo atraso da sociedade. Ela é formatada e manipulada de tal maneira que não possui nenhum interesse verdadeiro pelas ciências e pela arte, senão aquele interesse pela promoção do *status* social. Esses dois âmbitos são considerados pelo filósofo como emancipadores da sociedade, e são relevantes na discussão sobre o pós-secularismo, sobretudo o âmbito das ciências. Para Dewey o pós-secularismo não é somente uma relação entre religião e democracia, mas também entre ciências. E ciências aqui podem ser entendidas como ciências naturais, mas também investigação sociológica. Dewey está preocupado com o discurso pós-secular da filosofia analítica da religião e o retorno do interesse acadêmico pela teologia que são antinaturalistas. Dewey constata que no mesmo momento em que um representante da *church-going*, Andrew Jackson, se tornava presidente dos EUA, a institucionalização de um espaço acadêmico secular e das ciências naturais tornava-se quase que impossível. Havia uma aversão por uma educação superior efetivamente formadora, e por isso ela tornou-se o resultado desta mesma mentalidade presente entre a classe média cristã. A religião que se tornava popular, e o pensamento livre que enfrentava as concepções morais populares, se tornavam impopulares. Quando as universidades do Estado foram fundadas, elas foram alvo de incredibilidade.<sup>392</sup> Portanto, Dewey vê no crescimento do fenômeno religioso a causa principal do freio do desenvolvimento das ciências, do pensamento livre e do pensamento crítico. A religião não possui nenhum interesse no desenvolvimento intelectual genuíno dos indivíduos, e tem por objetivo entravar igualmente os avanços das descobertas científicas, o ensino da biologia, e a investigação social-histórica.<sup>393</sup> Quanto mais se promove a

---

<sup>391</sup> *Apud* DEWEY, 2015, p. 42.

<sup>392</sup> *Apud* DEWEY, 2015, p. 44.

<sup>393</sup> Para Dewey a investigação científica está no coração do seu pragmatismo. Por isso, quando o fundamentalismo tem o interesse de minar este conhecimento, para o filósofo o combate está bem definido. Nas palavras de Honneth, Dewey “possui uma tese pragmatista de que nós temos de utilizar todo

homogeneização das crenças e do pensamento acríptico, mais difícil será para os indivíduos se emanciparem das barreiras da mediocridade intelectual. Por isso o fundamentalismo tem interesse em manter essa homogeneização do pensamento segundo a sua doutrina. Além disso, a homogeneização do pensamento leva os indivíduos à apatia pela descoberta do novo e à intolerância por tudo aquilo que não se conforma aos seus padrões “ nsinaram-nos tanto a respeitar as crenças de nossos vizinhos que poucos entre nós respeitariam as de um vizinho que se distanciasse das formas que são consideradas associadas à aspiração por uma vida comum decente”<sup>394</sup>

Para Dewey é o medo pela descoberta do novo, do incerto, do cambiante que leva o indivíduo a buscar o conforto fornecido pelo fundamentalismo. Há uma retroalimentação das finalidades dos líderes fundamentalistas às dos membros da igreja “Os fundamentalistas respondem à necessidade de segurança do homem, diante da vida que é feita de incertezas, e de um mundo sempre cambiante ”<sup>395</sup> Para Dewey, o fundamentalismo tem esse papel: o de fornecer uma impressão de estabilidade, de segurança e de paz à um número considerável de pessoas, em uma vida de agitações e vicissitudes”<sup>396</sup> Portanto, os objetivos fundamentalistas são irremediavelmente vazios, porquanto a vida tem que ser enfrentada com suas incertezas e tempestades. Além disso, o fundamentalismo não deixa espaço para a investigação sobre quais seriam as verdades e as crenças capazes de fornecer os fundamentos necessários para a autorrealização humana. O que ele faz é supor que apenas as suas verdades e suas crenças são os únicos fundamentos possíveis de serem adotados. Por isso, para Dewey a investigação sobre o papel das crenças religiosas é imprescindível. Não é possível aceitar a religião apenas como uma prática social genuinamente positiva. Uma de suas importantes questões a respeito da religião é a de saber:

Dentro da religião, em particular a cristã, o que devemos aceitar como questões de fatos (*matter fact*)? O que é o simbolismo, e até onde ela pode

---

tipo de prática científica como extensão, metodologicamente organizada, das atividades intelectuais em que nós, em nossa ação cotidiana, tentamos investigar e resolver o problema que causa perturbação” (HONNETH, 2001, p. 79).

<sup>394</sup> *Apud* DEWEY, 2015, p. 46.

<sup>395</sup> *Apud* DEWEY, 2015, p. 47.

<sup>396</sup> *Apud* DEWEY, 2015, p. 47.

cumprir uma função de transmissão de verdades morais e uma fonte de inspiração para a observação humana da vida?<sup>397</sup>

E interessante Dewey acrescenta: se as controvérsias que se apresentam entre grupos diferentes, por um lado os fundamentalistas e por outro lado os “modernistas”, permitem esclarecer essas questões, então existe um sentido nesta discussão; no entanto, se aqueles que seguem a discussão não enfrentam essas questões, então tal discussão entre modernista e fundamentalista é sem sentido e não produzirá nenhum avanço e nenhum esclarecimento aos indivíduos, membros ou não das religiões.<sup>398</sup> O que pretende Dewey é dar um passo além, e empreender a crítica que os liberais deveriam ter feito, e que dizem fazer.

A questão acima é absolutamente atual e crucial para a crítica filosófica que deve ser empreendida hoje diante do fenômeno pós-secularista. Dewey estava preocupado em investigar em que sentido é possível afirmar que a instituição da religião é uma instituição social-moral. Para ele, o que parecia evidente é que o campo dos liberais partia do princípio de que a questão era irrelevante.<sup>399</sup> No atual contexto, poderíamos substituir a figura dos modernistas pelo discurso liberal contemporâneo. Apesar do grande esforço por parte dos liberais para resolver a questão do lugar do discurso religioso na razão pública, teorias como a de Rawls e a de Habermas seriam convenientes para lidar com o problema do fundamentalismo, mas também com a questão importante para Dewey, a de saber se precisamos da religião (como instituição) para a transmissão de verdades morais ou como fonte de inspiração para a observação do humano da vida? Novamente, a concepção restrita de razão pública de Rawls não é limitada demais para combater o fundamentalismo, e nesse sentido ele se encaixaria (anacronicamente) no rol dos liberalistas que Dewey estava combatendo? E Habermas, com a sua abertura aos valores semânticos da religião e os seus ganhos epistêmicos, está apto a combater o fundamentalismo e é capaz de nos dar uma resposta sobre que tipos de ganhos epistêmicos são esses dos quais ele fala?

---

<sup>397</sup> *Apud* DEWEY, 2015, p. 48.

<sup>398</sup> *Apud* DEWEY, 2015, p. 49.

<sup>399</sup> Os termos utilizados por Dewey, “liberais” e “modernistas”, são equivalentes.

Por fim, é oportuno responder a pergunta: Quais são os fundamentos que nos levam a conceber o pragmatismo como uma teoria capaz de realizar uma crítica válida à religião? O pragmatismo não está interessado no teor de verdades metafísicas da religião, mas investiga a questão mais importante para a sociedade, a de saber se ela contribui para a integração social, o avanço do conhecimento e a autorrealização dos indivíduos através de bens e valores experienciados nas associações humanas naturais. A intuição de Dewey é que a religião enquanto instituição não contribui para nenhuma dessas três coisas. Primeiramente, porque a integração social para Dewey depende inteiramente dos processos de aprendizagem que ocorrem na cooperação social, que diz respeito a uma justa organização da divisão do trabalho, e não nas associações religiosas. Em segundo lugar, para Dewey a instituição religiosa, tal como ele observa na sociedade estadunidense de sua época, cria barreiras consideráveis para o aumento de conhecimento tanto científico quanto cultural aos membros da sociedade em geral. E em terceiro lugar, Dewey está convencido de que a melhor maneira de assegurar e promover os bens e os valores dos indivíduos é considerá-los sob uma ótica terrena e confiá-los inteiramente à prática humana, como às ciências e à arte, com o objetivo de humanizar o mais possível as associações e as interdependências naturais, através de um trabalho refletido de organização visando a permitir o desenvolvimento da individualidade e a transformar a sociedade em comunidade. Desse ponto de vista os métodos de fixação de crenças e de valores praticados pelas religiões institucionais permanecem obstáculos a tal humanização.<sup>400</sup>

---

<sup>400</sup> QUÉRÉ, 144.

