MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FRANCISCO WINSTON JOSÉ DA SILVA

A RELIGIÃO COMO ESFERA COFORMADORA DA CIDADANIA EM RAWLS: UMA ANÁLISE A PARTIR DA IDEIA DE RAZÃO PÚBLICA

Teresina

2024

FRANCISCO WINSTON JOSÉ DA SILVA

A RELIGIÃO COMO ESFERA COFORMADORA DA CIDADANIA EM RAWLS: UMA ANÁLISE A PARTIR DA IDEIA DE RAZÃO PÚBLICA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia, em nível de Doutorado Acadêmico da Universidade Federal do Piauí (UFPI).

Orientador: Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima.

Teresina

2024

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Divisão de Representação da Informação

S586r Silva, Francisco Winston José da.
A religião como esfera coformadora da cidadania em Rawls : uma análise a partir da ideia de razão pública / Francisco Winston José da Silva. – 2024.
261 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Piauí, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Teresina, 2024.
"Orientador: Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima".

1. Coformação. 2. Razão pública. 3. Religião. 4. Cidadania. 5. Democracia. I. Lima, Francisco Jozivan Guedes de. II. Título.

CDD 191

Bibliotecária: Francisca das Chagas Dias Leite – CRB3/1004

FRANCISCO WINSTON JOSÉ DA SILVA

A RELIGIÃO COMO ESFERA COFORMADORA DA CIDADANIA EM RAWLS: UMA ANÁLISE A PARTIR DA IDEIA DE RAZÃO PÚBLICA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia, em nível de Doutorado Acadêmico da Universidade Federal do Piauí (UFPI).

Orientador: Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima (UFPI/PPGFIL) - Orientador

Prof. Dr. Denílson Luís Werle (UFSC) – Examinador externo

Prof. Dr. Thadeu Weber (PUCRS) – Examinador externo

Prof. Dr. José Elielton de Sousa (UFPI/PPGFIL) – Examinador interno

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI/PPGFIL) – Examinador interno

A Deus,
a minha esposa Ticiana,
ao meu filho Gabriel,
aos meus familiares,
aos meus colegas professores
e aos meus alunos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por seus mistérios na condução da minha vida e a minha Família que me apoiou no projeto e na realização do doutoramento.

Ao meu orientador, o professor Francisco Jozivan Guedes de Lima (UFPI) que sempre foi muito solícito e competente na orientação desta tese. Do primeiro projeto apresentado ao desenvolvimento que resultou na escrita final o professor Jozivan sempre foi muito sincero e ponderado em suas considerações. Agradeço imensamente por sua competência e pelo modo como conduziu a orientação gerando uma importante sintonia para que a pesquisa fosse realizada.

Aos membros das duas bancas de qualificação que analisaram minha proposta e sugeriram pontos valiosos que contribuíram para a escrita da tese. Aos membros da banca de defesa de Doutorado pelo aceite para avaliação da tese. Obrigado, professor Thadeu Weber (PUCRS), professor Denílson Luís Werle (UFSC), professor Francisco Elielton de Sousa (UFPI) e professor Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI).

Aos meus colegas professores do curso de Filosofia da UESPI pelo incentivo e apoio para cursar o Doutorado.

A Universidade Estadual do Piauí (UESPI) que concedeu o meu afastamento para o Doutorado.

Aos Professores e funcionários do PPGFIL da Universidade Federal do Piauí.

A todos os colegas de turma e do grupo de pesquisa.

Aos meus amigos doutorandos Patrícia Silveira Penha e Vigevando Araújo de Sousa por terem compartilhado comigo conhecimentos, angústias e sucessos durante esse período.

RESUMO

Este trabalho tem como tese demonstrar o papel político e social da religião como esfera coformadora do cidadão para a sociedade democrática liberal nos limites da razão pública a partir de John Rawls. A hipótese da pesquisa é a ideia de formação da cidadania significando o desenvolvimento da capacidade do senso de justiça do(a) cidadão(ã) para cumprir o dever de civilidade conforme o princípio político de uma concepção de justiça. A tese é que a religião se torna coformadora para a cidadania numa sociedade democrática quando endossa princípio político nos limites da razão pública por razões corretas ao reconhecer e respeitar o pluralismo razoável em sua participação ativa na cultura política pública. Isto implica na construção de valores com o objetivo de promover a razoabilidade necessária para o senso de justiça no cumprimento do dever de civilidade. Duas categorias são importantes na estrutura desta tese: a ideia de razão pública em sua aplicabilidade na estrutura básica e o ideal de razão pública que se manifesta numa cultura política pública. Na primeira, o cidadão faz parte do corpo político e participa publicamente na escolha de princípios políticos de justiça e de leis democráticas que possuem em si o caráter pedagógico de formação da cidadania, além de considerar que nesta o cidadão pode participar diretamente do fórum público de debate como autoridade pública ou como candidato aos cargos públicos. No ideal de razão pública além da expressão das autoridades e dos candidatos, os cidadãos comuns encontram seu espaço de participação no debate político. A proposta desta tese pretende avaliar a forma de interação entre a religião e a estrutura política de uma sociedade democrática. Essa avaliação está focada na questão sobre a formação dos cidadãos capazes de participar da cultura política pública reconhecendo e promovendo o pluralismo razoável. Duas questões surgem como problemas: é possível a contribuição da religião na construção das condições sociais para os cidadãos assumirem o papel de representação política em instituições fundamentais da estrutura básica? Qual o papel da religião em relação aos valores dos princípios políticos que expressam a primazia do justo sobre o bem que identifica o agente cidadão? Responder a essas questões é a tarefa de nossa pesquisa que pretende uma reconfiguração temática a partir da filosofia política de Rawls no que diz respeito a sua mudança de postura em relação ao seu trabalho intitulado *"Uma teoria da justiça"* (1971). A estratégia para que isso aconteça será estabelecer critérios de avaliação a partir da análise do artigo "*A ideia de razão pública revisitada*" (1997) em sua relação com as demais conferências que compõe o "*Liberalismo político"* (1993). Além da obra de Rawls será investigada algumas críticas de liberais e de comunitaristas. A teoria da justificação de Rainer Forst terá um papel também estratégico para o nosso debate, no que diz respeito a uma reflexão sobre o conceito de tolerância. A tese se configura como trabalho de reconstrução temática que parte de Rawls para demonstrar o papel político e social da religião como esfera coformadora do cidadão, e com isso discutir as consequências numa sociedade democrática quando a religião forma seus indivíduos fechados em suas próprias doutrinas abrangentes como artificio de poder e assim de controle da esfera pública. Sem os limites da razão pública não há um mínimo comum para que as religiões de forma razoável possam contribuir com a formação da cidadania democrática. A tese demonstra o que se pretende com o termo "esfera conformadora" e seu significado quando se aplica a religião. Isto localiza o seu papel social e político que reconhece o pluralismo razoável e o dever de civilidade nos limites da razão pública congruente a uma base pública de justificação e legitimação.

Palavras-chave: Razão pública. Religião. Cidadania. Coformação. Democracia.

ABSTRACT

This work's thesis is to demonstrate the political and social role of religion as a sphere that co-forms citizens in a liberal democratic society within the limits of public reason, based on John Rawls. The research hypothesis is the idea of citizenship formation, which means the development of the citizen's sense of justice to fulfil the duty of civility according to the political principle of a conception of justice. The thesis is that religion becomes a co-former of citizenship in a democratic society when it endorses political principle within the limits of public reason for correct reasons, recognizing and respecting reasonable pluralism in its active participation in public political culture. This implies the construction of values with the objective of promoting the reasonableness necessary for the sense of justice in fulfilling the duty of civility. Two categories are important in the structure of this thesis: the idea of public reason in its applicability in the basic structure and the ideal of public reason that manifests itself in a public political culture. In the first, the citizen is part of the political body and participates publicly in the choice of political principles of justice and democratic laws that have an educational character in the formation of citizenship, in addition to considering that in this, the citizen can directly participate in the public forum of debate as a public authority or as a candidate for public office. In the ideal of public reason, in addition to the expression of authorities and candidates, ordinary citizens find their space to participate in the political debate. The proposal of this thesis aims to evaluate the form of interaction between religion and the political structure of a democratic society. This evaluation focuses on the question of the formation of citizens capable of participating in the public political culture, recognizing and promoting reasonable pluralism. Two questions arise as problems: is it possible for religion to contribute to the construction of social conditions for citizens to assume the role of political representation in fundamental institutions of the basic structure? What is the role of religion in relation to the values of the political principles that express the primacy of the just over the good that identifies the citizen agent? Answering these questions is the task of our research, which aims to reconfigure the themes based on Rawls' political philosophy, with regard your change in stance regarding his work entitled "*A Theory of Justice*" (1971). The strategy for this to happen will be to establish evaluation criteria based on the analysis of the article "*The Idea of Public Reason Revisited*" (1997) in its relationship with the other conferences that make up "*Political Liberalism*" (1993). In addition to Rawls' work, some criticisms by liberals and communitarians will be investigated. Rainer Forst's theory of justification will also play a strategic role in our debate, regarding a reflection on the concept of tolerance. The thesis is configured as a thematic reconstruction work that starts from Rawls to demonstrate the political and social role of religion as a sphere that co-forms the citizen, and with this to discuss the consequences in a democratic society when religion forms its individuals closed in its own comprehensive doctrines as an artifice of power and thus of control of the public sphere. Without the limits of public reason, there is no common minimum for religions to reasonably contribute to the formation of democratic citizenship. The thesis demonstrates what is intended with the term "conforming sphere" and its meaning when applied to religion. This locates its social and political role that recognizes reasonable pluralism and the duty of civility within the limits of public reason congruent with a public basis of justification and legitimacy.

Keywords: Public reason. Religion. Citizenship. Coformation. Democracy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 10

1. RAZÃO PÚBLICA E RELIGIÃO EM JOHN RAWLS 16

1.1 Razão pública, democracia e a questão da justificação em Rawls **..... 20**

1.2 Razão pública e a formação para cidadania democrática **..... 47**

1.3 Religião no contexto da formação para a cidadania **..... 69**

2. RAZÃO PÚBLICA E RELIGIÃO NO CONTEXTO DO DEBATE CRÍTICO AO LIBERALISMO DE RAWLS.....**77**

2.1 Razão pública e Religião a partir da crítica de Sandel ao liberalismo político.....**79**

2.2 Comunitarismo e liberalismo em Walzer: elementos para avaliar a formação da cidadania nos limites da razão pública..... **102**

2.3 Exclusivismo e inclusivismo em debate **119**

3. RELIGIÃO, CIDADANIA E DEMOCRACIA **135**

3.1 Religião nos limites da razão pública **137**

3.2 Justificação pública, tolerância e poder **154**

3.3 Religião, democracia e o dever de civilidade **169**

4. O PAPEL POLÍTICO E SOCIAL DA RELIGIÃO COMO ESFERA COFORMADORA PARA A CIDADANIA **184**

4.1 Religião, tradição e formação..... **186**

4.2 Religião e a ideia de coformação da razoabilidade e da autonomia segundo o dever de civilidade e amizade cívica **209**

4.3 O papel social e político da religião como esfera coformadora para a cidadania democrática liberal **228**

CONCLUSÃO **249**

BIBLIOGRAFIA **254**

INTRODUÇÃO

Esta tese possui um caráter de percepção prática e pertinência conjuntural na motivação de sua escrita. Em analogia a Rawls ao citar Collingwood nas "*Conferências sobre a história da filosofia política"* - quando sugere que os problemas em mutação da história da teoria política necessitam de soluções renovadas - a proposta que se inicia deve considerar a percepção dos problemas atuais de cunho social e político para buscar soluções temáticas conforme a atualidade desses problemas.

Uma análise da razão pública iniciada no primeiro capítulo já expressa essa preocupação. O escopo dessa análise e sua finalidade de ser a chave de leitura para tratar o termo "esfera coformadora" da cidadania pressupõe questões de ordem conjuntural. A avaliação da hipótese sobre o papel social e político da religião como esfera coformadora da sociedade incide sobre essas questões.

O capítulo inicial no sentido rigoroso discute inicialmente a possibilidade da estabilidade de uma sociedade democrática liberal entendida como sistema de cooperação caracterizada pela liberdade e pela igualdade. No entanto, a tensão da esfera política em conflito pode ser discernida como reflexão consciente sobre a estabilidade da sociedade democrática a partir da experiência de seus membros como cidadãos(ãs) no corpo coletivo de cooperação mútua no interior da estrutura básica.

O sentido formador dos valores políticos como base da estabilidade de uma cultura política democrática por si representa um confronto às ideias antidemocráticas expressas segundo a irrazoabilidade da razão de determinadas doutrinas abrangentes. A ciência política, a sociologia e algumas linhas do pensamento teológico discutem essa realidade com dados colhidos na pesquisa de campo. Embora alguns nomes dessas ciências surgem na tese como referência para ilustrar os contextos específicos da argumentação proposta em uma análise da razão pública, a referência prática anunciada acima busca no sentido justificatório e legitimador dos princípios políticos um posicionamento compatível aos fatos citados por Rawls de uma sociologia política associada a uma psicologia humana.

Dessa forma, uma base pública de justificação e legitimação em seu sentido normativo é tematizado por Rawls segundo uma concepção política e não metafísica de justiça para tratar dos valores políticos praticados numa esfera pública - entendida como cultura política pública de uma sociedade democrática caracterizada pelo "fato do pluralismo razoável".

O que se pretende então com o termo “esfera conformadora” é demonstrar uma base de formação dos valores políticos e morais expressos nos princípios de justiça endossados por doutrinas abrangentes razoáveis distintas e irreconciliáveis. Isto significa, que os princípios políticos aplicáveis a estrutura básica em relação coerentista aos juízos ponderados de uma cultura política pública possuem o papel de formação da cidadania. A religião será afirmada como coformadora em relação tanto à estrutura básica como também à cultura política pública e suas diversas doutrinas religiosas e não religiosas que são ativas nessa esfera. Para isso, se torna necessário pensar a forma de conciliação entre doutrinas divergentes numa cultura pública.

Por isso, uma análise da razão pública se torna a chave de leitura para extrair o sentido não metafísico de uma base pública de justificação e legitimação em que essa razão possa ser compreendida em seu limite conciliador. Dessa forma, a prioridade do justo sobre o bem é tratada conforme uma base pública de justificação e legitimação. Isto será exposto segundo a relação entre razoabilidade e racionalidade expressa no senso de justiça e na razão pública.

Esse caminho argumentativo é motivado por algumas especificidades exemplificadas conforme fatos do contexto político brasileiro atual, como: o discurso religioso influente nas eleições e nas decisões políticas; líderes religiosos em campanha política eleitoral dentro e fora das igrejas; líderes religiosos assumindo vagas nas instituições de base da sociedade com o objetivo suprir as demandas de suas igrejas; a linguagem religiosa extremista no fórum público de debate; o conservadorismo, o fundamentalismo e o fascismo na esfera política; fake News e o discurso de ódio; o desenvolvimento de uma espécie de guerra cultural; desvalorização e ataques às instituições democráticas.

Nesse sentido, a religião será discutida no contexto normativo do pensamento de Rawls, mas recorrendo a exemplos institucionais e comunitários para elucidar o sentido de sua participação social e política. A ideia de formação para cidadania será avaliada considerando esse pressuposto associado ao ideal de sociedade democrática em que as religiões endossam princípios políticos de justiça que legitima sua participação ativa numa cultura política pública. A tarefa então de demonstrar o papel normativo da religião a partir de Rawls deve considerar questões práticas como ilustrações, pois, a realidade social e política das religiões pressupõe um tipo de interação coerentista na relação entre princípio de justiça aplicável à estrutura básica com o valor político-moral do juízo ponderado em uma cultura pública.

Para esclarecer essa proposta observa-se que a manifestação religiosa ou de espiritualidade que envolve matrizes diversas (afrobrasileira, indígenas, caboclas, etc.) enfrenta uma tensão desenvolvida no contexto da tradição cultural em transformação - no sentido da tolerância, da civilidade e do poder. Isto pode ser observado na história de duas matrizes religiosas que surgem como referência para a discussão proposta na tese: o catolicismo e o protestantismo em suas características universalistas, salvacionistas e expansionistas.

A terceira característica implica no debate sobre o domínio político da religião que impõe sua verdade abrangente de um bem moral em detrimento da prioridade do senso de justiça. O expansionismo nesse sentido não permitiria a religião alcançar a esfera coformadora da cidadania para uma sociedade democrática liberal, pois a formação seria unilateral. Para que haja a coformação a religião deve interagir numa cultura política pública de modo que sua expansão não signifique a destruição ou injustiça com outras matrizes religiosas. Deve-se fazer a ressalva que a proposta da tese não é descrever cada uma das matrizes envolvidas, mas de utilizá-las como ilustração na tematização do que será exposto em termos normativos.

Nesse sentido, a escrita do primeiro e do segundo capítulo pavimentará as condições para que os exemplos fundados nas questões acima surjam de modo a se adequarem na discussão fundamental da tese. Uma análise da razão pública dessa forma pauta a reflexão sobre: o significado de sociedade como sistema de cooperação; a prioridade da liberdade e do justo sobre a igualdade e a questão do bem; o sentido coerentista da relação entre princípios de justiça e juízos ponderados e da tríade estrutura básica – cultura política pública – cultura de fundo; a distinção entre "ideia" e "ideal" de razão pública. Essa análise tem como objetivo defender a hipótese da religião como esfera coformadora da cidadania democrática quando em sua razoabilidade e senso de justiça se torna democrática conforme o sentido pedagógico da concepção política de justiça.