## 7. CONCLUSÃO

Como conclusão eu gostaria de fazer uma retrospectiva sobre a questão que me parece central para esta tese, que é a de investigar quais são os elementos conceituais disponíveis na filosofia política que nos permitem apontar os limites da religião na política. Lembrando que esta tese não teve a finalidade de investigar quais são os limites do tolerável dos atos e argumentos religiosos nas dimensões da esfera intersubjetiva, e tampouco fazer uma crítica da crença religiosa ou da fé. O objetivo foi, como sugere o próprio título, por um lado, apresentar as evidências que pairam em nossas sociedades liberais democráticas, de uma tensão entre as exigências religiosas com os direitos e princípios fundamentais embasados em premissas seculares, e, por outro lado, mostrar de que maneira as teorias filosóficas políticas conseguem entrever um limite ao discurso religioso quando este possui pretensões políticas. O tom da tese é eminentemente político.

Os primeiros dois capítulos, e o capítulo quinto, tiveram como objetivo apresentar as questões de fato, isto é, as querelas em torno da religião presentes nas sociedades, principalmente francesa, inglesa e americana. A intenção dessa abordagem pragmática foi mostrar que o tratamento de questões em torno da religião, na sociedade e na política, pela filosofia política, não deve estar desconectado da realidade presente. E a realidade nos mostra um retorno do religioso com os seus próprios perigos. A questão que eu coloco é a de saber o que torna o retorno do religioso, nas sociedades contemporâneas ocidentais, tão preocupante do ponto de vista da filosofia política. A minha hipótese principal é a de que este retorno causa dois males à sociedade que devem ser objeto de investigação pela filosofia política: um deles é a desagregação social e o outro é a pretensão de investidura da religião no poder político. O que segue é, portanto, uma conclusão a esta hipótese.

## I

Com relação às questões relacionadas à presença do Islã na arena europeia, uma das discussões mais relevantes que trouxe à tona as controvérsias entre secularismo e religião na Europa foi sem dúvida aquela acerca do véu islâmico. A controvérsia sobre o uso do véu islâmico pelas meninas muçulmanas nas escolas francesas e pelas professoras nas escolas inglesas é o sinal de que o Islã deixa de ser uma questão apenas para os muçulmanos e se torna um problema geral para os europeus. Interessantemente o debate em torno da proibição do véu na sua fase embrionária repetia insistentemente que “o secularismo não poderia ser reduzido a uma peça de roupa”<sup>401</sup> Mas, na medida em que o debate avançava e o confronto também, a maneira como o Islã era visto na escola pública transformava-se completamente. A diferença ético-religiosa anteriormente despercebida passa a ser vista como algo que rompe o quadro republicano da França secularizada. A frase inicial, incessantemente repetida, converte-se na determinação de não abandonar o secularismo em prol das exigências religiosas, mesmo que estas digam respeito apenas a uma peça de roupa. Sobretudo em se tratando de meninas, que, adotando o véu, contestavam não somente a neutralidade do Estado na escola pública, mas também a noção de igualdade de gênero.<sup>402</sup>

Daí em diante o mal-estar que provoca e mobiliza as paixões coletivas é externado sem nenhum pudor. O receio e a vergonha de se admitir anti-islã são substituídos pelo orgulho republicano. Talvez esta tenha sido a consequência mais grave da problemática em torno do uso do véu: uma ansiedade coletiva pela afirmação de valores republicanos e uma desconfiança desmedida do outro. A presença pública do Islã e a sua encenação através de suas exigências e ostentações simbólicas desencadeou um debate sobre a presença do muçulmano na Europa, e sobre os próprios valores culturais europeus. O muçulmano não é visto como o francês-católico ou como o alemão-protestante, mas sim como o estrangeiro, apesar da maioria das vezes estar em seu próprio país<sup>403</sup>. A

---

<sup>401</sup> GÖLE, 2015, p. 81.

<sup>402</sup> Cf. GÖLE, 2015, p. 81.

<sup>403</sup> Pelo menos é o que acontece na França. Já na Alemanha, não se pode afirmar a mesma coisa, diante de um quadro em que os cidadãos alemães turcos se

visibilidade através da discussão em torno do véu e de outros símbolos recategorizaram toda uma população de trabalhadores, de estudantes ou de imigrantes que se tornaram simplesmente “muçulmanos” o maior problema é que esta nova categorização se tornou aos poucos estigmatizante em função das atividades moralmente desaprovadas e perigosas por parte dos fanáticos e terroristas.

A insistência no uso do véu pelas meninas e pelas mulheres muçulmanas revelou o imaginário religioso e cultural islâmico que deslocou e desafiou o imaginário secular europeu. O imaginário religioso, sobretudo o representado pelo véu islâmico, significa a modéstia e a segregação do gênero na sociedade, em oposição ao seu imaginário secular: emancipação das mulheres e livre exposição do desejo e do corpo no espaço público. Mas, além disso, a presença do véu no espaço público significativo, como as escolas públicas, deixa de ser percebida apenas como um símbolo de uma fé autêntica e se torna um símbolo político. Esta cisão que ocorre entre um passado, em que as mulheres muçulmanas usavam seus véus no âmbito privado e na mesquita, e um presente em que as mulheres e meninas os utilizam nas universidades e nas escolas representa uma mudança que desestabiliza a divisão secular entre os pares religioso-tradicional e público-moderno, e causa angústia e aversão. Assim, o uso do véu não possui apenas uma conotação religiosa ou cultural, mas, sobretudo o que lhe torna mais problemático é o seu desafio às narrativas seculares da modernidade bem enraizadas na Europa. Portanto, a meu ver o que causa mais desconforto neste símbolo religioso é o seu apelo de cunho político. Intencionalmente ou não, a comunidade muçulmana, através da discussão em torno do véu trouxe à tona a questão da presença dos muçulmanos como cidadãos no solo europeu. Eles se tornam sujeitos reivindicantes que a Europa, quer queira ou não, terá que ouvir. A emergência do Islã no período após 1980 é confirmada com a questão dos seus símbolos que desafiam o controle hegemônico do Estado secular sobre os espaços públicos e hábitos pessoais.

A utilização de símbolos religiosos, tal como o véu muçulmano, pode ser assim interpretada de duas maneiras: A primeira forma diz respeito à devoção e à submissão; e a segunda forma como um gesto político de liberação. No primeiro caso, a mulher muçulmana que utiliza o véu é submissa aos poderes patriarcais, comunitários e transcendentais (a submissão a Alá); e no segundo caso ela está liberta das

---

preocupam mais com a vida política da Turquia, apoiando o presidente Erdogan, do que propriamente com a da Alemanha.

interpretações masculinas dos preceitos islâmicos, mas se diferenciando do modelo secularizado de emancipação feminina. Neste segundo caso, o véu no lugar de ser um sinal de estigma e inferioridade, que deve ser combatido veementemente, se torna um símbolo de empoderamento, distinção e prestígio, que pode sugerir um respeito. As mulheres com seus véus frequentam as universidades, trabalham e adquirem um capital cultural e social que não esteve ao alcance de suas avós. Elas conseguiram combinar a devoção religiosa com a vida pública, a modernidade com o Islã, transformando o significado destes dois pares.

Diante desta constatação bem mais otimista em relação ao uso do véu pela mulher muçulmana, a questão é a de saber se é legítima a bandeira da proibição do véu. Podemos seguir com o argumento laicista republicano, segundo o qual a promoção da autonomia das meninas muçulmanas e da igualdade de gênero é a base para a legitimação da proibição do uso do véu nas escolas e nos locais públicos? Ou com os argumentos dos multiculturalistas, os quais criticam a proibição defendendo o caráter de muçulmano como constituinte da identidade dos indivíduos e como tal merecedor do reconhecimento? Ou não deveríamos antes pensar que a política que impede as jovens muçulmanas de usar o véu nas escolas públicas constitui um tratamento injusto de uma minoridade religiosa, porquanto interfere nas condições de igual acesso à educação? Nesse sentido autorizar o uso do véu na escola pública não poderia efetivamente constituir um passo em direção à igualdade de gêneros e não o contrário, por conseguinte na expectativa de paridade de participação, como bem sublinhou Nancy Fraser?