A estruturação dessas questões se sustenta na mudança de postura de Rawls em relação à sua obra *Teoria da justiça* (1971) a partir da ideia de publicidade transformando-se em razão pública no *Liberalismo político* (1993), segundo Charles Larmore. Nessa condição, o conceito do político e da razão pública são interpretados segundo o valor político-moral presente na questão sobre a justificação pública. O propósito com isso é resgatar a ideia de formação como tema da filosofia política no contexto da questão sobre a possibilidade e a estabilidade da sociedade democrática liberal.

A ideia de coformação se adequará ao significado de autonomia a ser debatido à luz do sentido justificatório, legitimador e conciliador do que Rawls entende como limite da razão pública que só foi possível tematizar nas conferências do *Liberalismo político*. Dessa forma, o segundo tópico do primeiro capítulo apresentará uma prévia da tese que envolve a ideia de formação para a cidadania. A razão pública sendo uma condição da reconciliação política institucional numa sociedade democrática caracterizada pelo fato do pluralismo razoável, a ideia de formação implica no desenvolvimento do senso de justiça e do dever de civilidade para o endosso de princípios políticos de justiça.

Na sequência da argumentação o segundo capítulo será uma avaliação da hipótese de que o papel social e político da religião é a coformação da cidadania democrática liberal no contexto de uma base pública de justificação e legitimação. Quatro críticos de Rawls nos oferecem um instrumental conceitual que servirá de base para essa tarefa: Michael Sandel, Michael Walzer, Andrew March e Christopher Eberle.

O segundo capítulo será dividido em três partes conforme as problemáticas. A primeira corresponde a leitura de Sandel da teoria de Rawls como limitada e incompleta no contexto da proposta de neutralidade segundo o "eu" desengajado. O equívoco dessa interpretação será demonstrado utilizando a contra crítica de Rainer Forst. Essa discussão se torna relevante, pois se Sandel estivesse correto não seria possível pensar a coformação para a cidadania em Rawls. A tese de Rawls seria exclusivista no sentido de não possibilitar a religião na participação política e nem na formação da cidadania.

Na segunda parte será destacado a complexidade da querela entre liberais e comunitaristas na visão de Walzer em que o comunitarismo tem papel corretivo do liberalismo. Além disso as questões sobre a mobilidade social e o possível déficit social na teoria liberal possibilitam debater questões que envolvem a relação entre estrutura básica, cultura política pública e comunidades ou associações da cultura de fundo.

Na perspectiva de instrumentalização conceitual, a terceira parte desse capítulo apresenta a leitura de March e Eberle que identifica o liberalismo político de Rawls como exclusivista. A contra crítica apresentada nessa parte defenderá a possibilidade do sentido de uma base pública de justificação e legitimação expresso na razão pública como promotora de um tipo de inclusivismo restritivo em Rawls.

Assim sendo, o terceiro capítulo demonstrará os limites da razão pública inserindo a relevância do inclusivismo restritivo na questão da relação entre Religião, tolerância e democracia. A questão do poder político conforme uma visão ampla da cultura política pública terá uma atenção fundamental. Essa questão refletirá sobre a ideia

de limite da tolerância segundo Rainer Forst conciliado aos temas da razoabilidade e da prioridade do justo em Rawls. Na conclusão do capítulo se destaca a importância da prática e da formação cidadã conforme o dever de civilidade e da amizade cívica.

O quarto capítulo significa uma culminância da argumentação sistemática que expõe o sentido pedagógico da concepção política de justiça consonante as diversas problemáticas discutidas condensada no tema da formação cultural (*Bildung*). A relação entre tradição, formação e democracia será apresentada a partir da questão do estímulo que faz o(a) cidadão(ã) querer pertencer a uma sociedade democrática. Essa motivação não pode ser uma determinação unilateral da estrutura básica. A ideia da relação coerentista dos princípios políticos com os juízos ponderados numa cultura política pública é resgatado no capítulo para que os elementos presentes na cultura de fundo sejam considerados. Dessa forma, a questão do estímulo numa cultura de fundo que envolve a cultura política não pública praticada por instituições e comunidades que comungam determinadas doutrinas abrangentes é uma questão a ser considerada.

Localizar o papel social e político da religião terá uma especificidade na questão da disposição do sujeito político em pertencer a uma sociedade democrática liberal. O termo disposição oferece a possibilidade de tratar a religião como coformadora segundo a ideia de amizade cívica conforme o dever de civilidade. Na base dessa proposta encontra-se a condição da disposição do cidadão ao princípio de reciprocidade que pode ser motivado pela religião. A afirmação da religião como coformadora da cidadania significará que ela tem um papel ativo na estabilidade de uma sociedade democrática liberal em sua razoabilidade, que estimula o crente cidadão a desenvolver uma fé razoável capaz de endossar princípios de justiça.

Assim sendo, a tese que afirma a hipótese do papel social e político da religião quando exerce a razoabilidade, o senso de justiça, ao endossar princípios políticos de concepções de justiça como coformadora para a cidadania numa sociedade democrática liberal se concretizará em um sistema argumentativo que partirá de uma análise da razão pública e culminará em uma psicologia moral razoável.

A religião, então, é coformadora para a cidadania democrática não só em termos da formação da capacidade racional de fazer escolha, mas, segundo o modo razoável de se fazer escolha racional. O consenso sobreposto, a questão da *cláusula* e da esfera ampla da cultura política pública são temas discutidos para esclarecer essa proposta. Isto implicará na demonstração da tese segundo a leitura do termo razoável como base de afirmação da prioridade do justo sobre o bem, da liberdade sobre a igualdade que pode

fazer parte de modo estável na expressão dos valores políticos de uma cultura política pública que sustenta uma sociedade democrática liberal.

Dessa forma, a tese cumpre uma primeira tarefa que é de expor as condições filosóficas ao tratar a religião como esfera coformadora. Os exemplos conjecturais terão um papel no escopo deste trabalho apenas de ilustrar a exposição proposta. A efetivação da religião em seu papel político e social, assim como discutir os problemas que envolvem a irrazoabilidade das religiões e temas polêmicos, será tarefa para uma segundo trabalho.

1.RAZÃO PÚBLICA E RELIGIÃO EM JOHN RAWLS

A tarefa de relacionar razão pública com religião segundo a perspectiva normativa da justiça como equidade em Rawls aparenta ser controversa. O motivo é de que a tese central da justiça como equidade no seu *Liberalismo Político* (1993) pode ser interpretada segundo uma dualidade normativa incomensurável que se justificaria no seguinte argumento: se, por um lado, a razão pública denota a ideia de uma expressão própria do valor político das concepções de justiça aplicável de modo restrito à estrutura básica da sociedade, por outro lado, toda religião é uma associação que expressa o valor moral de um bem idealizado para justificar a justiça segundo sua doutrina abrangente. Sendo razoável ou irrazoável o valor moral de uma doutrina religiosa se aplica de modo restrito à uma determinada associação. Enquanto a razão pública é a expressão das instituições da estrutura básica, a expressão da religião é a razão não pública que se manifesta no interior de uma associação ou comunidade específica da sociedade civil.

A estrutura básica da sociedade é distinta da cultura de fundo (*background culture*) ou sociedade civil. A primeira significa o conjunto de relações entre instituições de base justificada e legitimada pela razão pública. A sociedade civil em contrapartida seria um conjunto de relações entre instituições privadas que fazem uso da razão não pública como justificativa de sua organização comunitária. A possível interpretação de uma relação controversa entre razão pública e religião pode se basear nessa distinção interpretada como separação.

Nesse caso, a separação entre razão pública e razão não pública segundo a tarefa da escolha dos princípios de justiça para a organização social ganha sentido de exclusão das doutrinas abrangentes. O ideal normativo da estrutura básica e a religião como doutrina abrangente seriam duas esferas irreconciliáveis em seus objetivos. O princípio de justiça aplicável à estrutura básica segundo a ideia de razão pública seria neutro e teria como objetivo a ordenação da sociedade na prioridade do justo sobre o bem. Já uma base de justificação da razão não pública que emana do interior de uma religião teria como objetivo o valor moral em que o bem seria a prioridade.

O problema é que esse tipo de intepretação que separa e exclui sem refletir sobre o tipo de congruência do justo com o bem significa a impossibilidade de conciliar interesses privados de uma religião específica com os interesses públicos que dizem respeito não só a todas as religiões, mas a todas as instituições no interior da estrutura básica de uma sociedade democrática caracterizada pelo fato do pluralismo razoável.

Essa interpretação de uma certa forma reforça a ideia correta de que a razão pública aplicável à estrutura básica difere em sua forma e conteúdo da razão não pública das doutrinas abrangentes praticadas pelas diversas associações da sociedade civil. No entanto, o modo de tratar como instâncias separadas não oferece nenhuma estratégia que consiga resolver o problema da relação conflituosa entre a razão não pública praticada pela religião com a ideia de razão pública aplicável à estrutura básica.

Além disso, se essa leitura do liberalismo político for considerada correta, o conflito no interior da estrutura básica sempre será pautado numa medida de força que busca o poder e o domínio diante do esvaziamento moral expresso na neutralidade dos princípios de justiça. A conciliação democrática estaria comprometida por doutrinas abrangentes que lutam pela hegemonia moral e política diante de um ideal normativo que não tem força suficiente para garantir a coesão social. Isto aconteceria como consequência do problema da neutralidade que encerraria uma teoria da justiça esvaziada de valor moral e inofensiva em termos práticos.

A interpretação sugerida aqui para desenvolver a questão da relação entre razão pública e religião inicia com a afirmação de que para o *Liberalismo político* de Rawls a razão pública e a razão não pública possuem um ponto comum: ambas são elementos manifestos na concepção da ideia de cultura política pública. Isto significará um precedente de conciliação entre estrutura básica e suas instituições fundamentais com as diversas associações na contingência das comunidades da sociedade civil. A ideia de cultura política pública nos ajuda a compreender tanto o papel da estrutura básica e seu conteúdo regido por valores estritamente político, como o papel da sociedade civil e seu pluralismo razoável: ambos referentes à possibilidade do consenso sobreposto (*overlapping consensus*) no qual as diversas doutrinas abrangentes razoáveis endossam princípios políticos de uma concepção de justiça que rege a estrutura básica para uma sociedade democrática.

No contexto da ideia de consenso sobreposto, a possível interação entre razão pública e a razão não pública religiosa será avaliada considerando a estratégia coerentista[1]

[1] Será considerado como pressuposto e discutido ao longo desta tese o sentido de estratégia coerentista apontado em Rawls por Denis Coitinho como alternativa para resolver a questão do fundacionalismo e estabelecer uma teoria não-metafisica para a regra moral. O autor afirma que "[...] Rawls recorre a uma estratégia coerentista que busca encontrar a validade da regra a partir de sua coerência dentro de um sistema, e isso pode ser entendido como uma epistemologia moral coerentista holística, uma vez que a justificação do critério moral não será dada por sua correspondência a algum fato, mas por sua coerência com um sistema coerente de crenças, pois a justificação independente da verdade deve implicar uma relação com a concepção moral inteira e de como esta se harmoniza com os juízos ponderados (*considered judgments*) em equilíbrio reflexivo (*reflextive equilibrium*) [...]" (Coitinho, 2014, pp.22-23).

no trato do sistema moral do liberalismo político que envolve a seguinte tríade: estrutura básica, sociedade civil e cultura política pública. A relação coerentista dessa tríade será a chave de explicação da ideia organizadora da sociedade como sistema equitativo de colaboração vinculada a mais duas ideias: a ideia de sociedade bem-ordenada e a ideia de cidadãos(ãs) livres e iguais.

A tarefa de relacionar razão pública e religião será discutida neste capítulo de modo estratégico para preparar o argumento sobre a questão normativa da formação para a cidadania. O ideal de uma sociedade democrática bem-ordenada e estável é um ponto a ser considerado para pensar essa formação. Como sistema equitativo de colaboração a sociedade tem como missão formar pessoas que reconheçam, respeitam e estimam o fato do pluralismo razoável segundo a ideia de cidadania livre e igual.

O "fato" do pluralismo razoável caracteriza a sociedade democrática. A condição dessa sociedade ser bem-ordenada é avaliada consonante à questão de sua permanência como democrática. A estabilidade que possibilita a permanência pressupõe não só a ideia de cidadão (ã) livre e igual, mas a formação para o reconhecimento e valoração política da cidadania. Na prática cidadã o reconhecimento do pluralismo razoável sempre deve se fazer presente na revisão e no debate público sobre os princípios e as concepções políticas de justiça. A estrutura básica nesse contexto deve pressupor uma justiça de base que possibilite às instituições da sociedade civil o debate público sob o domínio do político.

A formação para cidadania pressupõe que a ideia organizadora de uma sociedade como sistema equitativo de colaboração seja formulada na perspectiva da tríade: estrutura básica, cultura política pública e sociedade civil. Essa tríade é o escopo de demonstração do papel da religião como esfera coformadora para a cidadania. Nesse contexto, três questões serão discutidas de forma recorrente para essa demonstração: 1) Como a estrutura básica colabora para a formação do cidadão livre e igual? 2) Qual a colaboração da cultura política pública na formação para a cidadania? 3) Qual o papel da sociedade civil na formação do(a) cidadão(ã) para uma sociedade democrática como sistema equitativo de colaboração?

Inicialmente é preciso expor uma estrutura conceitual que destaque e explique a condição normativa do ideal de estrutura básica. Em seguida, discutir o sentido formador do cidadão(ã) livre e igual em sua condição não voluntária de pertencer a estrutura básica paralelo ao modo voluntário de pertencimento das pessoas a algumas associações da sociedade civil. A possibilidade de escolha da religião por parte da pessoa sem afetar sua cidadania é um ponto a ser considerado nessa questão formativa proposta. Assim sendo,

o sentido público de uma cultura política será analisado a partir da ideia de sociedade democrática como sistema equitativo de colaboração efetivada em seus cidadãos(ãs).

Três subcapítulos organizam a estrutura que pavimenta o modo de observar a questão sobre a religião no contexto da obra "*O liberalismo político"* (1993), em seu dinâmico debate com a obra "*Uma teoria da Justiça*" (1971) e com seus diversos comentadores e críticos. Essa estrutura pretende oferecer a condição para expor a tarefa da formação da cidadania numa sociedade democrática, como também levantar a questão sobre o papel da religião nessa formação a partir de uma análise da razão pública.

Essa tarefa é estendida de modo recorrente aos outros capítulos, assim como o confronto crítico com ideias que se opõe ao modelo procedimentalista de justiça em Rawls[2]. Embora uma abordagem crítica deva ser considerada, o objetivo ao destacar e problematizar a religião é afirmar o valor político em seu domínio próprio como resultado da mudança de atitude de Rawls diante de sua proposta da justiça como equidade. No sentido *freestanding*[3] se contextualiza a concepção política de justiça para exposição do papel da religião como coformadora da cidadania no ideal de sociedade democrática.

O primeiro subcapítulo trata do tema razão pública, democracia e justificação. Três pontos são destacados: 1) a esfera do político e da razão pública como tema que identifica a mudança de postura de Rawls em relação à *Teoria da Justiça* (1971) nos escritos das décadas de 70 e 80, assim como no *Liberalismo Político* (1993); 2) o valor político e a justificação pública; 3) a razão pública como expressão de uma base pública de justificação contraposta ao posicionamento metafísico do conceito do político.

No segundo subcapítulo, a religião é apresentada como associação da sociedade civil que se expressa como doutrina abrangente razoável no contexto dos limites da razão pública. Dessa forma, será apresentado o ponto de convergência do ideal de cidadania para uma sociedade democrática caracterizada pelo pluralismo razoável. A religião é destacada no contexto da formação da cidadania nos limites políticos da "ideia" de razão pública para discutir o "ideal" de razão pública no âmbito da cultura política pública. O papel da religião não é só tematizado na questão do debate político, mas também para o

[2] A crítica de Sandel à deontologia de Rawls e à prioridade do justo sobre o bem destacado na obra *"O liberalismo e os limites da justiça"* (2005) será uma referência para o debate feito no capítulo seguinte. Será destacado também a crítica de Rainer Forst à interpretação de Sandel exposto na obra "*Contextos da Justiça: filosofia para além de liberalismo e comunitarismo*" (2010).

[3] O termo *freestanding* denota o sentido de independência do valor político dos princípios de justiça das crenças abrangente no contexto de reconhecimento, justificação e legitimação desses princípios quando endossados em um consenso sobreposto. Isto será discutido mais adiante para expor a relevância do valor político-moral das concepções de justiça no sentido conciliador da razão pública com o objetivo da estabilidade social e da legitimidade política segundo uma estratégia coerentista.

ideal de formação cidadã no contexto da cultura pública como elo coerentista entre estrutura básica e cultura de fundo.

1.1 Razão pública, democracia e a questão da justificação em Rawls

Na conferência VI da obra "O Liberalismo Político" (1993) Rawls afirma que "[...] em uma sociedade democrática, a razão pública é a razão de cidadãos iguais que, como um corpo coletivo, exercem poder político supremo e coercitivo uns sobre os outros ao aprovar leis e emendar sua Constituição [...]" (Rawls, 2020, p. 252). Para Rawls, o corpo coletivo dos(as) cidadãos(ãs) livres e iguais tem na razão pública a expressão de uma base pública de justificação e legitimação que possibilita critérios práticos de escolha dos princípios políticos de justiça sem recorrer a uma base metafísica. Justificar e legitimar o poder político está circunscrito na coerência entre os princípios de justiça aplicável na estrutura básica com os juízos ponderados numa cultura política pública.

A equidade no exercício do poder político democrático se legitima no sistema coerente de justificação ao reconhecer a pluralidade das formas de vida e as liberdades individuais dos(as) cidadãos(ãs). O poder político público nessa condição não pode ser fundado numa única visão abrangente. Caso isso aconteça a ordem social se estrutura na igualdade homogênea prescrita segundo um bem racional à serviço da hegemonia de uma única doutrina abrangente e por isso significa um exercício de poder não democrático.

A proposta normativa da cidadania como corpo coletivo de uma sociedade democrática em Rawls não é o da homogeneidade. Isto pode ser esclarecido ao considerar que a democracia de Rousseau circunscrita na liberdade dos antigos[4] segundo Benjamin Constant é fundacionalista para Rawls, pois, a democracia é sacralizada de forma suprema e legitimada pela vontade geral de forma essencial em função do ideal racional de um

[4] Segundo Norberto Bobbio. "Sob a forma de contraposição entre liberdade dos modernos e liberdade dos antigos, a antítese entre liberalismo e democracia foi enunciada e sutilmente defendida por Benjamin Constant (1767-1830) no célebre discurso pronunciado no Ateneu Real de Paris em 1818 [...]" (Bobbio, 2020, pp. 39-40). Ainda sobre esta questão "Constant citava os antigos, mas tinha diante dos olhos um alvo bem mais próximo: Jean-Jacques Rousseau. De fato, o autor de O contrato Social havia inventado... uma república no qual o poder soberano, uma vez instituído pela concordada vontade de todos, torna-se infalível[...]" (Bobbio, 2020, pp.40-41). Yves Charles Zarka afirma também que quando "[...] Rousseau funda o conceito moderno da legitimidade democrática na soberania do povo, ele vai absolutizar essa soberania e sua expressão: a vontade geral [...] (Zarka, 2010, p.180) segundo ele "[...] essa absolutização da soberania do povo em sua expressão, a vontade geral, é tal que ela é até mesmo uma sacralização [...]" (Zarka, 2010, p.181). No entanto, se deve ter cuidado ao tratar esta questão em Rousseau, pois segundo Bobbio "[...] atribuir a ele a paternidade da "democracia totalitária" é uma polêmica tão generalizada quanto errônea. Embora sustentando que o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto, Rousseau também sustenta que "o Soberano, por seu lado, não pode sobrecarregar os súditos com seu peso inútil à comunidade" [...]" (Bobbio, 2020, P.41).

bem comum. O(A) cidadão(ã) torna-se igual para ser livre e não livre para ser igual. A individualidade (dos modernos) é suprimida pela coletividade (dos antigos), pois a igualdade entre os cidadãos tem prioridade sobre a liberdade individual. Neste sentido a interpretação de Constant ajuda a problematizar e avaliar se há congruência ou não entre democracia e liberalismo[5].

No caso da congruência entre democracia e liberalismo a liberdade deve ter prioridade em relação à igualdade. O argumento para defender essa condição contempla a reflexão de Rawls sobre a sua *Teoria da justiça.* A leitura atualizada do autor da própria obra desconstrói o sentido doutrinário inicial da justiça como equidade e passa a considerá-la como concepção política de justiça. Esta concepção implica que a democracia liberal segundo a prioridade da liberdade sobre a igualdade deve estar ancorada na ideia organizadora de uma "[...] sociedade como um sistema equitativo de cooperação social que se perpetua de uma geração para outra [...] (Rawls, 2003, p.7). Esse sistema de cooperação implica na conjunção de mais duas outras ideias de base: "[...] a ideia de cidadãos (os que cooperam) como pessoas livres e iguais ... e a ideia de uma sociedade bem ordenada ... efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça [...]" (Rawls, 2003, p.7).

Segundo a prioridade da liberdade numa sociedade democrática entendida como sistema equitativo de cooperação, o âmbito da razão pública é a chave de leitura para tematizar uma sociedade bem ordenada e estável. Nesse sentido, a ordenação e a estabilidade são conceitos complementares no ideal de organização em que a relação entre concidadãos livres e iguais deve ser tematizada considerando o princípio de reciprocidade[6]. Essa abordagem será relevante para a tarefa discursiva que destaca o papel político e social da religião como coformadora da cidadania democrática.

[5] Vale ressaltar a afirmação de Rawls em "*Justiça como equidade: uma reformulação*" que a sua proposta discute "[...] como as diferentes doutrinas filosóficas e morais entendem as exigências antagônicas da liberdade e da igualdade, a ordem de prioridade entre elas e seu peso relativo, e como se deve justificar uma determinada maneira de ordená-las." (Rawls, 2003, p. 3). A maneira de ordenação desses elementos que faz parte do ideal de cidadania revela o modo em que a democracia pode ser pensada. A prioridade da igualdade caracteriza uma cidadania homogênea e com isso uma relação social e política que pode estar fundada em um ideal de bem ou de sumo bem. A democracia nesse caso assume uma postura paradoxal no sentido de se tornar totalitária por instrumentalizar os meios de governança política ao seu serviço.

[6] O principio de reciprocidade surge como ideia recorrente no decorrer da apresentação desta tese. Rawls discute esse principio dando um significado de alteridade em relação ao posicionamento autônomo. Isto acontece não só em relação as escolhas dos princípios de justiça na posição original (autonomia racional), mas no sentido também de relação razoável na tomada de decisão e autoavaliação no exercício comum da cidadania que pressupõe a autonomia plena como será discutido mais adiante.

A defesa da prioridade da liberdade conforme a concepção política de justiça busca expor a possibilidade de uma ordenação estável para sociedade democrática onde o princípio político de justiça dessa concepção seja formador da liberdade e do valor político-moral presente no ideal de cidadania.

Como a congruência entre democracia e liberalismo significa superar a homogeneidade e reconhecer as liberdades e as individualidades no corpo coletivo da cidadania, o exercício do poder político busca sua justificativa e legitimidade não em uma base moral abrangente, mas no limite do princípio político como parte da concepção política de justiça que prioriza o justo sobre o bem[7] para a estrutura básica de uma sociedade democrática. Numa base pública de justificação a razão pública se torna relevante para discutir a coerência relacional entre princípios de justiça, juízos ponderados dos cidadãos(ãs) e as concepções teóricas em equilíbrio reflexivo amplo[8]. A justiça como equidade em Rawls exige que se compreenda esse tipo de sistema de justificação em uma base pública compartilhada no exercício da cidadania livre.

A conciliação da prioridade da liberdade com a prioridade da justiça torna-se relevante para conceber uma proposta de democracia liberal. O foco aqui é o papel da razão pública nessa conciliação. Numa democracia liberal a razão pública é a razão dos cidadãos livres e iguais no âmbito da sociedade entendida como sistema equitativo de cooperação. Nesse sentido, o exercício do poder é consonante à cooperação entre cidadãos no contexto do pluralismo razoável.

O corpo coletivo da cidadania necessita de uma referência para deliberar a partir de termos comuns a todos em que suas individualidades são reconhecidas e respeitadas.

---

[7] Para os antigos o sumo bem era o desiderato de determinação da ideia do justo como justificativa do poder na *polis.* Para Rousseau na interpretação de Constant o bem comum expressa uma comunidade democrática como coletividade homogênea do corpo da cidadania que se torna referência para a questão do poder soberano do cidadão. Em Rawls a questão é essencialmente deontológica ao propor uma abordagem procedimental com um papel de justificação pública pautada na prioridade do justo sobre o bem (inicialmente pensada a partir do procedimento da posição original e do equilíbrio reflexivo). Esta abordagem iniciada em "Uma Teoria da Justiça" (1971) terá sua culminância na tematização de uma base pública de justificação no Liberalismo político (1993) ao desenvolver categorias como consenso sobreposto e razão pública, que servirá de referência não só para a justificação da concepção política da justiça, mas também para a questão de legitimação do poder em uma sociedade democrática bem ordenada, no contexto da aplicabilidade dos juízos políticos de justiça na estrutura básica da sociedade.

[8] Em *"Uma Teoria da Justiça*" Rawls define equilíbrio reflexivo como método de ajuste entre princípios e juízos. O autor explica os dois termos que compõe este método da seguinte forma: "[...] equilíbrio porque finalmente nossos princípios e juízos coincidem; e é reflexivo porque sabemos a quais princípios nossos juízos se adaptam e conhecemos as premissas que lhe deram origem [...]" (Rawls, 2016, p.25). Em nota no *Liberalismo Político* Rawls esclarece que o equilíbrio reflexivo amplo "[...] no caso de um cidadão, é aquele alcançado quando ele examinou com cuidado concepções distintas de justiça e a força dos diferentes argumentos a favor delas. Mais especificamente, esse cidadão submeteu a exame as principais concepções de justiça política existentes em nossa tradição filosófica... e pesou a força de diferentes razões filosóficas e de outras razões em favor de cada uma delas [...]" (Rawls, 2020, pp. 454-455).

O(A) cidadão(ã) para ser um membro colaborador(a) deve recorrer a razão pública para evitar a determinação absoluta de uma razão doutrinária que estabeleça como critério a razão de um bem pessoal ou privado. O exercício do poder político deve expressar então na razão pública a prioridade da justiça sobre o bem. A questão é de como a razão pública justifica a liberdade como contraponto à igualdade homogênea na cidadania.

Ao considerar certas dificuldades para tematizar o ideal de sociedade democrática deliberativa - no contexto da prioridade da liberdade sobre a igualdade e do justo sobre o bem - uma questão torna-se relevante: "[...] por que deveriam os cidadãos ao discutir e ao votar as questões políticas mais fundamentais, acatar os limites da razão pública? [...]" (Rawls, 2020, pp. 254-255). Segundo Rawls, a questão expressa um paradoxo de que o(a) cidadão(ã) livre e igual pertencente a um corpo coletivo também tem sua individualidade que comunga de modo pessoal e subjetivo os valores morais de suas doutrinas abrangentes. Então, como as pessoas podem ao mesmo tempo que acreditam nas verdades e na realização dos bens prometidos por suas doutrinas religiosas ou não religiosas acatarem princípios políticos de justiça independentes de suas doutrinas?[9]

A resposta pressupõe que o limite da razão pública é consonante à relação entre os valores políticos e o princípio da reciprocidade no contexto *freestanding* dos princípios da justiça como equidade, "[...] o que significa que os princípios de justiça passam a ser afirmados de forma autossustentada, não fazendo uso de um fundamento nas doutrinas abrangentes [...]" (Coitinho, 2014, p. 49). Isto significa, que a razão pública segundo o princípio de reciprocidade expressa leis e normas justificadas sem recorrer a uma razão abrangente. O parâmetro é o ideal de democracia que tem por base o valor político-moral congruente ao princípio de reciprocidade caracterizando a razoabilidade da relação entre os(as) cidadãos(ãs). Dessa forma, Rawls afirma que:

> [...] os limites da razão pública não são, evidentemente, os limites da lei ou da norma legal, mas aqueles que respeitamos quando respeitamos um ideal: o

[9] A questão formulada nos leva a discutir o problema da motivação política e moral. Uma questão já enfrentada por Kant quando em termos transcendentais da razão prática se questiona sobre a motivação do Imperativo categórico. Para Kant é fácil perceber a motivação do imperativo hipotético devido à sua condição de estar vinculada às inclinações percebidas tanto no mundo empírico como nos afetos e sentimentos humanos e com isso não alcança a moralidade das ações por que seu imperativo é condicional. O problema é a motivação do dever por si, como fim em si no contexto da busca da moralidade. Esta analogia se torna pertinente ao enfrentar o problema em Rawls quando se destaca o artificio mental da posição original sob o véu da ignorância em sua motivação prática no campo normativo hipotético como ponto chave inicial para discutir a temática da autonomia.

> ideal de cidadãos democráticos que se empenham em conduzir seus assuntos políticos em termos que têm por base valores políticos que podemos esperar que outros subscrevam [...] (Rawls, 2020, pp. 299-300)

Diante disso, este subcapítulo pretende expor a concepção de razão pública consonante ao princípio de reciprocidade, assim como, do sentido independente dos princípios de justiça e do valor político que a razão pública expressa. O objetivo é destacar a capacidade do(a) cidadão(ã) em reconhecer e respeitar a pluralidade das doutrinas abrangentes quando endossa princípios políticos no uso da razão pública[10]. Essa exposição busca tematizar o caráter formador do ideal de cidadania democrática no âmbito do valor político dos princípios de justiça em sua interação com os juízos ponderados de valor moral em equilíbrio reflexivo amplo.

Deve-se considerar que o liberalismo político para Rawls não é uma forma de governo, mas um modo de governar que possui valor político compatível com os modos diversos de endosso dos princípios de justiça que oferecem diretrizes ao poder do Estado e à formação da cidadania. Essa ideia é compatível com a democracia deliberativa no liberalismo político de Rawls como proposta normativa dependente do ideal de cidadania segundo a capacidade moral do indivíduo: de possuir o senso de justiça e de desenvolver um ideal de bem[11].

Na relação entre liberalismo e democracia, a razão pública no sentido justificacional será então o objeto que situa a tese sobre o papel político e social da religião como coformadora da cidadania para uma sociedade democrática. A razão pública será avaliada em sua propriedade justificacional e legitimadora na relação com os

[10] Na concepção de Rawls, a razão pública tematizada no "*Liberalismo Político"* supre a necessidade da objetividade lógica da racionalidade prática das relações públicas. Dessa forma se estabelece um critério de objetividade para se pensar uma gramática que oriente o uso dessa razão por parte do cidadão. O uso público da razão é compreendido não como uma prática de publicidade como tematizado na *"Teoria da Justiça*, ou seja, quando doutrinas abrangentes discutem publicamente a partir de um desiderato lógico de uma razão não pública. A questão está configurada no que se entende como base pública de justificação e legitimação. A gramática do uso da razão pública está imersa no sistema coerentista de relação entre princípios de justiça e juízos ponderados que a base pública citada pressupõe. Assim sendo, enquanto a razão pública é um elemento da base de justificação e legitimação dos princípios de justiça para ordenar a estrutura básica, o uso público da razão é a prática que pressupõe critérios para o reconhecimento e o respeito ao valor político-moral de uma base pública de justificação e legitimação em que a razão pública faz parte.

[11] A ideia de cidadania em Rawls considera a concepção de pessoa de modo normativo nos seguintes termos: "[...] a concepção de pessoa é moral e tem como ponto de partida nossa concepção cotidiana de pessoa entendida como uma unidade básica de pensamento, deliberação e responsabilidade, sendo então ajustada a uma concepção política de justiça, e não a uma doutrina abrangente. Trata-se com efeito, de uma concepção política de pessoa e, considerando-se os objetivos de justiça como equidade, é uma concepção apropriada para servir de base à cidadania democrática. Como concepção normativa que é, deve ser distinguida de uma interpretação da natureza humana dada pelas ciências naturais ou pela teoria social [...]" (Rawls, 2020, p 21)

procedimentos da posição original e do equilíbrio reflexivo, assim como também do consenso sobreposto (*overlapping consensus*), para evidenciar a prioridade da liberdade e o sentido *freestanding* do princípio político para a cidadania. Para isso, três argumentos são formulados aqui e serão recorrentes na sequência da argumentação da tese:

1) a razão pública como razão do público segundo Rawls é distinta das razões de doutrinas abrangentes, pois em vez de buscar um bem ela deve expressar em si o valor político razoável que prioriza a justiça como expressão da liberdade dos cidadãos num corpo coletivo de reciprocidade. Em termo normativo e também prático esta coletividade deve ser capaz de endossar leis coercitivas de um regime democrático constitucional representativo.

2) numa sociedade democrática caracterizada pelo pluralismo razoável a razão pública possui um papel na convergência entre diversas visões abrangentes razoáveis, que em um consenso sobreposto oferece aos cidadãos livres e iguais a possibilidade do acordo ao acatarem de modo coletivo os princípios de uma concepção política de justiça sem renunciarem às suas individualidades e as suas doutrinas abrangentes razoáveis.

3) a razão pública tem o papel na justificação e na legitimação dos princípios políticos de uma democracia deliberativa em que o exercício do poder deve ser congruente à ideia de liberdade por priorizar a justiça e, assim, ser expressão da autonomia do corpo coletivo em que o ideal de cidadania livre e igual ganha significado numa democracia constitucional e liberal.

Os três argumentos se complementam e, com isso, sustentam que uma democracia deliberativa está em consonância aos limites dado pela razão pública no sentido de sua aplicabilidade e de seu alcance na questão da liberdade como prioridade. Neste contexto, três pontos serão necessários para expor a questão dos limites da razão pública em relação ao aparente paradoxo pessoa/cidadão(ã): 1) mudança de postura de Rawls sobre o conceito do político nos seus escritos da década de 80 e 90 do século XX em relação a sua obra "Uma Teoria da Justiça" (1971); 2) a questão do valor político no contexto da justificação pública; 3) congruência entre equilíbrio reflexivo, consenso sobreposto e razão pública na estrutura normativa de uma base pública de justificação. Todos os pontos implicam na tematização da relação prática entre razão pública e consenso sobreposto como elemento formador da cidadania livre e não homogênea segundo a justificação pública e a legitimação política para uma sociedade democrática.

Para dar continuidade à pavimentação introduzida e tematizada a partir dos questionamentos acima, destaca-se a mudança de postura de Rawls em relação à Teoria

da Justiça. Essa mudança diz respeito principalmente a uma reflexão sobre o conceito do político e da razão pública.