A minha resposta se colocaria na afirmação da última questão. Por mais que eu me tenha deparado com uma enorme literatura a respeito da submissão da mulher muçulmana à figura patriarcal familiar, quer seja o pai, o marido ou o irmão, com a qual eu concordo plenamente, ainda assim a minha conclusão é que devemos separar duas situações que são bastante diferentes. Uma diz respeito a esta submissão e a outra à inegável conquista da mulher na sua inserção no espaço público. Quando andamos pelas grandes cidades europeias o que vemos são mulheres dinâmicas vestidas com o véu. Parece trivial este exemplo, mas ele diz uma verdade que não se pode negar: o véu não afasta as mulheres do espaço público, ao contrário, ele dá condições para que a mulher muçulmana faça a transição entre a casa e o público, entre a tradição e a modernidade. Negar esta possibilidade às mulheres muçulmanas é demasiadamente injusto por que lhes nega a possibilidade de se tornarem cidadãs modernas, no melhor sentido do termo. Se o Islã

é entendido como uma religião que traz problemas para as democracias liberais ocidentais, talvez se fixar na questão do véu não tenha sido a melhor escolha.

Permitam-me transcrever uma reflexão de Étienne Balibar:

Durante os episódios seguintes à controvérsia relativa à autorização ou interdição do uso do véu pelas estudantes, bem como na nova discussão relativa à autorização ou interdição do uso da burca nos espaços públicos (mesmo que os dados jurídicos, teológicos e sociológicos não sejam os mesmos), os sujeitos-mulheres se encontram presas entre dois conflitos estratégicos de dois grupos diferentes, que podemos considerar um e outro falocráticos (o que não quer dizer que ele seja composto unicamente por homens) e que fazem da disposição do corpo das mulheres o campo de afrontamento e o desafio de suas vontades de poder, ou da defesa de sua hegemonia (mesmo que suas forças sejam desiguais ou não se exerçam no mesmo lugar com os mesmos instrumentos de coerção): um falando a língua da tradição religiosa (de maneira mais ou menos ortodoxa), e o outro falando a língua da educação laica e da emancipação das mulheres (de maneira mais ou menos doutrinal). O que reina de um lado como do outro é o poder, portanto a desigualdade, se não é a coerção. Eventualmente a resistência.

404

Por fim, temos a proibição da burca e do nicabe, por questões de segurança, que quase são unanimidade em toda a Europa<sup>405</sup>. Em termos de visibilidade o símbolo do véu que cobre a cabeça e os ombros é bem menos, ou nada, agressivo, em relação ao véu integral. A burca e o nicabe causam um desconforto para as mulheres ocidentais. É difícil aceitar a ideia que as mulheres muçulmanas fizeram sua escolha em utilizá-lo de consciência plenamente livre. Não há escolhas plenamente livres, porquanto a autonomia é um conceito que admite diferentes graus. Por detrás de uma escolha supostamente livre é possível que o

---

<sup>404</sup> BALIBAR, 2012, p. 36.

<sup>405</sup> Disponível em: [www.letemps.ch/node/1005698/amphtml](http://www.letemps.ch/node/1005698/amphtml). Acesso em: 24 abr. 2017.

medo das consequências ou uma doutrinação familiar e social, por exemplo, tenham guiado a decisão. No entanto, em termos de princípio a sua proibição incorre nos mesmos erros e pode ser vista de forma ainda mais ameaçadora à liberdade do que a própria proibição do véu nas escolas públicas.

Rawls em nota de rodapé<sup>406</sup> traz a questão do aborto para melhor ilustrar a questão do equilíbrio razoável dos valores políticos. Substituindo a questão do aborto pela questão controversa do uso da burca e do nicabe pelas mulheres de confissão muçulmana e tentando usar os mesmos argumentos de Rawls tentarei concluir esta questão mostrando que a proibição do uso da burca e do nicabe na França pode ter sido uma decisão não liberal.

A liberdade ou não de as mulheres muçulmanas utilizarem o véu integral em democracias liberais ocidentais pode ser respondida considerando três importantes valores políticos: 1. A autonomia das mulheres; 2. A liberdade de expressão oral e corporal; 3. O dever do Estado de proteger as mulheres em caso de violência física ou coação moral cometida pelos maridos ou patriarcas.

Acredito que qualquer equilíbrio razoável dos dois primeiros valores dará à mulher muçulmana o direito de decidir pelo uso ou não da burca/nicabe. A razão para decidir pela liberdade de escolha da mulher e não pela proibição do Estado, com base, por exemplo, no argumento da segurança nacional ou no princípio da laicidade, está no valor político da autonomia e liberdade de expressão corporal defendidos pelo liberalismo. Se decidirmos com base nesses valores políticos, não estaremos utilizando nenhuma doutrina abrangente, como o princípio da laicidade, mas estamos apostando que os princípios liberais de direito estão sendo aplicados. Claramente, o sucesso do resultado somente ocorrerá se o Estado for capaz de colocar em prática políticas de proteção à liberdade de escolha das mulheres, isto é, aplicar o terceiro princípio. Os argumentos da razão pública que são para Rawls razoáveis estão acima dos expressos pelas doutrinas abrangentes, e por isso são aptos a justificar a liberdade da mulher muçulmana na escolha pelo uso do véu integral, ainda mais se a imposição do seu uso por terceiros for punida por lei.

Por fim, o argumento usado pelo Estado francês para a proibição do uso da burca e do nicabe gira em torno da questão da segurança nacional, embora se tenha percebido que o que verdadeiramente

---

<sup>406</sup> RAWLS, 2016, p. 288. Nota de rodapé 32.

fundamentou a promulgação da lei foi o argumento da laicidade, sobretudo se constatarmos o ínfimo número de mulheres que utilizam essa vestimenta naquele país. Com base no LP de Rawls, o princípio de laicidade também é considerado uma doutrina abrangente por se tratar de um argumento filosófico/moral. Dessa maneira ele também não pode servir de base para a fundamentação da coerção da lei.

O problema causado pela proibição do véu é um exemplo particular ilustrativo de uma problemática geral e profunda que teorias filosóficas como a de Rawls, Habermas e Dewey trataram a respeito da inserção da religião na esfera político-pública.

## II

O *Liberalismo Político* de John Rawls a meu ver é a teoria política, nestes últimos anos, que mais esteve comprometida em dar uma resposta ao problema da desagregação social e ao mesmo tempo com os limites da religião na política. Rawls coloca os dois problemas nas questões seguintes: “ como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas (...) incompatíveis entre si?” : “ como é possível que doutrinas abrangentes profundamente divergentes, ainda que razoáveis, possam (...) endossar a concepção política de um regime constitucional?”<sup>407</sup>

Rawls, ao mesmo tempo em que coloca os limites das doutrinas abrangentes, está interessado em acomodar as diferentes visões de mundo dentro do processo democrático constitucional. O interesse de Rawls, evidentemente, não é pela discussão sobre os limites da tolerância das crenças religiosas nas dimensões intersubjetivas, mas a respeito dos limites da religião na razão pública, isto é, na política. Por esse motivo Rawls se tornou ao longo desta tese o filósofo mais importante, ainda que ao final o pragmatismo seja visto como a doutrina filosófica que consegue ir além do liberalismo político.

Para Rawls, o entendimento entre sistemas de valores e crenças diferentes parece ser possível porque todos os cidadãos endossam os

---

<sup>407</sup> RAWLS, 2016, p. XIX.

mesmos valores políticos<sup>408</sup>. A sua concepção de consenso sobreposto reduz o conflito entre os valores políticos e os valores éticos das doutrinas abrangentes seguidas pelos cidadãos. É um Rawls obviamente bastante otimista no *Liberalismo Político*, mas ao mesmo tempo é ele que introduz a ideia de que é na política que ainda podemos tentar manter o diálogo e o respeito entre os cidadãos apesar de seus valores, crenças e projetos de vida francamente opostos que mantêm os conflitos sempre presentes.

Um dos maiores esforços de Rawls, no *Liberalismo Político*, foi mostrar a importância do procedimento da justificação pública para uma concepção democrática de justiça. Ligar democracia e justiça significa mostrar que os princípios de justiça não podem ser impostos aos cidadãos democráticos a partir do exterior, negando-lhes autonomia e participação. Rawls, engenhosamente, dá um passo a mais em relação à questão puramente de justiça, preocupando-se com a questão de sua justificação pública. Para tanto ele coloca a deliberação pública no centro do processo democrático. Se, em TJ, a sua concepção de democracia deliberativa esteve limitada às situações ideais, sem ter inserido no processo deliberativo a política ordinária, os debates políticos e as eleições, no *Liberalismo Político*, Rawls faz apelo às situações concretas, sobretudo àquelas criadas pelos conflitos insolúveis entre valores religiosos ou morais, e parece querer indicar os princípios gerais de um recurso à deliberação e à razão pública a fim de resolver as questões constitucionais e a justiça de base.<sup>409</sup>

Nesse sentido, parece-me que todo o esforço de Rawls em seu *Liberalismo Político*, no que diz respeito ao papel da religião na deliberação e na razão pública, consiste, em primeiro lugar, em reconhecer o desafio político das democracias liberais e pluralistas em face das crescentes demandas por participação e reconhecimento da religião na esfera político-pública, e, em segundo lugar, em não negligenciar o papel do cidadão religioso como membro desta sociedade pluralista e como um cidadão autônomo e com uma voz a ser escutada por todos de maneira igual. Assim, a partir do momento em que, para Rawls, a solução a respeito da legitimidade dos princípios democráticos passa pela autonomia e o consentimento de todos os concernidos, a voz do cidadão religioso tem que ser ouvida. Somente o consentimento de

---

<sup>408</sup> Os valores políticos para Rawls são: liberdades fundamentais, igualdade de oportunidades, justiça, tranquilidade interna, defesa comum, bem-estar geral, etc. (Cf. RAWLS, 2016, p. 538).