Razão pública é uma ideia desenvolvida por Rawls de modo mais intenso no decorrer dos anos 80 e 90 do século XX em relação à sua obra *"Uma Teoria da Justiça*" (1971). O conjunto de artigos desse período são considerados escritos de transição[12] que ajudaram no processo de reconfiguração temática envolvendo o papel dos princípios de justiça, o valor político-moral da concepção política de justiça e a razão pública[13], no contexto do desenvolvimento da ideia de justificação pública e da legitimação do poder político como pautas presentes nas conferências do "*Liberalismo Político*" (1993).

Essa reconfiguração temática em Rawls provocou várias interpretações sobre a relação entre as obras citadas acima. A mais incisiva é a discussão analisada por Weithman (2016) sobre uma possível virada política que separa as obras exaltando a segunda e desqualificando a primeira. O perigo desse tipo de leitura é de se tomar partido por uma das obras sem compreender o papel que cada uma tem no contexto de problemas específicos da filosofia política.

Numa análise sobre a leitura padrão, Paul Weithman[14] destaca uma questão específica no contexto das divisões categóricas. Apesar da importância de identificar

---

[12] Catherine Audard comenta que o conjunto de textos que Rawls escreveu entre o final dos anos 70 e o final dos anos 80 significa um momento de transição, que tem como motivação a tentativa de resposta às diversas críticas à teoria da justiça no que diz respeito principalmente ao uso do conceito do político. Ela afirma então que essas conferências servem "[...] para dissipar o mal-entendido suscitados por seu uso do conceito do político [...]" (Audard, 2002, p. XIII). Além de responder "[...] às críticas bastante severas que lhe foram feitas sobre esse ponto, tanto por representantes da tendência "comunitarista" como Charles Taylor e Michael Sandel, quanto pelos politólogos que o acusaram de uma visão confusa do "político" [...]" (Audard, 2002, p. XVIII).

[13] Segundo Charles Larmore a ideia de razão pública está implícita de um modo fundamental na obra "Uma Teoria da Justiça", pois se encontra "[...] disfarçada de ideia de publicidade desempenhando um papel indispensável na teoria da justiça como equidade [...]" (Larmore, 2005, p.368, tradução nossa). Para Larmore, o interesse de Rawls pela razão pública se dá como um processo que parte das reavaliações da obra "Uma Teoria da Justiça" presentes nos escritos de transição (artigos das décadas de 70 e 80 do século XX), em que o tema da publicidade ganha destaque e aos poucos se torna totalmente explicito nas diversas conferências do "Liberalismo Político" de 1993.

[14] Paul Weithman no seu livro "*Rawls, Political Liberalism and Reasonable Faith"* (2016) apresenta quatro etapas da leitura padrão sugerida por Bernard Willians referente a relação entre legitimidade e o projeto do Liberalismo Político. A discussão desenvolvida por Weithman destaca problemas sobre a tendencia de interpretação do processo de mudança e da atual postura de Rawls em relação a *"Uma teoria da Justiça"* tendo como parâmetro as seguintes etapas: 1) Explicação da virada política; 2) O não consentimento unânime dos dois princípios de justiça mesmo sendo reformulados pelo *"Liberalismo Político*"; 3) Sobre as demandas de uma sociedade bem ordenada serem justificável publicamente por um princípio aceito pelos cidadãos; 4) Princípio de justiça substituído pelo princípio de legitimidade na questão de justificação pública. Não será discutido aqui os erros e os méritos de cada etapa que será retomado no momento adequado no desenvolvimento desta tese. No entanto, a virada política é um ponto a ser perseguido para destacar o sentido da razão pública e de uma base pública de justificação para esta tese. Desenvolver este ponto oferece subsídios para discutir mais adiante questões envolvendo a quarta etapa, ou seja, se no contexto da razão pública e da base pública de justificação é possível localizar o papel dos princípios de

categorias para um sistema normativo que envolve a filosofia política e a teoria da justiça, a leitura padrão tende separar as obras de Rawls da seguinte forma: o princípio de justiça sendo objeto da *Teoria da Justiça* e o princípio de legitimidade do *Liberalismo Político*.

No entanto, ao considerar que os princípios de justiça continuam sendo de suma relevância na segunda obra, a estrutura argumentativa mais viável deve sustentar a afirmação de que Rawls não anula ou nega a obra "*Uma Teoria da Justiça*". O autor procura resolver questões que somente com o *Liberalismo Político* foi capaz de tratar de forma mais estruturada. Dessa forma, a virada política pode ganhar sentido de complementação para resolver questões que na obra de 1971 não foi possível pelo limite consequente das categorias restritas utilizadas no seu objetivo específico relativo ao problema do contrato social.

Na *"Commonweal magazine"* numa entrevista feita por Bernard Pruzak em setembro de 1998, Rawls ao ser questionado sobre a mudança de objetivo do *"Liberalismo Político"* (1993) e da *"Ideia de razão pública revisitada"* (1997) em relação à obra *"Uma Teoria da Justiça"* (1971) responde que estava preocupado com a sobrevivência da democracia constitucional e esclarece que:

> [...] Uma teoria da justiça era uma doutrina abrangente do liberalismo político designada a estabelecer uma determinada teoria da justiça clássica – a teoria do contrato social – assim como torná-la imune às várias objeções tradicionais como o conflito entre liberdade individual e o bem de todos. A diferença é que no Liberalismo Político, o problema é como você vê as doutrinas religiosas e as seculares como compatíveis com e apoiando as instituições básicas do regime constitucional. (Rawls in *Commonweal*, 1998, p.3, tradução nossa)

Essa compatibilidade implica numa discussão sobre o problema da escolha racional de princípios para a concepção de justiça como equidade. Os princípios justos aplicáveis aos termos que ordenam a estrutura básica tendem à imparcialidade perante o sentido moral desses termos na *Teoria da Justiça*. A questão seria então sobre o ponto de convergência do contrato social pautado por princípios aceitos universalmente ainda no sentido doutrinário. O caráter abstrato dos princípios imparciais em relação aos valores abrangentes praticados por instituições religiosas é uma questão a ser considerada em sua pretensão de neutralidade. Essa questão é problematizada na obra "*O liberalismo Político*" (1993) em que Rawls tenta resolver destacando a razoabilidade da razão na busca de uma base valorativa autossustentável de princípios políticos. O valor político

justiça e do princípio de legitimidade. Se eles substituem um ao outro ou se auto complementam para a dimensão da formação político-social e democrática de uma cidadania livre e igual.

dos princípios de justiça da concepção política de justiça pretende de modo substantivo ser uma alternativa para resolver a questão da estabilidade da sociedade democrática[15].

Numa sociedade plural democrática o poder político é justificado publicamente. Por isso a legitimação do poder na relação entre estrutura básica e instituições religiosas pressupõe que tal justificação esteja em consonância com uma justiça de base que promova a compatibilidade dessa relação de modo justo. Isto significa que pensar uma base pública de justificação além de ser uma preocupação com a compatibilidade anunciada acima busca parâmetros para a legitimação do poder político. A relação da legitimidade com a estabilidade do poder político é um ponto a ser considerado pelo fato das instituições da sociedade civil serem contingentes e instáveis.

Além disso, a aplicabilidade dos princípios estritamente políticos à estrutura básica é uma pauta no "*Liberalismo Político*" que se desdobra na preocupação do uso do conceito do político. O uso desse conceito se deve à consideração não só do princípio político restrito à estrutura básica, mas também à da participação da sociedade civil numa cultura política pública. A razoabilidade das doutrinas abrangentes como elemento que capacita o endosso de princípios políticos de justiça aplicado à estrutura básica tem sua manifestação no desenvolvimento da cultura política pública.

Distinta dessa preocupação de relacionar princípios políticos com doutrinas abrangentes razoáveis, *Uma Teoria da Justiça* (1971) priorizou questões sobre as objeções feitas à teoria clássica do contrato social a partir de um contratualismo procedimental de base kantiana. Rawls não se preocupou se seu contratualismo e a própria justiça como equidade contradiz a condição de permanência de uma sociedade democrática bem ordenada caracterizada pelo fato do pluralismo razoável. A justiça como equidade nessa obra possui pressuposto moral na doutrina da justiça e, como razão prática abrangente de modo deontológico, promove a homogeneização do corpo coletivo da cidadania. Isto é problemático para pensar a legitimação do poder por via democrática.

> [....] a argumentação em Teoria depende de uma premissa cuja realização seus princípios excluem. Essa premissa é a de que, na sociedade bem-ordenada da justiça como equidade, os cidadãos professam a mesma doutrina abrangente, e isso inclui aspectos do liberalismo abrangente de Kant, da qual os princípios da justiça como equidade poderiam fazer parte. Mas dado o fato do pluralismo

[15] A preocupação de Rawls com a sobrevivência da democracia constitucional no contexto das crises políticas dos anos 90 pode ser considerada como tema recorrente para a nossa realidade política do século XXI, em que o regime democrático constitucional é ameaçado por posturas fascistas de extrema direita como acontece recentemente no Brasil e no mundo. Ver "ROCHA, João Cezar de Castro. Guerra Cultural e Retórica do Ódio: crônicas de um Brasil pós-político, 2021"; NOBRE, Marcos. Ponto-final: a guerra de Bolsonaro contra a democracia, 2021.

> razoável, essa doutrina abrangente não tem como ser compartilhada pelos cidadãos em geral, do mesmo modo que ocorre com uma doutrina religiosa ou com alguma variante de utilitarismo. (Rawls, 2020, p. XLV)

O experimento mental da posição original sob o véu da ignorância deveria ser um dispositivo para estabelecer a imparcialidade de modo procedimental puro e resolver a questão de justificação e legitimidade de modo objetivo em relação à subjetividade que reina na sociedade civil. A posição original é uma situação hipotética que em analogia ao imperativo categórico kantiano pretende estabelecer um ponto imparcial para que as partes não sejam determinadas pela contingência externa, por isso o véu da ignorância. A questão é que a base construtivista kantiana procedimental de Rawls sustenta um princípio de justiça em equilíbrio reflexivo parcial[16] que pode ser interpretado como base para o exclusivismo[17] como característica doutrinária da justiça. Ao não considerar os bens prescritos por razões abrangentes razoáveis apesar de buscar a congruência entre o justo e o bem como na terceira parte da Teoria da Justiça, Rawls não deixa muito claro se a racionalidade prática é capaz de buscar princípios de justiça que realmente estabeleça uma base comum de justificação em equilíbrio reflexivo amplo. O sentido amplo do equilíbrio reflexivo implica na relação entre princípios imparciais e juízos ponderados da cultura política pública que inclui o debate com a sociedade civil.

O problema do abismo que separa as partes do contrato em sua realidade hipotética do cidadão(ã) real comum em uma sociedade plural só é considerado a partir da tentativa de resolver a questão da estabilidade recorrendo não só ao equilíbrio reflexivo amplo, mas também às categorias de consenso sobreposto e da razão pública. Dessa forma, a ideia de cidadania como corpo coletivo sugere uma base pública de justificação com valor estritamente político e não metafísico para uma democracia constitucional que tem no fato do pluralismo razoável sua característica fundamental. Neste sentido, Rawls prescreve no artigo "*A teoria da justiça como equidade: uma teoria política e não metafísica*" (2002) que:

[16] Equilíbrio reflexivo parcial no sentido em que as partes numa posição original buscam um consenso subjacente nos limites de princípios ignorando os determinantes contextuais e doutrinas abrangentes em um véu da ignorância.

[17] O conceito de exclusivismo possui os dois sentidos referentes: o de ser algo restrito, mas também de exclusão. Dessa forma o conceito tem seu oposto no conceito de inclusivismo no sentido literal de inclusão. Os dois conceitos surgem no debate de vários autores principalmente sobre a questão da secularização e da razão iluminista na pauta sobre a separação entre Religião e política; da Igreja do Estado. Andrew F. March será uma referência relevante para a definição do sentido dos termos a serem discutidos nesta tese.

> [...] numa democracia constitucional, a concepção pública de justiça deveria ser... independente de doutrinas religiosas e filosóficas sujeitas a controvérsias. É por isso que na formulação de tal concepção devemos aplicar o princípio da tolerância à própria filosofia: a concepção pública de justiça deve ser política e não metafísica [...] (Rawls, 2002, pg. 202)

Na busca de dar ênfase à distinção entre uma concepção política de justiça e uma concepção metafísica de justiça, Rawls no *Liberalismo Político* avalia que na obra de 1971 "[...] a tradição do contrato social aparece como parte da filosofia moral e não se faz nenhuma distinção entre filosofia moral e filosofia política [...]" (Rawls, 2020, pp. XV-XVI). O reconhecimento desta distinção implica numa mudança fundamental de postura[18], pois, segundo o próprio Rawls, ele não conseguiu colocar em evidência nessa obra "[...] que a teoria da justiça como equidade está concebida como uma concepção política de justiça [...]" (Rawls, 2002, p.204).

No sentido político e não metafísico de uma concepção de justiça exposto em seus escritos posteriores, o conceito de valor político ganha significado fundamental circunscrito em uma Filosofia política que oferece condição para buscar uma base pública de justificação. Nessa busca, diante do fato do pluralismo razoável, o valor político se torna um mínimo comum no contexto da diversidade de valores morais das doutrinas abrangentes, pois "[...] em matéria de prática política, nenhuma concepção moral geral pode fornecer um fundamento publicamente reconhecido para uma concepção de justiça no quadro de um Estado democrático moderno [...]" (Rawls, 2002, p. 204).

Vale ressaltar que isto não significa o rompimento com a teoria da justiça como equidade. O caminho que nos leva ao *Liberalismo Político* exige apenas uma mudança de postura frente à sua proposta inicial. Segundo Samuel Freeman, "[...] Rawls revisa o argumento da justiça como equidade para limitar sua aplicabilidade [...] (Freeman, 2005, p.02, tradução nossa). Nessa revisão, o autor praticamente substitui a pretensão de uma doutrina da justiça como teoria moral abrangente, pela concepção política de justiça

[18] Em "*Justiça como equidade: uma reformulação*" Rawls aponta três tipos de mudança em relação a este escrito, mas que é reflexo do desenvolvimento de seu pensamento ao longo de décadas de avaliação da *Teoria da Justiça*: "[...] primeiro, mudanças na formulação e no conteúdo dos dois princípios de justiça usados na teoria da justiça como equidade; segundo, mudanças na organização do argumento a favor desses princípios a partir da posição original; e, terceiro, mudanças em como a própria teoria da justiça como equidade deve ser entendida: notadamente, como uma concepção política de justiça e não como parte de uma doutrina moral abrangente." (Rawls, 2003, p. XVII). Rawls também faz um comentário importante ao terceiro tipo de mudança para a compreensão da base de argumento a favor do valor político em seu novo posicionamento: "[...] Em Teoria nunca se discute se a justiça como equidade é uma doutrina moral abrangente ou uma concepção política de justiça [...]" (Rawls, 2003, p. XVIII).

restrita ao valor político de seus princípios aplicáveis as instituições da estrutura básica que estão em consonância aos juízos ponderados de uma cultura política pública.

> [...] uma vez que a teoria da justiça como equidade é concebida como uma concepção política da justiça válida para uma democracia, ela deve tentar apoiar-se apenas nas ideias intuitivas que estão na base das instituições políticas de um regime democrático constitucional e nas tradições públicas que regem a sua interpretação [...] (Rawls, 2002, pp 204-205).

A equidade se manifesta na aplicabilidade da concepção política de justiça à estrutura básica e suas instituições considerando os juízos ponderados no âmbito da cultura política pública. A proposta de Rawls é de que esta aplicabilidade conserve em si o valor político que não possui a abrangência racional de uma teoria moral da justiça, mas que seja razoável como condição da sintonia com a cultura política pública. Ao afirmar então que a concepção política de justiça se apoia em ideias intuitivas, a esfera da psicologia humana pressuposta na ideia de razoabilidade do senso de justiça[19] pode ser destacada como dimensão relevante na formação para cidadania neste contexto de justiça.

A razoabilidade do senso de justiça surge então como elemento pragmático e deve ser uma das condições da congruência entre os princípios de justiça e os juízos ponderados numa cultura política pública. Rawls considera tal conformidade a chave para tratar a questão da estabilidade numa sociedade democrática em que a razão pública deve estar em harmonia com a razoabilidade dos juízos numa cultura política pública.

No artigo de 1989 intitulado "*O campo do político e o consenso por justaposição*" Rawls considera não só a psicologia, mas também a sociologia política na temática da razoabilidade. As duas ciências podem reforçar o argumento pragmático sobre fatos gerais que justifica a concepção política no contexto do pluralismo razoável, do equilíbrio reflexivo amplo, do consenso sobreposto e da razão pública. Visando a questão da estabilidade de uma sociedade democrática, ele afirma, então, que a concepção política de justiça "[...] pressupõe uma visão do mundo político e social e reconhece certos fatos gerais da sociologia política e da psicologia humana [...]" (Rawls, 2000, p.337). Dois desses fatos serão destacados aqui:

[19] "[...] Senso de justiça é a capacidade de entender a concepção pública de justiça que caracteriza os termos equitativos de cooperação social, de aplicá-la e agir em conformidade com ela. Dada a natureza da concepção política de especificar uma base pública de justificação, o senso de justiça também expressa uma disposição, quando não o desejo, de agir em relação a outros em termos que eles também possam endossar publicamente[...]" (Rawls, 2020, p.22)

> O primeiro é que a diversidade das doutrinas abrangentes, morais, filosóficas e religiosas, que encontramos nas sociedades democráticas modernas não é uma simples contingencia histórica. É um traço permanente da cultura pública das democracias (Rawls, 2000, p.337)

O "fato do pluralismo razoável" diz respeito à própria condição de uma sociedade democrática em sua possibilidade de permanência. Numa sociedade plural de doutrinas irreconciliáveis, a exigência de uma razão pública significa uma forma de nortear o reconhecimento entre os cidadãos de sua diversidade social no valor estritamente político da justiça, pois do contrário, uma estrutura política pautada por valores morais dos bens justificados por uma única razão abrangente implica na não participação da pluralidade de valores no processo político. Isso em termos de poder significa tirania, pois:

> Um segundo fato, ligado ao precedente, é que somente a utilização tirânica do poder estatal pode manter uma adesão e um apoio duradouros a uma doutrina abrangente única, moral, filosófica ou religiosa. Se temos uma representação de uma sociedade política como uma comunidade quando ela é unificada pela fidelidade a uma única e mesma doutrina, então o uso tirânico do poder estatal é necessário para se manter uma comunidade política [...] (Rawls, 2000, p.337)

Em outras palavras, Rawls sugere que não existe possibilidade do Estado confessional ser uma democracia. Assim como também não é democrático para o autor um Estado secular que adota uma determinada doutrina ética filosófica do bem[20] para justificar e legitimar o seu poder político. O Estado se manifesta tirânico, quando a única alternativa de manter a ordem é o uso da força coercitiva justificada e legitimada por uma base moral de sua própria ideia de bem. Isto significa que a violência do poder coercitivo do Estado é instrumentalizada em benefício dos interesses de uma determinada doutrina abrangente em detrimento do fato do pluralismo razoável.

[20] Há uma questão relevante levantada por Luiz Bernardo Leite Araújo quanto aos desacordos no Estado considerado secular em relação as orientações religiosas diversas. Destaco a seguinte passagem: "[...] em princípios negociáveis à luz de normas constitucionais estabelecidas, tais desacordos são usualmente tidos como conflitos intratáveis e dão lugar a fortes reações cristalizadas em vertentes intelectuais e em movimentos políticos que caminham em sentido contrário, como o fundamentalismo religioso e o chamado novo ateísmo. Desse modo, recrudescem as suspeitas sobre a parcialidade de uma cultura política democrática excludente e proliferam os anátemas secularistas proferidos contra experiências religiosas forçosamente privadas. Do ponto de vista teórico, os pontos controversos giram em torno da interpretação correta das consequências da secularização oriundas de um processo de racionalização social e cultural, a qual estão tradicionalmente vinculadas a separação entre poderes religioso e secular, a instauração do pluralismo religioso, a tolerância mútua entre credos, doutrinas e visões de mundo incompatíveis e autocompreensão não religiosa da modernidade [...] (Araújo, 2012, pp. 7-8).

Neste sentido, a imposição do bem abrangente religioso ou secular corrompe a condição que caracteriza a democracia. O poder político neste caso não reconhece e nem respeita o fato do pluralismo razoável fazendo uso instrumental de seu poder contra os interesses de outras doutrinas abrangentes. No caso de uma sociedade que possui o ideal democrático em sua cultura política pública, o poder tirânico age desestabilizando a sociedade democrática ao ponto de eliminá-la para construir uma comunidade política nos limites de sua moral.

Diante dessa questão, a razão pública se torna uma categoria significativa para discutir o problema da justificação e legitimação do poder, da formação para cidadania democrática e da justiça. Sua importância já estava presente na proposta da justiça como equidade em "*Uma Teoria da Justiça"* nos termos de publicidade, mas seu papel de justificação e legitimação numa base pública somente é possível no *Liberalismo político*.

Charles Larmore destaca em seu artigo "*Public Reason*" (2005) que o conceito de publicidade em "*Uma Teoria da Justiça*" se transforma em ideia de razão pública no "*Liberalismo Político"*[21]. Na conferência VI do *Liberalismo Político* (1993), por exemplo, a razão pública é uma forma de expressão objetiva do domínio do político. Distinto da *Teoria da Justiça*, essa objetividade da razão é pensada a partir de elementos que não estão em evidência na obra de 1971, como a relação entre o fato do pluralismo razoável e o consenso sobreposto. Dessa forma, Larmore sugere em seus argumentos que na ideia de razão pública há um significado de mudança da perspectiva da vida moral para uma proposta de justificação das decisões coletivas no limite dos valores da vida política de uma sociedade plural, ou seja, no reconhecimento da importância da razão pública para delimitação do construtivismo político e da objetivação de valores políticos.

O objetivo de Rawls é demonstrar a possibilidade da estabilidade de uma sociedade democrática bem-ordenada composta por doutrinas abrangentes que expressam razões não públicas de uma cultura de fundo, mas que podem endossar princípios de uma concepção política de justiça que expressa valor político no contexto de uma cultura política pública. Dessa forma:

[21] Para Larmore em "*Uma teoria da justiça*" "[...] a condição de publicidade geralmente entra na discussão por um lado como se fosse apenas um desideratum que esses princípios da justiça devem possuir [...] (Larmore, 2005, p. 371, tradução nossa). A distinção entre publicidade e razão pública se estabelece quando se compreende que a segunda não é um desiderato que compõe um princípio de justiça, mas uma condição da razão prática de se estabelecer restritamente numa dimensão pública que expressa a objetividade política. A razão pública é a razão do público segundo Rawls (2020) no *Liberalismo Político*, portanto deve suprir a exigência de reciprocidade como princípio presente na razoabilidade necessária para a relação pública entre cidadãos.

> [...] Razão pública envolve mais do que apenas a ideia de que os princípios da associação política deve ser objeto do conhecimento público. Sua preocupação é a própria base de suas decisões de ligação coletiva. Nós honramos a razão pública quando colocamos nossa própria razão em acordo com a razão dos outros, defendendo uma visão comum para estabelecer o termo para nossa vida política [...] (Larmore, 2005, p.368, tradução nossa)

Assim sendo, no *Liberalismo Político* o corpo político da cidadania está pautado numa ligação coletiva conforme uma base pública de justificação que envolve o consenso sobreposto, o equilíbrio reflexivo amplo e a razão pública. Com isso, a razão pública deve significar uma razão comum a todos no estabelecimento de um mínimo social. Este mínimo deve ser a expressão do valor político que possibilita o endosso reciproco de princípios políticos de justiça pelos cidadãos que comungam doutrinas abrangentes razoáveis distintas.

A publicidade então como vetor público de comunicação é importante para uma sociedade democrática, mas no projeto do *"Liberalismo Político*" Rawls prescreve a necessidade de uma razão que torne objetivo os termos da associação coletiva segundo uma base pública de justificação. Dessa forma, a legitimidade da ação política no *Liberalismo Político* é pautada no reconhecimento dessa condição. A justificação e a legitimação pressupõem a relação sistemática entre consenso sobreposto, equilíbrio reflexivo amplo e razão pública na qual a justiça como equidade seja considerada uma concepção política de justiça e não uma doutrina abrangente.

No "*Liberalismo Político*" então, esses conceitos são desenvolvidos no contexto dos problemas que Rawls teve que enfrentar em relação à sua própria percepção dos limites da "*Teoria da Justiça*". Como afirma Paul Weithman: "[...] ele reorienta seu pensamento em torno de uma concepção política que não explicita lugar em seu trabalho anterior [...]" (Weithman, 2016, p.83, tradução nossa). Assim sendo, o foco apresentado nesta tese destaca a mudança de postura de Rawls evidenciado no valor político da concepção de justiça e não no valor moral que faz da justiça como equidade uma doutrina abrangente. Por isso a ideia de uma base pública de justificação deve ser compreendida em consonância à legitimação do poder político para uma sociedade democrática bem ordenada. Isto significa que o caráter formador do(a) cidadão(ã) a ser tratado parte de uma análise da razão pública no contexto de justificação pública focando o pleno exercício do poder democrático e do valor político que este expressa na prática da cidadania.

A distinção entre razão pública e razão abrangente[22] em uma sociedade democrática é uma questão que ajuda avaliar o conteúdo, a motivação e o alcance do uso público da razão numa base pública de justificação nos limites do valor político pois:

> [...] uma vez que a concepção política é compartilhada por todos, enquanto as doutrinas abrangentes não o são, precisamos distinguir entre uma base pública de justificação sobre questões políticas fundamentais, que seja aceitável aos cidadãos em geral, e as muitas bases de justificação que não tem o caráter de públicas, que pertencem a diversas doutrinas abrangentes e, por conseguinte, só são aceitáveis para os que subscrevem essas doutrinas. (Rawls, 2020, p. XX)

Nessa distinção a questão da justificação[23] pode ser avaliada com o objetivo de expor as características do conteúdo da razão pública e, com isso, os seus limites para uma sociedade democrática. O primeiro passo é considerar o valor político da concepção de justiça como independente em seus princípios das determinações morais abrangentes. O âmbito dessa condição implica a prioridade do justo sobre o bem[24] no contexto do pluralismo razoável. Nesse sentido, o caráter independente da concepção de justiça e do

[22] Segundo Scanlon o valor político da base pública de justificação expresso na razão pública distingue e limita as razões abrangentes em questões constitucionais essenciais, pois "[...] requer... que estas questões constitucionais essenciais e a matéria de justiça básica sejam resolvidas pelo recurso do valor político [...]" (Scanlon, 2003, P.161, tradução nossa). O valor político possui um certo sentido de publicidade, que em Rawls significa uma objetividade lógica na razão que é pública. Apesar de ser considerada essa razão como prática reflexiva destacada por Norman Daniels (1979), a razoabilidade deve ser considerada como um dos determinantes de conteúdo público desta razão. No entanto Scanlon destaca citando Rawls três definições em que a razoabilidade surge no interior das doutrinas abrangentes razoáveis que possibilita o consenso sobreposto e o uso da razão pública: "[...] (1) envolve o exercício da razão teórica para desenvolver uma coerente e inteligível visão de mundo, (2) envolve o exercício da razão prática na identificação de certos valores como significativo e em balanço com seus conflitos, (3) apesar de tal visão pertencer a alguma tradição de pensamento, elas envolvem ao longo do tempo e resposta seus juízos ponderados sobre o que eles consideram bom e suficiente razão [...]" (Scanlon, 2003, p. 164, tradução nossa)

[23] O termo justificação nos remete à questão da racionalidade e por isso o problema fundacionalista da tradição metafísica e epistemológica da filosofia. Autores como Scanlon, Norman Daniel, John Simmons e Gerald Gaus apesar de problematizarem essa questão da justificação como pauta racional, de forma distinta concordam que a pretensão de Rawls é tratar essa questão numa dimensão prática - na perspectiva de filosofia moral e a resolução de problemas encontrados na Teoria da Justiça – evidenciando uma filosofia política não metafisica. Neste sentido, a ideia de justificação se enquadra na tese de Denis Coitinho que defende um modelo coerentista de justificação integrado à questão da legitimação política em Rawls. Um princípio ou um juízo moral se justifica no próprio procedimento que faz parte de um sistema coerentista de justificação que é público. Segundo o autor, "A justificação pública se dá na sociedade política. Esta é a ideia básica do liberalismo político, juntamente com as ideias de consenso sobreposto razoável, estabilidade pelas razões corretas e legitimidade. A justificação pública ocorre quando todos os membros da sociedade política que são razoáveis podem sustentar uma mesma concepção política de justiça relacionando-a com suas várias concepções abrangentes razoáveis [...]" (Coitinho, 2014, p.57).

[24] A prioridade da justiça significa para Rawls a condição de existência e permanência da sociedade democrática. Um sistema de colaboração regido por termos derivados do ideal de um bem conforme uma racionalidade abrangente não oferece condições nem para a existência e nem para a permanência dessa sociedade. A prioridade de um bem que possui premissas peculiares e metafisicas prescreve uma moral que determina o justo sem o reconhecimento do pluralismo razoável. Para Rawls, então, não há um mínimo necessário expresso no valor político que concilia de modo democrático as diversas doutrinas abrangentes razoáveis distintas. A justificativa e a legitimidade do poder se reduz a uma prática tirânica.

valor político de seus princípios é a condição da existência e da estabilidade de uma sociedade democrática justa, pois, segundo Samuel Freeman:

> A primeira condição para uma justa e estável sociedade democrática é que esta seja regulada por uma concepção política de justiça. O que principalmente distingue uma concepção de política é de que ela seja *"freestanding"* ou independentes e sem fundamentos em premissas peculiares a metafisica [...] (Freeman, 2005, p. 33, tradução nossa)

Além da prioridade do justo referente à concepção política de justiça, deve-se considerar o sentido político e não metafísico aplicável à ideia da liberdade numa sociedade democrática bem-ordenada. A liberdade nesse sentido não pode ser tratada como um conceito determinante apriorístico e metafísico. A proposta de um caráter prático da liberdade está no escopo do procedimentalismo de Rawls ao significar a razoabilidade como elemento pragmático no âmbito do valor político.

O termo *freestanding* aplicado ao sentido do valor político-moral da liberdade possui significado de autonomia ou independência das bases metafisicas e epistêmicas presentes nas éticas abrangentes. No entanto, esse termo não pode ser confundido como conceito racional que reivindica fundamento em detrimento das razões abrangentes. Pelo contrário, Rawls pretende que o caráter *freestanding* da concepção política de justiça e de seu valor político-moral crie as condições para a justificação no âmbito do político possuir a finalidade conciliatória entre as diversas razões abrangentes.

A liberdade de pensamento é um bem primário[25], assim como a liberdade de consciência e de expressão, mas focar no valor político das concepções de justiça exige uma atenção à questão da liberdade política. Esta liberdade é pensada na adequação à condição conciliatória dos limites da razão pública como estratégia de estabelecer um mínimo necessário para o consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes razoáveis. Os limites da razão pública em sua aplicabilidade à estrutura básica é o âmbito do mínimo conciliador conforme a prioridade do justo que legitima a liberdade política[26] numa sociedade democrática bem-ordenada.

---

[25] Denilson Luis Werle destaca que para Rawls essas liberdades são bens primários "[...] e sua importância é justificada enquanto condições formais e materiais necessárias ao desenvolvimento da autonomia plena das pessoas como indivíduos e cidadãos [...]" (Werle, 2011, p.194). O sentido dessa concepção referente às liberdades fundamentais será relevante quando em capítulos posteriores for tratado a questão de formação para a cidadania democrática. Por enquanto se torna importante compreender os bens primários como parte dos elementos que possibilitam a realização das concepções especificas de bens em consonância às capacidades morais dos cidadãos: ter senso de justiça e capacidade racional de conceber um bem.

[26] O valor político da liberdade política torna-se legitimador por ser expressão da razão pública. Isto significa que essa liberdade é legitimada pela prioridade da justiça praticada numa base pública de

Nesse sentido, o modo *freestanding* da concepção de justiça possibilita também pensar que o valor político de seus princípios esteja em consonância aos juízos ponderados de uma cultura política pública. Para que isto proceda, o valor político deve estar contido em um valor moral. Apesar da independência dos princípios político dos determinantes éticos individuais e substantivos de crenças abrangentes Rawls não nega a importância da universalidade da moral para pensar o valor político desses princípios. De modo coerentista ele propõe que a relação da estrutura básica com a cultura de fundo tenha como parâmetro a cultura política pública na prática de valores político-morais.

Entender o valor político das concepções de justiça requer que se compreenda sua relação com os determinantes da moral de uma cultura pública. Ao considerar que o valor político é uma camada restrita que deriva do valor moral dessa cultura, sua distinção deve ser compreendida inicialmente face à aplicação restrita à estrutura básica. No entanto, o seu campo de abrangência não se limita necessariamente à formalidade dessa estrutura. Uma relação coerentista entre as concepções políticas de justiça e os juízos ponderados dos cidadãos(ãs) extrapola a formalidade determinada pela estrutura básica. Por um lado, o valor moral de uma cultura pública se torna a condição para endossar o valor político dos princípios de justiça por razões corretas. Por outro lado, no consenso sobreposto em que os princípios de justiça são endossados por crenças razoáveis ponderadas numa cultura pública, as instituições da sociedade civil são afetadas de modo indireto nos valores morais do interior das diversas comunidades da cultura de fundo.

O coerentismo pensado no contexto da relação entre racionalidade e razoabilidade nega o formalismo isolado como o comunitarismo tende a interpretar Rawls baseado na obra *"Uma Teoria da Justiça"* de 1971. A busca de contraposição dessa leitura padrão via comunitarismo emerge na possibilidade substantiva dos princípios de justiça manifesto na razoabilidade de valores morais da cultura pública. Nesse sentido, o artifício da posição original e do véu da ignorância não pode ser um vetor absoluto racional. Numa proposta coerentista a autonomia racional é pensada considerando a razoabilidade para o procedimento que escolhe princípios de justiça. O véu de ignorância não é total, pois se o critério de escolha admite razoabilidade da razão há então um

justificação. Em outras palavras, a liberdade política tem critérios de justiça na justificação pública, pois de outro modo, se for justificada pelas diversas doutrinas abrangentes, os desacordos infinitos não possuem nenhum ponto reconciliador que possa promover uma ordenação justa em uma sociedade plural. No fórum público de debate ter liberdade política não é expressar qualquer conteúdo sem reconhecer a pluralidade e o valor político que ordena a sociedade democrática. O discurso de ódio e as chamadas *"fake News"* é um exemplo da injustiça gerada pelo não reconhecimento de critério no uso da liberdade política. A injustiça e os interesses não públicos imperam neste exemplo.

reconhecimento valorativo de elementos gerais no próprio procedimento. Dessa forma, Rawls insere a ideia de bens primários como esses elementos valorativos. O coerentismo, então, enxerga nessa circunstância a possibilidade de demonstrar uma relação holística do valor político dos princípios de justiça com o valor político-moral de juízos ponderados compartilhados numa cultura política pública.