<sup>409</sup> Cf. AUDARD, 2009, p. 697.

todos fornece o conteúdo normativo para a democracia liberal. A grande questão para Rawls foi de encontrar uma maneira em que todos os cidadãos pudessem adentrar no jogo da participação, e pudessem ser ouvidos e levados a sério em suas demandas e propostas. Ora, em sociedades pluralistas tais como as nossas, em que os cidadãos possuem diferentes formas de vida boa e variadas concepções de mundo, o difícil é encontrar uma base comum de argumento. É justamente com base neste desafio que Rawls lança o conceito de “limites da razão”, no interior do qual a ideia da razão pública, cujo conteúdo são os valores políticos, se torna imprescindível para que os cidadãos possam chegar a um acordo ou se aproximar dele, apesar das suas doutrinas abrangentes, em princípio, irreconciliáveis. Portanto, não se trata de excluir o indivíduo religioso do debate público, mas de considerá-lo *tout simplement* como um cidadão.

Apesar dos inegáveis freios à religião colocados no *Liberalismo Político*, ainda assim ele não consegue fornecer uma solução para os problemas decorrentes da religião quando esta ainda não se impõe abertamente com suas pretensões ao poder político. Dizendo de outro modo, Rawls não possui uma teoria que barre a religião e seus perigos quando ela possui um potencial de desagregação social e representa um perigo à própria política, apesar de se encontrar do lado de fora da porta de entrada dos três poderes. Por este motivo a meu ver o pragmatismo de Dewey consegue ir além da posição de Rawls, por duas razões essenciais: além de Dewey não economizar palavras para combater o fundamentalismo, ele percebe o perigo na religião mesmo quando ela é concebida como uma prática social. Na descrição desta prática, no seio da classe média, a qual Dewey chama de “church going-class” ele quer nos chamar a atenção para a difícil tarefa de entrever uma clara distinção entre o que pode ser considerada uma prática religiosa genuína e uma prática com pretensões fundamentalistas. O condão que separa um ato do outro é muitas vezes muito sutil. Por isso, a nossa intuição é que Rawls, apesar de ter colocado barreiras à religião quando esta se porta como uma doutrina não razoável, não percebe como o faz Dewey, que o que separa o fundamentalismo e as práticas genuínas da religião podem não ser tão visíveis em uma sociedade pós-secular.

No Capítulo IV, eu trouxe Habermas. Habermas para mim é o filósofo que escreve como um membro reflexivo da cultura ocidental, com uma visão particular da razão secular, mas como alguém que procura manter aberta a possibilidade de se envolver, compreender e

aprender com outros pontos de vista, incluindo os das crenças religiosas. Não resta dúvida de que para Habermas os argumentos religiosos devem ser modernizados, no sentido de estarem dispostos a aceitar as descobertas da ciência, a autoridade legítima do Estado constitucional moderno, organizado através do direito positivo, e o igualitarismo universalista da moralidade secular moderna, que exige igual respeito pela autonomia dos indivíduos em adotar seus planos de vida. No entanto, a sua abertura concedida às razões religiosas sob a ótica dos seus valores semânticos e epistêmicos permite não somente divergências razoáveis relativas ao sentido e o valor da vida, mas apostar no potencial das crenças religiosas para compensar o déficit motivacional da moralidade racional, notadamente de barrar os efeitos nefastos do individualismo contemporâneo. A crise do projeto da modernidade justifica, segundo Habermas, admitir um complemento da razão para remediar suas lacunas, e a religião vem, nesse sentido, servir como fonte para a criação de sentidos e de identidade.

Por isso para Habermas não resta dúvida de que a filosofia tem um compromisso com a reavaliação da possível cooriginalidade da razão e da religião, que segundo ele são duas formas complementares do espírito. Nesse sentido parece que o filósofo contemporâneo destoa de toda uma tradição que concebia a filosofia como a esfera do entendimento em que a crítica à religião era um de seus campos legítimos como bem aponta Quiniou, “a crítica das religiões é inseparável da filosofia e de sua história na medida em que esta se funda na razão e que toda religião implica um fundo de crenças que se situam fora da razão”<sup>410</sup> Por fim, para Habermas, as pretensões religiosas são para as questões políticas importantes candidatas com possíveis conteúdos de verdade que podem ser traduzidas do vocabulário de uma comunidade específica em uma linguagem geralmente acessível.

Apesar de esta tese não ter desenvolvido substancialmente a teoria comunicativa de Habermas por ter trabalhado apenas com as obras que trataram diretamente da relação da religião com a esfera pública, os conteúdos aqui tratados já foram suficientes para fundamentar nossa discordância em relação a sua defesa da religião.

Para Habermas o significado político prático da relação entre fé e saber é de cunho dialógico, de tal sorte que os crentes devem acomodar os fatos da modernidade e a pluralidade dos pontos de vista diferentes como inevitáveis, e os seculares devem ir além da estreiteza do primeiro

---

<sup>410</sup> QUINIOU, 2014, p. 42.

iluminismo. Nenhuma parte está autorizada a legislar para a outra ou em condições de prever o curso futuro e eventual do resultado do diálogo. Em vez disso cada parte tem que respeitar a liberdade e igualdade de todos os outros participantes no discurso global da modernidade.

Quando Habermas nos convida a estarmos abertos aos conteúdos de verdade da religião, ele não está se referindo às verdades proposicionais de uma metafísica religiosa, ou às verdades morais de uma ordem moral divina. Como aponta Araújo, embora Habermas lide com os “potenciais de sentido embutidos na linguagem religiosa, não pretende reduzi-los às razões seculares, (...) insiste nas diferenças cruciais entre o discurso filosófico e o discurso teológico”<sup>411</sup> Ou como afirma Pinzani, o que Habermas “gostaria de “salvar” da religião são aqueles conteúdos que podem ser traduzidos em argumentos acessíveis também para pessoas não religiosas, isto é, seu núcleo, moral”<sup>412</sup> Até aqui é possível concordar com a leitura de Habermas a qual é o resultado de sua própria teoria comunicativa. No entanto, o que é difícil aceitar são as suas afirmações que consideram as pretensões religiosas como candidatas importantes para as questões políticas, com seus possíveis conteúdos de verdade. Habermas tem em mente que os valores éticos acomodados nas crenças e práticas religiosas devem ser considerados como potenciais para uma generalização em normas universais. O problema desta abertura de Habermas à significação ética da linguagem religiosa é que ela tem pretensão normativa, e, portanto, tem o objetivo de universalizar certas orientações éticas das religiões em normas válidas para todos. Isso é problemático porque embora para o filósofo esteja bem claro que as pretensões morais normativas da religião, que serão validadas por todos, dizem respeito àquelas que não irão contra os princípios e os “valores liberais”, para a religião isto não é nada claro. Suas pretensões são introduzidas como orientações morais que fornecem modelos de vida que não são negociáveis. Dizendo de outra maneira, se para o filósofo está claro que a aceitação das pretensas verdades religiosas passa pelo crivo da discussão democrática, para a religião, quando ela lança suas pretensões, a discussão não é obrigatória, e na maioria dos casos, nem desejável porque seus argumentos são considerados incondicionalmente verdadeiros. Consideremos o caso do reconhecimento jurídico dos casais homossexuais, como descreveu Pinzani. A igreja argumenta que os casais gays não deveriam receber tal reconhecimento porque suas vidas possui um estilo desregrado. O

---

<sup>411</sup> ARAUJO, 2009, p. 232.