A concepção política de justiça deve reconhecer e promover valores para uma cidadania livre que justifique a equidade de seu corpo coletivo e que, de modo coerentista, seja endossada por valores morais compartilhados numa cultura política pública. O pluralismo das individualidades é reconhecido nesses valores que, além de morais, podem ser aplicados de modo restrito à estrutura básica como valores políticos. O reconhecimento desses valores pressupõe o princípio de reciprocidade na temática que trata da justificação e da legitimidade do poder político democrático. Segundo Rawls, o exercício do poder político pelos cidadãos(ãs) deve supor que seja apropriado se "[...] as razões que oferecemos para nossa ação política podem razoavelmente ser aceitas, como uma justificação dessas ações, por outros cidadãos [...]" (Rawls, 2020, p. XLIX).

Os (As) cidadãos(ãs) razoáveis em termos de alteridade reconhecem no outro a distinção, mas também o valor da reciprocidade como elemento relevante para o sistema de cooperação social em contraste a regulação homogênea pautada numa concepção do bem humano. A liberdade política então deve ser um bem compartilhável e reconhecido razoavelmente. A reciprocidade como princípio nesse reconhecimento promove o valor político-moral da tolerância, do respeito ao fato do pluralismo razoável e da estabilidade de uma sociedade democrática numa base não metafísica de justificação.

A estabilidade e a tolerância em Rawls são conceitos interpretados segundo a ideia do valor político-moral da concepção política de justiça. No sentido *"freestanding"* a concepção de justiça como equidade é necessária para Rawls pensar uma base pública de justificação que sirva de parâmetro na resolução de questões direcionadas as instituições que compõem a estrutura básica, pois a "[...] justiça é a virtude político-moral mais elevada, pela qual podem ser medidas como um todo as relações jurídicas, políticas e sociais – a estrutura básica" (Forst, 2010, p.7), como afirma Rainer Forst em sua obra que trata dos contextos da justiça.

Para além de determinantes jurídicos, políticos e sociais, Rawls busca estabelecer como prioridade o caráter reconciliador da estrutura básica para uma sociedade democrática. Esta não pode ser confundida como uma comunidade justificada por uma base metafísica de uma doutrina abrangente que estabelece diretrizes para as

esferas jurídicas, políticas e sociais na formação de uma comunidade política. Em *Justiça como Equidade*, Rawls afirma o seguinte:

> [...] Acredito que uma sociedade democrática não é e não pode ser uma comunidade, entendendo por comunidade um corpo de pessoas unidas por uma mesma doutrina abrangente, ou parcialmente abrangente. O fato do pluralismo razoável, que caracteriza uma sociedade com instituições livres, torna isso impossível. Esse fato consiste em profundas e irreconciliáveis diferenças nas concepções religiosas e filosóficas, razoáveis e abrangentes, que os cidadãos têm no mundo, e na ideia que eles têm dos valores morais e estéticos a serem alcançados na vida humana... cabe à filosofia política tentar reconciliar-nos com ele mostrando-nos sua razão e, na verdade, seu valor e seus benefícios políticos. (Rawls, 2003, pp. 4-5).

No *Liberalismo Político* a proposta de uma justiça como equidade da *Teoria da Justiça* é entendida como uma doutrina filosófica abrangente, no entanto Rawls destaca que é "[...] tendo esta doutrina como fundamento que os cidadãos aceitam os dois princípios de justiça como equidade [...]" (Rawls, 2020, p. XVI). Esta citação não se deve compreender como uma defesa metafísica de uma teoria política, Rawls se refere ao endosso dos princípios da igualdade de liberdade e da igualdade equitativa de oportunidade pelo motivo correto[27]. Embora a filosofia política seja importante no contexto de uma cultura política pública, a justificação dos princípios que compõem uma concepção política de justiça deve recorrer ao aval de uma razão pública que não pode ser confundida como uma base teórica metafísica. Seu âmbito é político e considera o sistema de relações entre cidadãos(ãs) na colaboração de uma sociedade que tem como parâmetro também a razoabilidade.

A filosofia política tem uma missão indireta, ou seja, a regulação deve acontecer em nível de cultura política pública quando aquela integra-se a esta. A aplicabilidade da filosofia política não deve corresponder diretamente a necessidade de regulação da

[27] Os dois princípios de justiça são reformulados no *Liberalismo político* por Rawls da seguinte forma: "a. cada pessoa tem o direito igual a um sistema plenamente adequado de direitos e liberdades iguais... b. as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas exigências: em primeiro lugar, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos em segundo lugar, devem se estabelecer para o maior benefício possível dos membros menos privilegiados da sociedade" (Rawls, 2020, p. 6). Os princípios expressam valores político-morais que possibilitam o consenso sobreposto por serem compatíveis a valores éticos de doutrinas abrangentes razoáveis no contexto do pluralismo razoável. O endosso desses princípios é considerado pelo motivo certo quando não contradiz crenças abrangentes razoáveis e assim torna-se um parâmetro para a conciliação de doutrinas abrangentes irreconciliável ao nível de valores éticos. O(A) cidadão(ã) que possui a capacidade da razoabilidade no senso de justiça para acatarem valores políticos-morais a partir de seus valores éticos abrangentes faz parte da estrutura básica da sociedade democrática de modo ativo. Com isso, a prática da cidadania de acordo com o dever de civilidade deve promover a partir dos princípios político-morais a unidade e a legitimidade política de uma sociedade bem ordenada. Cidadãos(ãs) livres e iguais numa sociedade bem ordenada são capazes de cooperar a partir de termos determinados por princípios de justiça escolhidos de modo procedimental.

estrutura básica, pois do contrário essa filosofia política seria mais uma doutrina abrangente. Para que ela possa ter sua missão de conciliação é necessário que se manifeste de alguma forma em um contexto social que possibilita o consenso sobreposto. A cultura política pública torna-se essencial, ela é interpretada de modo pragmático na possibilidade conciliatória da razão pública como expressão da base de justificação pública.

Caso exista uma aplicabilidade direta de uma filosofia política, semelhante ao utilitarismo que prescreve ao cidadão aceitar o princípio de utilidade, a sociedade é ordenada segundo Rawls por motivos errados, pois a base de justificação não assume o papel conciliador do valor político-moral frente ao pluralismo de razões abrangentes. A justificação no caso de uma doutrina da justiça finda a impor um valor moral determinado por um ideal racional do bem como uma razão abrangente que se torna irreconciliável em sua amplitude com outras racionalidades abrangentes. Rawls propõe então uma forma certa de endossar princípios de justiça. Esta forma não recorre ao fundamento de uma visão abrangente, mas sim a prática do valor estritamente político no reconhecimento e no respeito ao pluralismo razoável por parte das diversas visões abrangentes como caráter de uma sociedade democrática bem-ordenada.

Na busca do ideal de uma sociedade bem-ordenada que signifique também uma estabilidade da sociedade democrática que reconhece e respeita o fato do pluralismo razoável, a distinção entre filosofia moral e filosofia política é de fundamental importância para tematizar uma base de justificação que seja comum a todos(as) os(as) cidadãos(ãs) apesar da irreconciliável relação entre suas visões abrangentes. Para Rawls é no valor político da concepção estritamente política da justiça que torna possível a reconciliação e não no valor moral de uma doutrina abrangente.

Ao tematizar uma sociedade política em valores políticos, Rawls considera o sentido histórico e "não voluntário" do indivíduo em fazer parte desta. Todos os indivíduos nascem em uma sociedade já estruturada e isto por si só já distingue esta condição do sentido de liberdade de associação que é voluntária e que admite o uso de visões abrangentes em suas justificações. Rawls se pergunta então: "[...] em que sentido os cidadãos de uma democracia podem ser livres?... qual é o limite externo de nossa liberdade? [...]" (Rawls, 2003, p.5). Dessa forma, acrescento a seguinte questão: ao considerar a condição *freestanding* da concepção política de justiça, como os princípios de justiça podem priorizar a liberdade em Rawls a partir do valor político-moral?

Para responder é preciso perceber que a prioridade da liberdade se contrapõe à construção de princípios políticos fundamentados e justificados em uma doutrina

abrangente razoável. A unidade de uma visão abrangente impõe relações entre concidadãos de uma forma homogênea que apesar de promover a igualdade é não livre por estabelecer uma forma tirânica do poder político. A prioridade da igualdade significa determinação moral vertical que não reconhece o fato do pluralismo razoável comprometendo assim uma base comum de acordo para as pautas conflitantes. A liberdade deve ser congruente à igualdade entendida como equidade por considerar e respeitar as diferenças entre os cidadãos(ãs) como corpo coletivo, ou seja, como sociedade política razoável. Uma questão pode ser discutida em outro momento - especificamente quando se apresentar o valor político-moral da concepção de justiça como formadora da cidadania - a da igual-liberdade que nos leva mais uma vez a refletir sobre a democracia pautada na prioridade da igualdade como vetor de homogeneização do corpo coletivo da cidadania.

No entanto, o foco aqui é destacar a sociedade política condicionada pela justificação pública comprometida com uma certa prioridade da liberdade. Para que isso proceda uma concepção política de justiça deve encerrar em si uma base justificacional na possibilidade de congruência entre equilíbrio reflexivo amplo, consenso sobreposto e razão pública. Sua aplicabilidade às instituições de base deve promover o valor político para a justificação de uma justiça de base. Numa visão isolada do equilíbrio reflexivo amplo o indivíduo pode alcançar determinados posicionamentos compatíveis a princípios, no entanto, como ele está imerso numa cultura de fundo, a dinâmica das mudanças os desgasta e assim não oferece a sustentabilidade de justificação dos princípios morais como conciliadores em uma sociedade democrática justa. A tese de Rawls sobre a estrutura básica considera esse fato e, por isso, busca uma teoria da justiça segundo uma base institucional fundamental que ofereça a condição política e pública da justiça.

Para Rawls, uma base pública de justificação é a chave para tratar de modo justo os conflitos de uma sociedade democrática. Ao considerar o valor político do conjunto de concepções de justiça numa democracia liberal, esses valores devem "[...] servir como base para resolver questões sobre instituições básicas" [...] (Scanlon, 2003 p.162, tradução nossa), porém, a consonância entre os princípios políticos escolhidos numa posição original com os juízos ponderados compartilhados na cultura política pública exige que a razão pública seja referência. Essa razão não abrangente consonante ao equilíbrio reflexivo amplo possibilita o consenso sobreposto de doutrinas abrangentes.

Dessa forma, a base pública de justificação tem na razão pública o âmbito de expressão do valor político aplicável de forma normativa à estrutura básica[28] da sociedade para um sistema de cooperação de cidadãos livres e iguais. O conjunto das instituições básicas, então, fazem parte do ideal de uma sociedade bem ordenada entendida como um sistema equitativo de colaboração que se desenvolve no decorrer do tempo. A estrutura básica é entendida como condição normativa e prática da base pública do acordo pautado por valores políticos.

Assim sendo, a ideia de uma base pública de justificação[29] é discutida aqui de forma pontual e estratégica para os caminhos argumentativos de avaliação do âmbito da razão pública e para a investigação do papel político e social da religião em outros capítulos. Destaca-se aqui uma reflexão sobre as ideias fundamentais que sustentam o argumento de uma base pública de justificação na concepção política de justiça como equidade e a questão da legitimação política.

Rawls na Conferência IX do Liberalismo Político buscando responder as questões de Habermas sobre a justificação da concepção política e da validade de juízos morais e políticos, articula "[...] três tipos diferentes de justificação e dois tipos de consenso, para...conectá-los à ideia de estabilidade pelas razões certas e a ideia de legitimidade [...]" (Rawls, 2020, p.456). Destaca-se os três tipos de justificação: 1) justificação *pro tanto;* 2) justificação plena; 3) justificação pública. Rawls expõe a ideia de uma base pública de justificação em que os três tipos de justificação estejam sistematicamente relacionados. O sistema justificacional expõe a condição da relação entre doutrinas abrangentes razoáveis com a concepção política de justiça ancorada no sentido da ideia de razoabilidade como elemento fundamental do valor político.

---

[28] "Um dos aspectos fundamentais da teoria da justiça como equidade é identificar a estrutura básica da sociedade como objeto primeiro em uma concepção neocontratualista de justiça. A estrutura básica é compreendida como a forma pela qual as principais instituições se harmonizam em um sistema e a forma especifica de essas instituições distribuírem direitos e deveres fundamentais [...]" (Coitinho, 2014, p.203).

[29] Deve-se observar que esta base de justificação pública está subscrita em uma "[...] ideia organizadora fundamental da justiça como equidade, a partir da qual as demais ideias fundamentais se articulam de forma sistemática, é a ideia de sociedade entendida como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo [...]" (Rawls, 2020, p.18). Rawls deixa claro que cooperação não é uma mera coordenação, pois esta pode estar pautada numa centralidade concentrada em um poder único heterônomo como autoridade específica. A cooperação "[...] é guiada por normas e procedimentos publicamente reconhecidos, que aqueles que cooperam não só aceitam, como também consideram como reguladores efetivos da própria conduta." (Rawls, 2020, p18). Além disso, Rawls destaca mais duas características da cooperação: uma é que os termos equitativos são especificados na ideia de reciprocidade a outra é que "[...] requer uma noção de vantagem racional ou do bem de cada participante [...] (Rawls, 2020, p.19). Isto significa que a cooperação publicamente reconhecida como valor moral se sustenta no princípio da reciprocidade articulada com outras ideias, como a de imparcialidade e a de benefício mútuo.

(i) A justificação *pro tanto* é restrita ao procedimento da posição original. As partes sob o véu da ignorância buscam os princípios incondicionais puramente políticos em que na razão pública "[...] a justificação da concepção política leva em conta apenas valores políticos [...]" (Rawls, 2020, p. 456). No método procedimental da posição original em sua condição hipotética de imparcialidade e de simetria entre as partes, a razão pública, assim como o procedimento do equilíbrio reflexivo parcial, tem seu limite restrito na busca de princípios para a estrutura básica. O consenso é subjacente entre as partes que compõe o acordo nos limites dado pelo véu da ignorância.

(ii) Já a justificação plena pautada no equilíbrio reflexivo amplo "[...] é realizada por um cidadão individual, como membro da sociedade civil [...]" (Rawls, 2020, p.457). A cultura de fundo (*background culture*) como instância da pluralidade irreconciliável entre as doutrinas abrangentes razoáveis deve encontrar seu ponto de reconciliação no equilíbrio reflexivo amplo no âmago da cultura política pública razoável. A justificação plena depende do reconhecimento da pessoa como cidadão(ã) para que haja a possibilidade de inserir suas doutrinas abrangentes de forma razoável e que justifique a aceitação de uma concepção política de acordo com o nível de congruência entre juízos ponderados e princípios políticos.

Se por um lado, a justificação *pro tanto* parece estar pautada em um argumento fundacionalista de uma doutrina da justiça como equidade, por outro lado, na justificação plena o critério de justificação pode pender para as circunstâncias contingentes e históricas de uma sociedade civil e com isso comprometer as bases de legitimidade do poder político. Como conciliar então as duas formas de justificação?

A proposta de Rawls coloca ênfase na cultura política pública como instância relevante para a estrutura básica na perspectiva da sociedade política. (iii) A justificação pública pautada na razão pública é a possibilidade de congruência entre justificação *pro tanto* e justificação plena. Isto significa também a possibilidade de legitimação do poder político para uma sociedade democrática, pois:

> [...] opera em sintonia com três outras ideias; aquelas de um consenso sobreposto razoável, de estabilidade pelas razões certas e de legitimidade. A justificação pública verifica-se quando todos os membros razoáveis da sociedade política levam a cabo uma justificação da concepção compartilhada de justiça, inserindo-a em suas diferentes doutrinas abrangentes razoáveis [...]" (Rawls, 2020, p. 458)

Rawls sugere uma relação sistemática entre as três formas de justificação. No entanto, vale destacar a abordagem de Scanlon que problematiza esta pretensão de relação entre as três ideias de justificação da seguinte maneira:

> Rawls oferece o que pode ser visto como três ideias de justificação: o método do equilíbrio reflexivo, a derivação dos princípios na posição original e a ideia de razão pública. Estas podem parecer estar em tensão uma com as outras. Equilíbrio reflexivo parece ser um método intuitivo e indutivo... Por contraste, o argumento da posição original é mais teórico e mais dedutivo... A ideia de razão pública sustenta que as questões de fundamentos constitucionais e de justiça básica são assentadas em amplo valor político em que todos na sociedade, independentemente de sua visão abrangente tem motivos para se preocupar. Esta é mais restritiva que a ideia do equilíbrio reflexivo, uma vez que nem todos os julgamentos ponderados de um indivíduo, ou mesmo todos os seus julgamentos ponderados sobre justiça precisam passar por esse teste. (Scanlon, 2003, p. 139, tradução nossa)

Para avaliar a aparente tensão entre as três ideias de justificação apontada por Scanlon, observa-se que a intuição como objeto de uma psicologia social é um elemento que está presente na estrutura das três formas de justificação tematizadas por Rawls. A intuição manifesta-se de modo distinto em cada uma dessas formas, mas no conjunto de um sistema procedimental o caráter de razoabilidade do senso de justiça torna-se o modo intuitivo que qualifica uma fé racional. A justificação pública nega uma base metafísica que caracterizaria a posição original como um método puro de escolha racional e admitindo a razoabilidade da razão busca um sistema coerente de justificação não fundacionalista[30].

O método intuitivo nas condições de um equilíbrio reflexivo revela de um modo procedimental um caráter pragmático, pois recorre não só à razão como elemento motivador de um acordo, mas também a razoabilidade como pressuposto fundamental deste acordo, até porque a questão não é sobre a verdade dos princípios, mas o caráter

[30] Segundo Denis Coitinho, "o problema central enfrentado pela teoria da justiça como equidade de John Rawls sempre foi procurar estabelecer a justiça da norma moral a partir de um afastamento em relação às estratégias fundacionalistas, como as do intuicionismo, do perfeccionismo, do idealismo transcendental, do naturalismo e do dedutivismo cartesiano ... O fio condutor de todas essas teorias morais é o estabelecimento de um sistema inferencial, em que um critério moral é inferido (ou de uma forma dedutiva ou de uma forma indutiva) de um fato moral ... O fundacionalismo em epistemologia moral é a tendência do estabelecimento da justificação da regra a partir de sua correspondência com um fato, isto é, a partir da identificação de sua verdade, tomando como correlatos os termos justificação e verdade [...]" (Coitinho, 2014, p.21). A interpretação de Coitinho é de que Rawls propõe um sistema holístico em que a justificação se dá pela coerência entre os princípios, as concepções políticas de justiça e os juízos ponderados. Pode-se afirmar, então, que no contexto da cultura política pública a sua prática é um elo de harmonização de forma coerente entre a estrutura básica da sociedade e a sociedade civil, ou seja, entre princípios estritamente político de uma concepção de justiça e os juízos ponderados de uma cultura de fundo consonante à cultura política.

justificacional da aplicabilidade desses princípios de modo restrito e normativo às instituições que compõe a estrutura básica da sociedade.

No procedimento que busca o equilíbrio entre os princípios de justiça e juízos ponderados, a posição original sob o véu da ignorância deve entrar em sintonia com esses juízos ponderados compartilhados no corpo coletivo de uma cultura política pública. A possibilidade disso está no reconhecimento geral de valores morais intuitivamente aceitos (como exemplificado por Rawls: o repudio à escravidão e a aceitabilidade da tolerância religiosa). Dessa forma, o método intuitivo do equilíbrio reflexivo tanto na cultura política no sentido pleno como no procedimento da posição original no sentido parcial pressupõe o senso de justiça como condição da cidadania razoável.

Dessa forma, o método intuitivo do equilíbrio reflexivo é um dos elementos que na psicologia social de modo pragmático condiciona o(a) cidadão(ã) a fazer parte do corpo coletivo da cidadania. A ideia de pertencimento inclui o modo intuitivo por não ser apenas um horizonte de escolha racional, mas também por ser um modo razoável de fazer escolha. O senso de justiça como prioridade em relação à capacidade de pensar um bem é a condição do(a) cidadão(ã) compor a sociedade democrática como um sistema equitativo de cooperação.

Nesse sentido, as questões de Habermas fazem com que Rawls avalie o peso da posição original e distingue os consensos no tema da relação entre razão e razoabilidade. No consenso subjacente que é fruto de uma posição original das partes sob o véu da ignorância, a racionalidade não elimina a razoabilidade apesar da razão ser objetivamente relevante para a escolha de princípios imparciais. As partes devem ser razoáveis o suficiente para aderir ao posicionamento reconhecendo que na proposta de estabelecer os termos de um contrato seus princípios não podem pender para um juízo conveniente a interesses de uma doutrina abrangente razoável específica.

Já no consenso sobreposto as diversas doutrinas abrangentes endossam um princípio de justiça em equilíbrio reflexivo amplo sem impor necessariamente uma razão abrangente para justificar o consenso. O uso de uma razão teórica justificatória poderia no máximo determinar um *modus vivendi*[31]. No caso de um consenso sobreposto o que

[31] "O termo *modus vivendi* é comumente utilizado para caracterizar um tratado entre dois Estados cujos objetivos e interesses nacionais os colocam em conflito. Ao negociar um tratado, seria sensato e prudente que cada Estado agisse para assegurar que o acordo proposto represente um ponto de equilíbrio... Circunstâncias similares se apresentam quando pensamos o consenso social como fundado em interesses próprios ou de grupos, ou como o produto de barganha política. A unidade social é só aparente, pois, sua estabilidade depende de as circunstâncias não se alterarem de modo que perturbem a convergência afortunada de interesses." (Rawls, 2020, p. 173)

pesa é a razoabilidade em que doutrinas abrangentes distintas e irreconciliáveis entre si consigam a partir de seu senso de justiça endossar os princípios e assim as concepções políticas de justiça sem ter que abandonar suas crenças abrangentes.

As questões de Habermas fazem com que Rawls argumente sobre os procedimentos do equilíbrio reflexivo amplo e do consenso sobreposto numa base pública de justificação. A questão da legitimidade do poder político democrático pode ser inserida aqui visando a situação de quando a essência constitucional e a matéria de justiça básica estão em jogo. Dessa forma, na concepção de estrutura básica a ideia de razão pública tem sua aplicabilidade restrita em valores políticos para uma justiça de base.

Na reflexão de Scanlon (2003), o que dimensiona os valores políticos pode ser caracterizado de modo negativo e positivo. A caracterização negativa é que estes "[...] não são valores que fazem parte de alguma doutrina abrangente razoável [...]" (Scanlon, 2003, p. 162, tradução nossa) são restritos à estrutura básica e suas instituições. A positiva afirma que "[...] valores políticos inclui ideia substantiva de justiça, incluindo direitos básicos, liberdades e oportunidades e valores que tem sido publicamente inserido e debatido, tal como razoabilidade e civilidade [...]" (Scanlon, 2003, p.162, tradução nossa). Neste sentido, Rawls afirma que:

> [...] A estrutura básica é entendida como a maneira pela qual as principais instituições sociais se articulam em um sistema único, distribuem direitos e deveres fundamentais e moldam a divisão dos benefícios obtidos mediante a cooperação social [...] (Rawls, 2020, p.305)

Para Rawls, a estrutura básica é o objeto primário da justiça que possui um alcance coerentista ao estabelecer formas relacionais com a cultura política púbica e consequentemente com a sociedade civil. A estrutura básica é a condição da justiça de base e sua justificação deve relacionar equilíbrio reflexivo amplo, consenso sobreposto e razão pública. Rawls, dessa forma, concebe uma base comum de justificação sustentada pelo valor político-moral para que os indivíduos ou grupos ao endossarem princípios de justiça não tenham que abandonar suas crenças abrangentes. A base de justificação pública deve ser então conciliatória e não excludente. Os princípios de justiça devem respeitar a diversidade das crenças e com isso tem que coincidir com valores praticados por doutrinas abrangentes razoáveis na possibilidade do consenso sobreposto:

> [...] Um consenso sobreposto... não é um simples consenso acerca da aceitação de determinadas autoridades ou do cumprimento das exigências de certos

> arranjos institucionais, fundado em convergência de interesses próprios ou de grupos. Todos aqueles que afirmam a concepção política partem do interior de sua própria doutrina abrangente e se valem das razões religiosas, filosóficas ou morais que essa visão oferece [...] (Rawls, 2020, p.174)

Consenso sobreposto não é um *modus vivendi* pelo fato de colaborar para uma base de justificação pública partindo do reconhecimento de princípios que ao mesmo tempo são compatíveis com suas próprias crenças abrangentes. Esta conciliação, portanto, depende de uma base de justificação pública em que a razão pública é aplicada à estrutura básica da sociedade. Essa razão tem que encerrar um tipo de unidade conciliatória manifesta no valor político como mínimo compartilhável por todas as doutrinas abrangentes razoáveis. O critério para isso é o princípio de reciprocidade presente no senso de justiça para a razoabilidade na relação política entre cidadãos(ãs) livres e iguais.

1.2 Razão pública e a formação para cidadania democrática

Destaca-se aqui novamente os três pontos para exposição do âmbito da razão pública numa sociedade democrática: 1) Razão pública distinta das razões de doutrinas abrangentes razoáveis, 2) Papel de convergência e reconciliação da razão pública em uma sociedade democrática, 3) Papel de justificação e legitimação da razão pública no exercício do poder político numa sociedade democrática. Neste subcapítulo será apresentado a situação da religião no contexto do âmbito da razão pública e da formação para a cidadania considerando os três pontos citados. O texto de Rawls *"A ideia de razão pública revisitada"* (1997) será a chave para problematizar e discutir a questão da religião no âmbito da razão pública.

O escrito de 1997 é considerado o resultado de um ciclo de revisão e mudanças de posicionamentos. Rawls numa carta de julho de 1998 direcionada à sua editora revela que o seu artigo publicado na *Chicago Law Review* no verão de 1997 foi bastante influente nas alterações da nova edição de seu *Liberalismo Político*. Ele afirma o seguinte:

> Incorporei em diferentes partes do livro, quase tudo de "*The Idea of Public Reason Revisited",* publicado em *Chicago Law Review* (verão de 1997). Grande parte desse artigo encontra-se na conferencia VI revista. Minhas ideias continuam mudando conforme o tempo passa, e penso que o artigo de Chicago é de longe a melhor formulação que consegui fazer das ideias de razão pública e liberalismo político [...] (Rawls, 2020, pp. 5219-520)

A declaração de Rawls sobre seu artigo de 1997 o elege como texto estratégico de suma importância para tratar qualquer tema que envolva a razão pública, pois é uma

referência que, segundo o próprio autor, muda substancialmente o papel da razão pública em relação à Conferência VI do *Liberalismo Político* da primeira edição. Segundo o próprio Rawls, essa mudança de postura em relação à razão pública enfatiza as questões sobre a religião no contexto do *Liberalismo Político*.

> [...] O artigo contém algumas novas ideias e altera de modo substancial o papel da razão pública. Em particular, enfatizo a relação entre a razão pública e o liberalismo político com as principais religiões que se baseiam na autoridade da Igreja e do texto sagrado e que são elas próprias, portanto, liberais. A despeito disso, sustento que, exceto no caso do fundamentalismo, essas religiões podem dar apoio a um regime democrático constitucional [...] (Rawls, 2020, p. 520)

Rawls expõe a preocupação de compatibilizar a Religião como doutrina abrangente razoável com a razão pública no liberalismo político. Na citação, o autor sugere que essa compatibilidade não exige a conversão da religião a um Estado laico e secular[32]. Rawls não pressupõe que a Religião seja liberal, basta que seja razoável e acate leis justas do regime democrático. Além disso, ele afirma no artigo "*A ideia de razão pública revisitada*" que:

> É central para a ideia de razão pública que ela não critica nem ataca nenhuma doutrina abrangente, religiosa ou não, exceto na medida em que essa doutrina seja incompatível com os elementos essenciais da razão pública de uma sociedade política democrática. A exigência básica é que uma doutrina razoável aceite um regime democrático constitucional e a ideia de lei legítima que o acompanha [...] (Rawls, 2011, p. 523)

Apesar de Rawls abrir o precedente de coibir o avanço de doutrinas não razoáveis que ameaçam a democracia por serem incompatíveis aos elementos essenciais da razão pública e que possivelmente desrespeitam princípios consonantes ao fato do pluralismo razoável a exigência de uma conversão no sentido coercitivo, como confronto das forças entre racionalidades teóricas abrangentes razoáveis não deve ser o objetivo de uma democracia deliberativa e nem da razão pública[33].

---

[32] Rawls afirma que o argumento de defesa do Estado secularizado, que busca excluir a participação da Religião na política pode ser compreendido também como uma doutrina abrangente razoável, pois, uma razão secular é definida por ele, "[...] como a argumentação que se baseia em doutrinas não religiosas abrangentes [...]" (Rawls,2011, p.536). Dessa forma, Rawls busca demonstrar em seu artigo de 1997, que os termos laico e secular pressupõe um valor moral e com isso um bem, que não corresponde a sua proposta de prioridade da justiça política, pois essas "[...] doutrinas e valores são amplos demais para servir aos propósitos da razão pública...valores políticos não são doutrinas morais [...] (Rawls, 2011, p.537).

[33] "A razão pública rawlsiana de modo algum exige que os cidadãos, ao ingressarem no fórum político público para discutir de decidir questões fundamentais de justiça política, deixem para trás os valores seculares ou religiosos que prezam, restringindo-se à avaliação daquilo que se deve contar como argumento

Respeito e reconhecimento do fato do pluralismo razoável são elementos que devem ser levados em consideração. A democracia constitucional implica que esse pluralismo seja uma situação consequente da sua possibilidade e permanência. Isto deve somar ao fato de que a razão pública não pode ser confundida com uma concepção política de justiça, pois não necessariamente é construtora de normas no sentido fundacionalista epistêmico ou metafisico. Ela é a expressão da justificação da estrutura básica e da legitimação do exercício do poder democrático. Neste sentido, faz parte de uma base de justificação pública restrita aos limites do político e de seus valores presentes nos princípios de justiça. Dessa forma, o ato de reconhecer e respeitar as diversas associações razoáveis no interior da estrutura básica deve-se a condição para o endosso dos princípios políticos expressos numa sociedade democrática em um "ideal" de razão pública.

A razão pública é destacada aqui considerando a distinção que Rawls faz no texto de 1998 entre "ideia" e "ideal", no que diz respeito à sua aplicabilidade envolvendo a estrutura básica, a cultura política pública e a religião. Para isso, três temas serão desenvolvidos: 1) os limites da razão pública em sua manifestação justificacional que expõe o âmbito da sua ideia e de seu ideal em relação à temática do alcance e dos limites da religião relativo à sociedade bem-ordenada como sistema de cooperação entre cidadãos(ã) livres e iguais (no capítulo II será discutido a questão do exclusivismo e do inclusivismo); 2) O ideal de cidadania democrática e a questão da formação, que aprofunda a exposição do significado de formação política para a cidadania; 3) A religião e a formação cidadã segundo os limites da razão pública e seu papel social e político.

Para discutir os temas considera-se inicialmente que todas as associações ou comunidades de uma sociedade democrática devem ser regidas por doutrinas abrangentes razoáveis. A exigência de razoabilidade é a condição que o liberalismo político encontra para expor a possibilidade de compatibilidade dessas comunidades com as instituições de base. Assim sendo, as doutrinas religiosas ou não religiosas devem endossar os princípios de justiça aplicável à estrutura básica pela razão certa na prática de ordenação institucional dessas associações ou comunidades no interior da estrutura básica.

Uma sociedade democrática caracterizada pelo fato do pluralismo razoável deve reconhecer as diversas religiões e manifestações de religiosidades como aptas a serem cooperadoras dessa sociedade. As associações religiosas tem que ser reconhecidas em seu

aceitável, tendo em vista o fato do pluralismo e a suposição do caráter razoável dos indivíduos[...]" (Araújo, 2011, p. 105)

potencial de participação no debate político da cultura pública. A medida para isso são os juízos ponderados expressos em seus discursos que estão em consonância aos valores políticos dos princípios de justiça que regulam a estrutura básica.

Assim sendo, a condição que o liberalismo político exige para uma democracia liberal é que uma doutrina abrangente razoável endosse os princípios de justiça por motivos corretos. Isto significa endossar o valor político-moral do princípio de uma concepção de justiça sem descartar suas próprias crenças abrangentes. Esse caráter próprio de uma democracia liberal oferece condição para a participação da religião conforme o reconhecimento do pluralismo razoável. Sua possibilidade está no uso da razão pública por doutrinas abrangentes religiosas em termos de "ideais" e não de "ideia" como será esclarecido mais adiante.

Para estruturar o argumento proposto sobre a relação entre religião como instituição no sentido normativo de uma doutrina abrangente razoável com a estrutura básica será desenvolvido quatro pontos relevantes: 1) Estrutura básica, base pública de justificação e religião; 2) Ideia de razão pública; 3) Ideal de razão pública; 4) A questão da *cláusula* como abertura para o debate sobre o exclusivismo e inclusivismo.

A ideia de Rawls sobre a estrutura básica da sociedade e suas instituições possui caráter normativo para uma sociedade como sistema de colaboração entre cidadãos(ãs) ao longo do tempo. No entanto, ao tratar a religião como ideia normativa deve-se mencionar o sentido institucional e universalista de algumas matrizes religiosas influentes em sociedades ditas laicas (como o catolicismo e o protestantismo) no contexto da pluralidade de espiritualidades da sociedade democrática. As religiosidades nesse contexto se manifestam espontaneamente na democracia contemporânea marcada pelo pluralismo de valores e pelo individualismo dos estilos de vida.[34]

[34] Agemir Bavaresco, Leno Danner e Fernando Danner consideram que: "O mundo contemporâneo não é um lugar inóspito às religiões e à religiosidade de um modo geral e às religiões institucionalizadas e universalistas em particular. Se entendemos por contemporaneidade... a consolidação do pluralismo religiosos-cultural e do individualismo dos estilos de vida [...]" (L. Danner, F. Danner, Bavaresco, 2022, p. 17). Os autores comentam ainda sobre a centralidade do pluralismo axiológico em relação ao individualismo dos estilos de vida numa possível interação recíproca que preservam o fenômeno religioso de uma excessiva racionalização fruto de um cientificismo que tem origem com o ideal iluminista de uma razão instrumental. No entanto, os autores também argumentam sobre a necessidade das religiões universalistas se adaptarem à realidade contemporânea marcada pelo pluralismo de crenças. Essa adaptação só é possível com a transformação interna nas religiões que nos remete a quatro modos a serem considerados: 1) noção forte de institucionalização (autoridade, dogma, hierarquia da legitimação do credo, monopólio da fé); 2) Controle e influência do comportamento dos crentes; 3) Contexto do ceticismo como consequência do secularismo; 4) Ecumenismo e cosmopolitismo.