<sup>412</sup> PINZANI, 2009, p. 214.

significado deste desregramento está ligado diretamente às relações sexuais. Para a religião católica, as relações sexuais servem à procriação e por consequência o casamento que tem por fim último tal procriação deve ser realizado entre gêneros diferentes. Claramente o argumento da religião não é de cunho doutrinário, em princípio, porque não diz que o casamento gay é um pecado, ou que Deus não quer. Mas sim, traduz o seu argumento para o caráter compreensível por todos, isto é, a questão da procriação. No entanto, o argumento está baseado em uma “ideia de natureza inspirada na visão bíblica segundo a qual Deus teria criado o ser humano como homem e mulher para fins de procriação” lém disse para a religião o reconhecimento dos casais homoafetivos “representaria uma inaceitável violação da sensibilidade dos crentes”<sup>413</sup> Portanto, parece-me claro que a posição da igreja é dificilmente aceitável, porque como disse Pinzani, ela “viola a autonomia moral das pessoas”, pois não reconhece às pessoas o direito de seguir seus próprios planos de vida, desde que não viole o igual direito de todos.<sup>414</sup>

Apesar dessas incongruências Habermas segue acreditando que ainda é possível, como ocorreu no passado, reformular certo número de normas morais religiosas nas sociedades contemporâneas. Para o filósofo, se valores morais modernos, como a dignidade da pessoa ou igual respeito pelo outro, provêm de tradições religiosas ocidentais e foram reformulados em termos morais, então é possível que a religião ainda possua outros valores epistêmicos a ser explorados por nossas sociedades pós-seculares. A questão que eu faço é a de saber se efetivamente esses valores morais “novos” ainda são relevantes para a ordem social e política de nossas sociedades. Isto é, a religião tem algo a nos dizer em termos morais que nós já não sabemos? Será que não devemos questionar se o que ela trás para o debate não seriam sempre os mesmos valores moralizantes de outrora, que a modernidade, as duras penas, já havia conseguido ultrapassar, através dos direitos humanos, por exemplo?

É verdade que sobre o plano histórico e cultural, as religiões fizeram grandes realizações no domínio da arquitetura e das artes, com suas igrejas, templos e mesquitas: particularmente na pintura, a Itália católica da idade média é o testemunho visível do incrível legado para a nossa civilização. Assim como é incontestável que suas doutrinas possuem elementos de moralidade objetiva que a razão humana pode justificar sobre o plano racional. O Antigo Testamento e os Evangelhos

---

<sup>413</sup> PINZANI, 2009, p. 221-222.

<sup>414</sup> PINZANI, 2009, pp. 222-223.

apresentam prescrições morais justas, cujos valores são universais, como a prescrição “não matarás” ou “amarás teu próximo como a ti mesmo” Mesmo que ainda possamos indagar sobre o estatuto deste próximo. Seriam todos, ou apenas aqueles que pertencem à sua religião?<sup>415</sup>

Mas, também é inegável que a religião fez muito mal aos homens, e infelizmente continua fazendo. Vários são os exemplos históricos do passado, mas o presente também não é nada animador. Embora a religião, por uma tradicional definição etimológica da palavra (*religare* em latim), remeta a religar, unir os homens entre eles, ela somente faz isso internamente, por meio do elemento da fé comum, rejeitando (muitas vezes violentamente) aqueles que não acreditam no mesmo dogma ou em dogma nenhum. As variadas religiões rejeitam as outras, da mesma maneira que rejeitam os ateus.<sup>416</sup> Além disso, a religião (em particular o Cristianismo) foi uma extraordinária potência contrária às ciências, tendo buscado impedir o seu progresso, embora ela seja um vetor inestimável de emancipação intelectual e de conforto material para a humanidade.<sup>417</sup>

A religião realizou também uma intervenção autoritária no domínio dos costumes coletivos e individuais, que perduram até hoje. Todas as religiões, por meio de suas instituições e dogmas, possuem um poder normativo totalmente arbitrário sobre os campos do prazer, do lazer, da espiritualidade, da sexualidade, e tantos outros. Há uma transformação de uma definição ética do bem e do mal a uma definição moral imposta a toda a humanidade.<sup>418</sup> Os exemplos são múltiplos. Recentemente a Igreja atólica combateu publicamente o “casamento para todos”<sup>419</sup>. Sem querer me repetir, o seu conceito de família, para o

---

<sup>415</sup> Cf. QUINIOU, 2014, p.17.

<sup>416</sup> Cf. QUINIOU, 2014, p. 17.

<sup>417</sup> Lembrando que a reabilitação oficial de Galileu só ocorreu em 1992.

Sobre o conflito entre ciências e religião ver DEWEY, 2011, p. 115 e seguintes.

<sup>418</sup> Faço aqui uma divisão entre moral e ética, na qual a primeira diz respeito aos conteúdos e regras universais válidas para todos, e a segunda aos conteúdos e regras (*ethos*) de uma comunidade, um povo ou um grupo.

<sup>419</sup> “Dans le débat sur le mariage pour tous, il n'est pas étonnant que l'Eglise catholique fasse entendre sa voix. Le soin qu'elle prend d'éviter toute référence à un interdit religieux l'est davantage. Pour récuser l'idée du mariage homosexuel, l'Eglise invoque en effet une "anthropologie" que son "expertise en humanité" lui donne titre à adresser à tous les hommes, et non à ses seuls fidèles. Le noyau de ce message universel est l'affirmation selon laquelle la famille conjugale - constituée d'un père (mâle), d'une mère (femelle) et des enfants qu'ils procréent

qual só são aceitáveis casais formados por homem e mulher, pretende barrar as lutas por reconhecimento de grupos como o LGBT. Além disso, o casamento indissolúvel, considerado como uma norma de vida boa para os católicos à luz de suas crenças foi transformada em um bem moral que deve ser aceito por todos. Por fim, a sexualidade jamais pode ser assumida como a procura do prazer, mas tem que ser justificada como meio de procriação, causando muitas vezes danos irreversíveis à saúde de toda uma população crente, como o que ocorreu na África nos anos do auge das contaminações pelo vírus HIV.

O que faz a religião organizada é colonizar a ética pela via moral. Quando o Islã propaga a ideia segundo a qual as mulheres que não usam o véu não são dignas de respeito, há um transbordamento da moral sobre a ética que define exatamente o que é o moralismo. Através desse moralismo a religião se revela uma potência antivida, tão bem descrita por Nietzsche. Portanto, o quadro histórico da religião é sombrio, ainda que se possa distinguir umas das outras, sobretudo em se tratando daquelas que aceitaram o progresso das ciências, da política e dos costumes.

Assim, quando Habermas nos faz o convite para considerarmos os valores epistêmicos da religião, “insistindo na indispensabilidade da religião como recurso semântico inspirador para a filosofia”,<sup>420</sup> sem fazer uma crítica, frequentemente realizada pela tradição filosófica, não nos resta outra saída senão a de duvidar de sua proposta.

É esta diferença essencial entre Habermas e Rawls que me faz pender para a teoria do segundo muito mais do que para os escritos do primeiro. Enquanto Rawls lida com a religião porque se depara com o fenômeno irremediável do seu retorno às sociedades democráticas liberais, o qual evidentemente pode causar a desagregação da própria sociedade e se consubstanciar em um perigo para a própria política, Habermas vê neste retorno vantagens, tanto em termos sociais quanto políticos, que a filosofia não pode negligenciar. Com certeza a filosofia não pode negligenciar esse fenômeno, mas não nos termos pensados por Habermas como oportunamente afirmou reud sobre a filosofia: “Não

---

ensemble - est la seule institution naturelle susceptible de fournir au lien entre conjoints, parents et enfants, les conditions de son accomplissement”

Disponível em: [http://www.lemonde.fr/idees/article/2013/01/12/le-combat-perdu-de-l-eglise\\_1816178\\_3232.html#ZixG17M1d46IH7uO.99](http://www.lemonde.fr/idees/article/2013/01/12/le-combat-perdu-de-l-eglise_1816178_3232.html#ZixG17M1d46IH7uO.99). Acesso em: 9 maio 2017.

Sobre a discussão desse tema ver: PINZANI, 2009, pp. 221-225.

<sup>420</sup> ARAÚJO, 2009, p. 233.

existe instância acima da razão e somente as conclusões desta podem ligar os homens, os obrigar a uma adesão intelectual”<sup>421</sup> Parece-me claro que a religião, enquanto instituição, deve ser para o filósofo político um objeto a ser investigado criticamente, mais do que um objeto a ser compreendido com parcimônia. E neste sentido a teoria de Rawls ainda nos oferece mais elementos conceituais para a crítica do que a de Habermas. Sobretudo porque me parece que Habermas permanece em débito nas suas análises, na medida em que entrevê um potencial epistêmico da religião, sem, contudo, jamais elencá-los descritivamente.

### III

O pragmatismo de Dewey tem um compromisso radical com a democracia, a qual ele compreende como uma forma reflexiva de cooperação comunitária.<sup>422</sup> Nesse sentido, a política é uma experimentação que está ligada às atividades sociais, cujo fim não é fixado desde o início, mas depende do contexto e dos problemas a serem enfrentados. Os fatos políticos ocorrem dentro da sociedade e estão imbricados com os desejos e julgamentos humanos. Por isso, para Dewey a formação da opinião pública tal como é pensada pelos liberais é impossível porque supõe condições que os cidadãos não possuem. Ao mesmo tempo, o que é de interesse público para o Estado nem sempre é de interesse da vontade popular. Assim, assimilar os negócios públicos à vontade do povo e a considerar como a espinha dorsal de uma democracia liberal é para ele um erro considerável, em que a sua visão pragmatista de democracia não quer incorrer. Para Dewey o público se encontra entre a sociedade e o governo. Seu objetivo é de lhe restituir o poder e as competências que a complexidade crescente das relações inter-humanas o fizeram perder. É a opinião pública com suas questões e problemas que torna possível a forma democrática de associação. Sem esta forma de opinião pública a democracia não pode existir. No entanto, em Dewey, “o público e seus problemas” são cambiantes, e por isso é necessário uma reconstrução permanente destes. A identificação dos interesses comuns só é possível se for levado em consideração o fato irremediável das mudanças do público.

---

<sup>421</sup> FREUD apud QUINIOU, 2014, p. 43.

<sup>422</sup> Cf. HONNETH, 2001, p. 67.

A partir desta concepção radical de democracia, todos os problemas da sociedade entram na discussão e possuem um interesse. A razão pública pragmática não está fora da sociedade, mas dentro dela, e por isso para Dewey os problemas que envolvem a religião devem ser discutidos no interior da própria sociedade. Como interpreta Honneth<sup>423</sup>, quanto mais ativamente os cidadãos reagem aos problemas sociais, mais o processo experimental será racional e se tornará uma ferramenta para que o Estado consiga alcançar soluções. Se os problemas são ofuscados, negligenciados ou interpretados de forma a não escutar as vozes dos cidadãos concernidos, a solução encontrada não será democrática e causará revolta ou desagregação social.

Essa visão teórica situa de forma diferente os problemas tanto europeus como americanos em relação à religião. O problema da Europa é com o novo tipo de cidadão que traz consigo uma nova religião, o qual possui como exigências nem sempre algo que se insere no contexto dos princípios seculares das democracias modernas. O problema dos Estados Unidos é com o fundamentalismo que tem a pretensão, como o seu próprio conceito indica, de retornar aos fundamentos. A saber, substituir as teses científicas de evolução das espécies pela Bíblia. Aliadas a esta pretensão se unem outras de cunho interpretativo do próprio texto bíblico, como as diversas proibições e discriminações em nome de Deus. Para enfrentar essas questões, o pragmatismo leva em consideração os problemas tais como eles se apresentam, e leva a sério as práticas de justificação e as de julgamento, a partir das quais, em um primeiro momento, os cidadãos se engajam a provar aos outros cidadãos as razões que apoiam suas convicções, e em um segundo momento eles se esforçam para tornar seus argumentos coerentes na perspectiva da visão do outro. Dizendo de outra forma, em uma primeira fase requer-se um nível alto de autenticidade e coerência interna, e no segundo momento um esforço de avaliação comum sobre as consequências das ações que se pretende colocar em prática. Estas duas fases de investigação do pragmatismo possibilitam por um lado trazer à tona os conflitos, e por outro lado tentar uma solução a partir do interior da discussão e das consequências evidenciadas pelos próprios concernidos.

Não é uma lei coercitiva advinda do exterior do problema que o resolverá, e tampouco é um princípio aprioristicamente concebido, como o da autonomia individual defendido pelo liberalismo. Para o pragmatismo, o discurso forte do liberalismo sobre a autonomia

---

<sup>423</sup> Cf. HONNETH, 2001, p. 83.

individual, como algo que temos ou não temos, não faz nenhum sentido por ser completamente abstrato. A autonomia em si mesma não significa nada se ela não é discutida no contexto político e social. As teorias que promovem axiologicamente a autonomia, partindo da ideia de que devemos respeitar as escolhas individuais, estão na realidade moralizando a política e aniquilando-a em si mesmas. E isso é justamente o que o pragmatismo quer evitar. Por isso o compromisso de Dewey e seu pragmatismo é abrir a política para a discussão, ao invés de aplicar pura e simplesmente os princípios que muitas vezes não representam nada no contexto. O pragmatismo permite, portanto, soluções aos problemas a partir do ponto de vista político, porque não coloca os princípios antecipadamente. A questão do véu, por exemplo, sob a luz do pragmatismo, pode ser discutida de outra maneira. Não existe uma resposta certa como a defendida pela posição dos laicistas republicanos, ou pelos comunitaristas, ou ainda pretendida pela teoria liberal, haja vista que a resposta para a questão tem que estar aberta à discussão política. O pragmatismo dirá então que temos que olhar para o contexto, para as situações e os problemas concretos e suas consequências para a sociedade, se efetivamente levamos a sério a autonomia individual.

Por fim, se cabe à política discutir os problemas relacionados à religião e não ignorar ou fechar os olhos para os conflitos que inevitavelmente surgem diante de diferentes crenças e visões de mundo, à filosofia resta o dever de não abandonar a sua crítica teórica quando a religião representa um obstáculo ao progresso científico e moral da sociedade. É papel da filosofia denunciar diretamente a religião contra sua intrusão política na vida dos indivíduos, contra sua propensão a recusar o progresso científico, contra sua cumplicidade com os poderes dominantes, contra a hostilidade aos prazeres vitais dos seres humanos em suas vidas privadas. Por tudo isso a crítica à religião, de cunho racionalista, que foi feita no passado, deve ainda ser válida nos dias de hoje.



## REFERÊNCIAS

AL-ZAHAWI, Jamil Sidqi. *Lettre sur la question du voile*, 1910. Philosophie Hors-série, n. 25. França: março-abril 2015.

AHMED, Leila. *La domination masculine n'est pas propre à l'islam*. Philosophie Hors-série, n. 25. França: março-abril 2015.

ARAUJO, Luiz B. L. Razão Pública, democracia deliberativa e pluralismo. In: Alessandro Pinzani, Delamar Volpato Dutra (orgs.). *Habermas em Discussão*. Florianópolis: Nefipo, 2005, PP.160-168.

\_\_\_\_\_. Esfera pública e secularismo: introduzindo a questão. In: Luiz Bernardo Leite Araujo e outros (orgs.). *Esfera Pública e Secularismo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, PP. 7-26.

\_\_\_\_\_. Habermas e a religião na esfera pública : um breve ensaio de interpretação. In : Alessandro Pinzani, Clóvis M. De Lima, Delamar V. Dutra (Orgs.). *O Pensamento vivo de Habermas : Uma visão interdiciplinar*. Flóriaópolis : NEFIPO, 2009. pp. 229-244.

AUDARD, Christine. *Qu'est-ce que le liberalisme? Éthique, politique, société*. Paris: Gallimard, 2009.

\_\_\_\_\_. *John Rawls et les Alternatives Libérales à la laïcité*. Disponível em: [http://www.cairn.info/article.p.php?ID\\_ARTICLE=RAI\\_034\\_0101](http://www.cairn.info/article.p.php?ID_ARTICLE=RAI_034_0101) . Acesso em: 19 de out. 2015.

BAILEY, Tom e GENTILE, Valentina. Introduction. In: *Rawls and Religion*. Orgs: Tom Bailey e Valentina Gentile. NY: Columbia University Press, 2015. pp. 1-25.

BALIBAR, Étienne. *Saeculum : Culture, religion, idéologie*. Paris : Galilée, 2012.

BARRY, Brian. *Culture and Equality : An egalitarian critique of multiculturalism*. USA : Harvard University Press, 2002.

BOETTCHER, James W. What is reasonableness. IN : *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 30, n. 5–6, 2004. pp. 597–621. Disponível em: <file:///C:/Users/HP/Documents/artigos%20sobre%20o%20tema%20da%20tese/Philosophy%20Social%20Criticism-2004-Boettcher-597-621%20razoabilidade.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2017.

BOURDIEU, Pierre e PASSERON, Jean Claude. *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage, 1990.

BRENER, Emmanuel. (Org.). *Les territoires perdus de la République*. Paris: Pluriel, 2014.

BURUMA, Ian. *Taming the gods: Religion and democracy on three continents*. UK: Princeton University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ce n'est pas un choc de civilisations*. In: *Nouvel Observateur* de 22 a 28 de janeiro de 2015. pp.79-81.

CANADÁ. *Canadian Multiculturalism Act*. Disponível em: <http://laws.justice.gc.ca/en/index.html>>. Acesso em: 13 de julh. 2015.

CAPONI, Gustavo. El 18 Brumario de Michael Behe: La *teoría del diseño inteligente* en perspectiva histórico-epistemológica. In: *Filosofia e História da Biologia*. Volume 8, número 2. Julho/dezembro 2013. Disponível em: <http://www.abfhib.org/FHB/FHB-08-2/FHB-8-2-06-Gustavo-Caponi.pdf>. Acesso: 20 abr. 2017.

CASANOVA, José. *La inmigración y el nuevo pluralismo religioso*. Revista CIDOB, n. 77, pp. 13-39.

DEWEY, John. *Le Public et ses problems*. Trad. Joëlle Zask. Paris: Gallimard, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Common Faith*. Segunda edição. New Haven e London: Yale University Press, 2013.

\_\_\_\_\_. *Logique. Théorie de l'enquête*. Paris: PUF, 1993.

\_\_\_\_\_. *Après Le Liberalisme? Ses impasses, son avenir*. Paris: Clmats/Flammarion, 2014.

EBERLE, Christopher J. Respect and War: Against the standard view of religion in politics. In: *Rawls and Religion*. Orgs: Tom Bailey e Valentina Gentile. NY: Columbia University Press, 2015. pp. 30-51.

FINKIELKRAUT, Alain. *Le foulard et l'espace sacré de l'école*. Revista: L' arche, n 544-545. Disponível em: <http://lmsi.net/Annexe-le-texte-d-Alain>. Acesso em: 18 abril 2015.

FORGET, Philippe. *Du Citoyen et des Religions: Liberté, souveraineté et laïcité*. Berg International Éditeurs, Paris: 2013.

FORST, Rainer. Contextos da Justiça : Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo : Boitempo, 2010.

FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical Exchange*. NY: Verso, 2003.

FREGOSI, Frank. *L'islam dans la laïcité. Pluriel*. Paris: 2011 (Prefácio).

FREEMAN, S. Introduction. In: S. FREEMAN (ed.), *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-61, 2013.

GAUCHET, Marcel. *Retour ou sortie du religieux?* Philosophie Magazine Hors-série, n. 25. Março-abril 2015.

\_\_\_\_\_. *La Religion dans la démocratie*. Folio. Paris: 1998.

GAUS, Gerald. *Justificatory Liberalism*. New York : Oxford University Press, 1996.

GÖLE, Nilüfer. *Islam and Security*. London : Duke University Press, 2015.

GONÇALVES SILVA, Felipe. A Solidariedade entre público e privado. In: Marcos Nobre e Ricardo Terra (Orgs.). *Direito e Democracia: Um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.

HABERMAS, Jürgen. Struggles for recognition in the democratic constitutional state. In: Gutmann, A. (ed), *Multiculturalism: Examining the politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. “The Political”: The radical meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan. (Org.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011. pp. 15-33.

\_\_\_\_\_. *Entre naturalismo y religion*. Trad. Pere Fabra e outros. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.

\_\_\_\_\_. *Entre naturalism et religion*. Trad. Christian Bouchindhomme e Alexandre Dupeyrix. Paris: Gallimard, 2008.

\_\_\_\_\_. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014.

\_\_\_\_\_. *Religion and the public sphere*. *European Journal of Philosophy*, 14 (1), pp. 1-25.

\_\_\_\_\_. *Une conscience de ce qui manque: Les liens de la foi et de la raison*. In: *Esprit*, 2007/5. pp. 5-13 Disponível em: [https://www.cairn.info/resume.php?ID\\_ARTICLE=ESPRI\\_0705\\_0005](https://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=ESPRI_0705_0005). Acesso em: março 2016.

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HAYNES, Jeffrey. *The handbook of religion and politics*. New York: Routledge, 2009.

HITCHENS, Christopher. *Deus não é grande. Como a religião envenena tudo*. Lisboa: Don Quixote, 2007.

HONNETH, Axel. *Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje*. In: Jessé Souza (Org.). *Democracia Hoje: Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília, UnB, 2001,

KYMLICKA, Will. *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford Press, 2001.

LABORDE, Cécile. *Critical Republicanism: The Hijab controversy and Political Philosophy*. Oxford University Press. New York: 2008.

LAFONT, Cristina. *Religious pluralism in a deliberative democracy*. In : *Philosophy and Social criticism*, Vol. 35, 2009, pp. 127-150.

LEITE, Fábio Carvalho. *O Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil*. Vol.31 nº.1. Rio de Janeiro: June 201. 1 Disponível em: [www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872011000100003](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872011000100003). Acesso em: 5 maio 2016.

LEITER, Brian. *Pourquoi tolérer la religion?* Genève : Markus haller, 2014.

LÓPES, Pardina Teresa. *Féminisme et laïcité. Chimères* 3/2007 (n° 65), pp. 137-151. Disponível em: [www.cairn.info/revue-chimeres-2007-3-page-137.htm](http://www.cairn.info/revue-chimeres-2007-3-page-137.htm). Acesso em: 21 de abr. de 2015.

MACEDO, Stephen. *L'éducation civique libérale et le fondamentalisme religieux: L'affaire Dieu contre John Rawls*. Cairn.Info. Disponível em: [https://www.cairn.info/article\\_p.php?ID\\_ARTICLE=RAI\\_047\\_0149](https://www.cairn.info/article_p.php?ID_ARTICLE=RAI_047_0149) . Acesso em: 30 março 2017.

MAFFETTONE, Sebastiano. Political Liberalism: Reasonableness and democratic practice. In: *Philosophy & Social Criticism*. Vol. 30. London: 2004, pp. 541-577.

MARCH, Andrew F. Rethinking the Public use of Religious Reasons. In: *Rawls and Religion*. Orgs: Tom Bailey e Valentina Gentile. NY: Columbia University Press, 2015. pp. 98-129.

MCCARTHY, Thomas. The burdens of modernized faith and postmetaphysical project of enlightenment. In: *Habermas ans Religion*. Orgs: Craig Calhoun, Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen. UK: Polity Press, 2013, pp. 205-233

MEDDED, Hind. *C'est à l'islam de s'adapter à l'Europe*. In: *Nouvel Observateur*: 22-28 janeiro 2015.

MELO, Rurion S. *O uso público da razão como procedimento: pluralismo, discurso e democracia em Habermas*. Dissertação (mestrado em filosofia) Universidade de São Paulo (USP), 2005. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-14122009-131309/pt-br.php> . Acesso em: 12 abr. 2017.

MODOOD, Tariq. *Multiculturalism: A civic Idea*. Cambridge: Polity, 2013.

\_\_\_\_\_ e KASTORYANO, Riva. Secularism and the accommodation of Muslim identities. In: RAYMOND, Gino; e MODOOD, Tariq. (Org.). *The construction of minority identities in France and Britain*. Bristol, UK: Palgrave Macmillan, 2007, pp. 13-32.

MOUFFE, Chantal. *The limits of John Rawls' Pluralism*. Revista Theoria, Março, 2009.

NEAL, Patrick. The Liberal State and the Religious citizen: Justificatory perspectives in political liberalism. In: *Rawls and Religion*. Orgs: Tom Bailey e Valentina Gentile. NY: Columbia University Press, 2015. pp.133-151.

PARDINA, Teresa Lópes. *Féminisme et Laïcité*. Disponível em : [www.cairn.info/revue-chimeres-2007-3-page-137.htm](http://www.cairn.info/revue-chimeres-2007-3-page-137.htm) . Acesso em: 21 de abril de 2015.

PAREKH, Bhikhu. *A new politics of identity: Political principles for an independent world*. London: Palgrave Macmillan, 2008.

\_\_\_\_\_. *European Liberalism and the Muslim question*. Amsterdam: Amsterdam University Press: 2008.

PATTEN, Alan. The Republican Critique of liberalism. In: *Contemporary Political Theory*, A reader, Colin Farrelly. Londres: 2004, pp. 159-168.

PINZANI, Alessandro. Republicanismo (s), Democracia, Poder. In: VERITAS, v. 52, n. 1. Porto Alegre: 2007, pp. 5-14.

\_\_\_\_\_. Por que é necessário um Estado laico. In: Marciano Adilio Spica, Horacio Luján Matinez (Org.). *Religião em um mundo plural: Debates desde a filosofia*. Pelotas: NEPFIL, online, 2014.

\_\_\_\_\_. Fé e Saber? Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião. In : Alessandro Pinzani, Clóvis M. De Lima, Delamar V. Dutra (Orgs.). *O Pensamento vivo de Habermas : Uma visão interdisciplinar*. Flóridaópolis : NEFIPO, 2009. pp. 211-227.

PLENEL, Edwy. *Pour les musulmans*. La découverte. Paris: 2014.

QUÉRÉ, Louis. Religion et sphere publique au prisme du naturalisme pragmatiste. In: Joan Stavo-Debauge, Philippe Gonzalez, Roberto Fraga (Orgs.). *Quel âge-séculier? Religions, démocraties, sciences*. Paris: EHESS, 2015.

QUINIOU, Yvon. Critique de la religion: Une imposture morale, intellectuelle et politique. Paris: La ville brûle, 2014.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Liberalismo Político*. Trad. Alvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_. A ideia de Razão Pública revisitada. In: *O Liberalismo Político*. Edição ampliada. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2016. pp. 522-583.

RICOEUR, Paul. *Lectures 1: Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991.

ROUANET, Luiz Paulo. A complementaridade entre Rawls e Habermas na etapa da deliberação. In: Alessandro Pinzani, Delamar Volpato Dutra (orgs.). *Habermas em Discussão*. Florianópolis: Nefipo, 2005, PP. 169-175.

ROY, Olivier. *Secularism Confronts Islam*. Trad. George Holoch. Columbia University Press. New York: 2007.

RUIZ. In: LÓPES, Pardina Teresa, « Féminisme et laïcité », *Chimères* 3/2007 (n° 65) , p. 137-151. Disponível em: [www.cairn.info/revue-chimeres-2007-3-page-137.htm](http://www.cairn.info/revue-chimeres-2007-3-page-137.htm). Acesso em: 21 de abr. de 2015.

SPIVAK, Chakravorty Spivak, Can the Subaltern Speak? In *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A reader*, ed. Patrick Williams and Laura Chrisman, Hertfordshire: Harvester.

STAVO-DEBAUGE, Joan. *Le loup dans la bergerie: Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*. Genebra: Labor et Fides, 2012.

\_\_\_\_\_. Introduction aux interventions de John Dewey. In: Joan Stavo-Debauge, Philippe Gonzalez, Roberto Fraga (Orgs.). *Quel âge-séculier? Religions, démocraties, sciences*. Paris: EHESS, 2015. pp. 31-40.

TALISSE, Robert B. Religion and Liberalism: was Rawls right after all? In: Tom Bailey e Valentina Gentile (Orgs). *Rawls and Religion*. NY: Columbia University Press, 2015. pp. 51-74.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalisme: Différence et démocratie*. Tradução de Denis-Arman Canal. Paris: Flammarion, 2009.

\_\_\_\_\_. Why we need a radical redefinition of secularism. In: *The Power of Religion in the Public Sphere*. Org: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan. New York: Columbia University Press, 2011. pp.34-59.

VAN DER VEN, Johannes A. The Religious Hermeneutics of Public Reasoning: From Paul to Rawls. In: *Rawls and Religion*. Orgs: Tom Bailey e Valentina Gentile. NY: Columbia University Press, 2015. pp. 170-192.

WEITHMAN, Paul. Inclusivism, Stability and Assurance. In: *Rawls and Religion*. Orgs: Tom Bailey e Valentina Gentile. NY: Columbia University Press, 2015. pp. 75-96.

WERLE, Denilson Luis. Pluralismo e tolerância. Sobre o uso público da razão em Habermas. In : Alessandro Pinzani, Clóvis M. De Lima, Delamar V. Dutra (Orgs.). *O Pensamento vivo de Habermas: Uma visão interdisciplinar*. Flóridaópolis : NEFIPO, 2009. pp. 263-288.

ZASK, Joëlle. La politique comme expérimentation. In: DEWEY, John. *Le Public et ses problèmes*. Trad. Joëlle Zask. Paris: Gallimar, 2005. pp.12-65.

ŽIŽEK, Slavoj. The greatest threat to Europe is its inertia. LEICK, Romain (Entrevista). Disponível em: <http://www.spiegel.de/international/zeitgeist/slavoj-zizek-greatest-threat-to-europe-is-it-s-inertia-a-1023506.html>. Acesso em: 17 julh. 2015.

LE TELLIER, Manuel Valls: “ Illez à la messe, La plus belle des réponses à apporter au terrorisme” Disponível em: <http://www.aleteia.org/fr/societe/article/manuel-valls-aller-a-la-messe-la-plus-belle-des-reponses-a-apporter-au-terrorisme-5897407015419904>. Acesso em: 24 abr. 2015.

ALETEIA. Disponível em: <http://fr.aleteia.org/2013/07/04/le-monde-plus-religieux-sauf-leurope/>. Consulta realizada em abril de 2016.

CANADIAN MULTICULTURALISM ACT. Disponível em: <http://laws.justice.gc.ca/en/index.html>. Acesso em: 13 jul. 2015.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em: [http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/por.pdf](http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf). Acesso em: 5 abr. 2017.

INSTITUTO PORDATA. Disponível em: <http://www.pordata.pt/Europa/Fluxos+migrat%C3%B3rios+internacionais-1622>. Acesso em: maio 2017.

INTELLIGENT DESIGN. Disponível em: [www.intelligentdesign.org](http://www.intelligentdesign.org).

LE FIGARO. Disponível em: <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2013/08/08/01016-20130808ARTFIG00457-une-majorite-de-francais-contre-le-voile-islamique-a-l-universite.php>. Acesso em: 20 abril 2015.

LE MONDE. Disponível em: [http://www.lemonde.fr/idees/article/2013/01/12/le-combat-perdu-de-l-eglise\\_1816178\\_3232.html#ZixGI7M1d46IH7uO.99](http://www.lemonde.fr/idees/article/2013/01/12/le-combat-perdu-de-l-eglise_1816178_3232.html#ZixGI7M1d46IH7uO.99). Acesso em: 9 maio 2017.

LE POINT. Disponíveis em: [http://www.lepoint.fr/europe/voile-integral-en-europe-des-lois-differentes-d-un-pays-a-l-autre-28-04-2017-2123308\\_2626.php](http://www.lepoint.fr/europe/voile-integral-en-europe-des-lois-differentes-d-un-pays-a-l-autre-28-04-2017-2123308_2626.php). Acesso em: 30 abril 2017.

LE TEMPS. Disponível em: [www.letemps.ch/node/1005698/amphtml](http://www.letemps.ch/node/1005698/amphtml). Acesso em: 24 abr. 2017.

REPÚBLICA e LAICIDADE. Sobre a separação entre igreja e Estado. Disponível em: <http://www.laicidade.org/wp-content/uploads/2007/01/revista-autor-2005-12.pdf>. Acesso em: 5 maio 2016.

REVISTA EXAME. Disponível em: [www.exame.abril.com.br/ciencia/eua-gasta-us-1-bilhao-por-ano-para-ensinar-criacionismo/](http://www.exame.abril.com.br/ciencia/eua-gasta-us-1-bilhao-por-ano-para-ensinar-criacionismo/) .

REVISTA ONLINE LA VIE. *Dix ans après l'interdiction du voile à l'école, le débat continue*. Disponível em: [http://www.lavie.fr/actualite/france/dix-ans-apres-l-interdiction-du-voile-a-l-ecole-le-debat-continue-18-03-2014-51053\\_4.php](http://www.lavie.fr/actualite/france/dix-ans-apres-l-interdiction-du-voile-a-l-ecole-le-debat-continue-18-03-2014-51053_4.php). Acesso em 20 abr. 2015.

THE GUARDIAN. Disponível em: <http://gu.com/p/469v9/sbl>. Acesso em: 6 abril 2015.

THE GUARDIAN.

Disponível em: <http://www.theguardian.com/world/2016/apr/13/french-pm-ban-islamic-headscarves-universities-manuel-valls>. Acesso em: 5 maio 2016.

TRAJECTOIRES E ORIGINES. Disponível em: [https://www.ined.fr/fichier/s\\_rubrique/19558/dt168\\_teo.fr.pdf](https://www.ined.fr/fichier/s_rubrique/19558/dt168_teo.fr.pdf) . Acesso em: maio/2017.

WIKIPEDIA. Disponível em: [https://en.wikipedia.org/wiki/J.\\_P.\\_Moreland](https://en.wikipedia.org/wiki/J._P._Moreland). Acesso em: 07 abril 2017.

WIKIPEDIA. Disponível em: [https://en.wikipedia.org/wiki/Discovery\\_Institute#Funding](https://en.wikipedia.org/wiki/Discovery_Institute#Funding). Acesso em: 24 abr. 2017.