A liberdade religiosa sendo um dos bens primários do ser humano circunscrita no princípio de igual liberdade não pode ser tratada simplesmente de modo descritivo. O problema neste âmbito seria tema para a antropologia ou para as ciências sociais. Como essa questão em Rawls envolve a concepção política de justiça e a tematização de uma base pública de justificação e de legitimação, a liberdade religiosa é tema de uma discussão normativa que coloca em relevo o caráter da razão prática para além de uma racionalidade descritiva ou instrumental.

No entanto, o caráter pragmático do liberalismo político, quando se destaca o aspecto formador da cultura política pública, dos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo amplo e da possibilidade do consenso sobreposto, exige que a religião a ser tratada como instituição seja circunscrita na questão normativa sem excluir de modo absoluto a possibilidade de reflexão sobre o sentido descritivo.

Na acepção normativa a religião pode ser pensada conforme a situação de que na sociedade democrática os "[...] cidadãos percebem que não podem chegar a um acordo ou mesmo aproximar-se da compreensão mútua com base em suas doutrinas abrangentes irreconciliáveis [...]" (Rawls, 2020, pp. 522-523). A razão pública seria então a alternativa à contingência das verdades das doutrinas abrangentes que se chocam na busca de ordenação moral da esfera pública. O ideal normativo de sociedade democrática tem na razão pública a sua condição de conciliação. Esta inclui o caráter normativo da religião no contexto da razão pública conforme à ideia do politicamente razoável.

A possibilidade do acordo entre doutrinas abrangentes razoáveis irreconciliáveis é um problema de caráter político-moral que no exercício da cidadania democrática pressupõe a publicidade e o reconhecimento segundo o princípio de reciprocidade. Do ponto de vista pragmático do reconhecimento e da publicidade, a questão da relação entre religião e estrutura básica não circunscreve apenas pela dimensão normativa. O sentido pragmático institucional[35] deve também ser considerado.

[35] No sentido normativo a religião é tematizada no aspecto filosófico geral que se enquadra a categorias como razão pública, consenso sobreposto e equilíbrio reflexivo. No sentido institucional se pretende especificar a religião em seu caráter de doutrina abrangente. Neste sentido a religião como instituição ou manifestação de religiosidade pressupõe a existência de uma multiplicidade de comunidades independentes umas das outras. Dessa forma, a pluralidade de religiões, seitas e manifestações de religiosidades é um tema que revela em si sua complexidade e com isso um campo próprio de pesquisa descritiva como no método antropológico da religião comparada. O sentido normativo da religião não trata de modo específico da religião cristã, budista ou até mesmo do ateísmo. No entanto se pode considerar um diálogo entre a normatividade filosófica no trato da religião com o viés descritivo, como por exemplo na consideração de Rawls do conflito entre o catolicismo e o protestantismo no desenvolvimento das sociedades democráticas no Ocidente.

O significado justificacional da razão pública no contexto do exercício de cidadania deve confirmar o seu sentido conciliador. O objetivo é que a forma e o conteúdo dessa razão revelem um âmbito próprio para tratar a questão do papel político e social da religião numa democracia constitucional. A análise da razão pública tem por finalidade tematizar a condição normativa e institucional da religião como coformadora para a cidadania numa sociedade democrática constitucional. A complexidade do termo religião pode revelar na própria condição da razão pública o caráter normativo e pragmático em sua própria condição de justificação.

A ideia de razoabilidade é de suma relevância para destacar o sentido pragmático da razão pública como razão prática. O razoável se manifesta tanto na esfera da cidadania como na prática comunitária das diversas associações da sociedade civil. A razoabilidade pressupõe a prioridade do senso de justiça. Este senso num sistema coerente de justificação e legitimação deve significar a possibilidade de conciliação entre as crenças abrangentes diversas. Isto acontece nas condições da relação entre o equilíbrio reflexivo, o consenso sobreposto e a razão pública em que a conciliação entre razoabilidade[36] e racionalidade surge como parâmetro para a revisão e busca de coerência entre princípios políticos e juízos morais ponderados.

Nessa perspectiva normativa e pragmática da razão prática, no texto "*A ideia de razão pública revisitada*" Rawls distingue "ideia" de razão pública do "ideal" de razão pública. Esta distinção representa o âmbito de uma democracia constitucional deliberativa que está ancorada numa concepção institucional da estrutura básica, mas que contém no seu interior associações diversas como as instituições da sociedade civil. Em termos normativos a razão pública da estrutura básica deve estar em consonância com a razão não pública dessas associações. Para Rawls, a razoabilidade é o ponto comum que pressupõe a manifestação da razão pública tanto no sentido de "ideia" como de "ideal".

[36] Norman Daniel (2015) no artigo intitulado *"Wide Reflextive Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics"* faz uma análise sobre o método do equilíbrio reflexivo amplo e revela uma estrutura sistemática que se pode afirmar que necessita de um equilíbrio harmônico entre razão e razoabilidade para a revisão principalmente dos juízos morais. Esta relação é necessária para expor que este método busca na verdade produzir coerência a partir de três instancias fundamentais: conjunto de juízos morais, conjunto de princípios morais e conjunto de teoria de fundo relevantes. Neste sentido, segundo o autor: "[...] Nenhum tipo de juízo moral ponderado é mantido imune de revisão [...]" (Daniel, 2015, p. 267, tradução nossa) e que juízos morais são testados como são os princípios morais. Esta revisão se pode pensar a partir de Rawls que não depende necessariamente apenas da faculdade da razão. A razoabilidade como expressão do senso de justiça é um elemento fundamental para a revisão não só de princípios morais numa dimensão hipotética das partes numa posição original, mas também para revisar os juízos ponderados numa cultura política pública na busca de coerência com os princípios de justiça política.

Segundo Rawls: “A ideia de razão pública explicita no nível mais profundo os valores morais e políticos que devem determinar a relação de um governo democrático constitucional com seus cidadãos e a relação deste entre si [...]” (Rawls, 2020, p. 523). Nesta citação se deduz que a relação política entre governo democrático legitimado por uma base pública de justificação não é de ordem pessoal com os indivíduos, mas de ordem imparcial ao considerar todos como cidadãos livres e iguais. Independente da orientação religiosa, sexual, cultural etc... Os princípios das concepções políticas de justiça praticadas em uma estrutura básica são estritamente políticos, assim como a relação política e social entre cidadãos que não comungam da mesma crença abrangente, mas que razoavelmente reconhecem juízos morais ponderados em uma cultura política pública.

A ideia de razão pública aplicada especificamente à estrutura básica ganha sentido justificacional, e de orientação ao mesmo tempo que busca promover relações de cidadania de forma não homogênea por priorizar a liberdade. A ideia de vontade geral é transmutada no sentido do respeito recíproco das diferenças (as individualidades). Assim sendo, a estrutura básica é uma instância específica em que a ideia de razão pública deve ser aplicada em aspectos diferentes, para que seja plausível, justificada e legitimada. Rawls apresenta os cinco aspectos distintos da seguinte forma:

> [...] (1) as questões políticas fundamentais às quais se aplica; (2) as pessoas a quem se aplica (autoridades públicas e candidatos a cargo públicos); (3) seu conteúdo tal como especificado por uma família de concepções políticas razoáveis de justiça; (4) a aplicação dessas concepções em discussões de normas coercitivas que devem ser aprovadas na forma de Direito legítimo para um povo democrático; (5) a verificação pelos cidadãos de que os princípios derivados das tais concepções de justiça satisfazem o critério de reciprocidade (Rawls, 2020, p. 524)

Para Rawls, o conjunto dos aspectos que caracterizam a ideia de razão pública na estrutura básica é aplicável somente ao fórum político público divididos em três partes “[...] o discurso dos juízes em suas decisões ... o discurso de autoridades públicas ... o discurso de candidatos a cargos públicos e de seus chefes de campanha [...]” (Rawls, 2020, p.525). Esta especificidade se torna relevante para uma reflexão sobre o posicionamento de determinadas religiões no contexto de uma democracia constitucional. Por exemplo, será que cabe a defesa de uma doutrina abrangente religiosa razoável em assuntos próprio do executivo, do legislativo e do judiciário? Seria uma ação democrática um candidato à cargo público discursar para os eleitores religiosos afirmando que o cargo que vai assumir tem fundamento na vontade divina? Até que ponto o discurso religioso

pode colaborar no debate sobre normas coercitivas que atendam aos interesses de todos? A autoridade dogmática de um líder religioso que possui um cargo público é capaz de atender o critério de reciprocidade em um fórum político público?

Uma razão abrangente quando aplicada a um fórum público de debate[37] assim como sua ideia de bem para determinar normas promove um posicionamento onde a pretensão de justificação e legitimação do poder político só tem como contar com a tirania do discurso autoritário ou da força física do Estado. Para um regime democrático um religioso como líder moral e defensor do bem quando se torna uma autoridade pública ou quando discursa numa campanha eleitoral, a razão que deve compartilhar no fórum público tem que ser pública.

Na democracia a justificação e a legitimação do poder político necessita da ideia de razão pública aplicável às instituições de estrutura básica para promover uma justiça de base. Neste contexto, para que não haja o discurso autoritário, o papel público do(a) cidadão(ã) como autoridade política deve sobrepor ao papel do indivíduo como pessoa ou como líder religioso.

A razoabilidade da doutrina abrangente se torna a condição convergente nessa situação de poder político em que um líder religioso discursa. A razão teórica ou prática segundo um bem prescrito não pode ser uma prioridade absoluta que determina o âmbito do debate político. A razoabilidade do senso de justiça como prioridade conciliada à capacidade de uma concepção de bem é o que caracteriza o(a) cidadãos(ãs) apto a participar do fórum público de debate. Esta condição de razoabilidade possibilita não somente o consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes razoáveis, mas torna o(a) cidadão(ã) vetores da razão pública. A aplicabilidade dessa razão nas instituições de uma democracia constitucional e deliberativa promove a efetivação dos bens primários[38] em consonância aos bens razoáveis de doutrinas abrangentes que endossam princípios políticos de justiça.

---

[37] Vale observar o contrário desta afirmação: quando a ideia de razão pública é diretamente aplicada à cultura de fundo. Neste caso, se pode deduzir que esta aplicação fere com o princípio da liberdade e desta como bem primário, pois significaria uma intervenção de cima para baixo como um imperativo que coage sem respeitar a pluralidade das doutrinas abrangentes razoáveis de uma sociedade civil. Dessa forma, para Rawls "[...] A ideia de razão pública não se aplica à cultura de fundo, com suas muitas formas de razão não pública, nem aos meios de comunicação de qualquer tipo [...]" (Rawls, 2020, p. 526).

[38] Rawls afirma que a natureza prática dos bens primários concebe "[...] um esquema de liberdades fundamentais iguais e de oportunidades equitativas que, se colocado em prática pela estrutura básica, garante a todos os cidadãos o de desenvolvimento adequado e o pleno exercício de suas faculdades morais, além de um quinhão equitativo dos meios polivalentes que são essenciais para que eles se empenhem em realizar suas concepções determinadas (e permissíveis) do bem [...] (Rawls, 2020, p.220)

Toda religião como instituição é uma associação contextualizada de modo social numa estrutura básica se for pensada em termos da sociedade democrática constitucional com suas diversas instituições de base. Como a estrutura básica em Rawls é tratada de forma normativa se averigua que as associações ganham caráter também normativo ao se enquadrarem na ideia democrática de conduta dentro dessas instituições: que seria o pressuposto recíproco entre os princípios da concepção política de justiça de uma estrutura básica e o endosso desses princípios pelas associações a partir de suas visões abrangentes. Deve-se ressaltar que na situação de uma sociedade não democrática uma religião específica pode assumir a estrutura básica e impor sua razão prescrevendo o bem comum dessa sociedade sem reconhecer e respeitar o fato do pluralismo razoável, ou seja, sem endossar princípios de uma concepção política de justiça justificada para uma sociedade democrática constitucional.

O pluralismo razoável é próprio de uma democracia marcada pela liberdade de associação e de expressão que promove de modo espontâneo uma multiplicidade de doutrinas abrangentes irreconciliáveis. A estrutura básica numa sociedade democrática deve oferecer então a condição de reconciliação entre as diversas associações. Esta reconciliação pressupõe a justificação e a legitimação do exercício do poder democrático para cidadãos livres e iguais. Neste sentido o *ideal* de razão pública pode ser avaliado como vetor de interação entre a estrutura básica e os(as) cidadãos(ãs) comuns.

Uma problematização do conceito do político e da razão pública em Rawls a partir da crítica comunitarista pode levantar a questão se há um déficit na relação entre instituições da estrutura básica e o(as) cidadãos(ãs) comuns em seu contexto histórico e social. No entanto, a pretensão desta tese é focar o "ideal" de razão pública como alternativa para a razão prática alcançar a condição de participação da sociedade civil no debate político não propriamente na estrutura básica, mas numa cultura política pública.

> [...] distinto da ideia de razão pública, tal como exposta pelas cinco características acima, é o ideal de razão pública. Este ideal é realizado ou satisfeito sempre que juízes, legisladores, chefes do Poder Executivo e outras autoridades públicas, assim como candidatos a cargos públicos agem com base na ideia de razão pública, pautam-se por tal ideia e explicam a outros cidadãos suas razões para sustentar posições políticas fundamentais recorrendo à concepção política de justiça que consideram a mais razoável... cumprem o que denominarei seu dever de civilidade uns em relação aos outros e para com os demais cidadãos [...] (Rawls, 2020, pp. 526-527)

Em analogia ao princípio de publicidade kantiano[39] na legitimação moral do poder político pautado no Direito, Rawls questiona se "[...] o ideal de razão pública pode ser realizado por cidadãos que não são autoridades públicas? [...]" (Rawls, 2020, p.527). Sua resposta nos remete a um *"como se"* próprio de uma razão prática que recorre a um imperativo de ação, como no imperativo categórico de Kant que se torna experimento da razão que faz da publicidade um princípio universal. O diferencial é que o(a) cidadão(ã) "*como se*" fossem legisladores implica não necessariamente a uma ordem moral transcendental e universalista, mas ao reconhecimento de concepções políticas de justiça que se sustentam por princípios políticos de caráter provisórios. No âmbito da razão pública esse reconhecimento encontra-se justificado em equilíbrio reflexivo amplo e pelo consenso sobreposto limitado politicamente pelos princípios de justiça a que se referem. O "como se" no sentido de legislação é aplicável a uma sociedade democrática numa cultura política pública. Não pode ser confundido com a própria ideia de razão pública aplicável à estrutura básica e nem ser tratado como uma razão puramente abrangente como praticada em uma cultura de fundo.

A religião como associação pode e deve participar do debate político na cultura pública de uma sociedade constitucional que permite o ideal de razão pública no contexto democrático da livre expressão. Rawls contextualiza essa possibilidade considerando o conteúdo da razão pública pautado no princípio de reciprocidade, pois, a razão pública delibera com base "[...] naquilo que... entende ser a concepção política de justiça mais razoável, que expresse valores políticos que seja razoável esperar que outros, na condição de cidadãos livres e iguais, também possam razoavelmente acatar [...]" (Rawls, 2020, p.533). O conteúdo da razão pública é composto por uma família de concepções políticas de justiça. Rawls encontra na razoabilidade dessas concepções a chave para o critério de reciprocidade da razão pública, pois afirma que a "[...] característica delimitadora dessas formas de razão pública é o critério de reciprocidade, aplicado entre cidadãos livres e iguais, eles próprios vistos como razoáveis e racionais [...]" (Rawls, 2020, p. 534). Rawls define então o que ele denomina "visão ampla da cultura política pública" em dois aspectos:

[39] O princípio kantiano de publicidade que prescreve a fórmula transcendental do direito público onde "todas as ações relacionadas ao direito de outros seres humanos, cuja máxima é incompatível com a publicidade, são injustas" (Kant, 2020, p.79) tem seu fundamento moral na condição *a priori*. Para Kant a moral, o direito e o político estão contidos em um domínio prático da razão que é a liberdade. Portanto não se faz como no liberalismo político de Rawls a distinção específica do domínio do político como instância própria de uma possível justiça de base.

> [...] O primeiro é que doutrinas abrangentes razoáveis religiosas ou não religiosas, 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. Refiro-me a essa injução de apresentar razões políticas adequadas como a *cláusula*, e ela especifica a cultura política pública em contraste com a cultura de fundo. O segundo aspecto que considero é que pode haver razões políticas para introduzir doutrinas abrangentes na discussão política pública [...] (Rawls, 2020, p.549)

O critério de participação política da religião de modo razoável não é uma razão determinada por ela mesma, como uma vontade subjetiva que pretende uma objetividade. A objetividade dessa participação deve ser o da razão pública em que seu conteúdo encerrado numa família de concepções políticas exige o critério de reciprocidade nas relações entre os(as) cidadãos(ãs). Sua função como razão é de conciliar as doutrinas abrangentes que razoavelmente devem acatar princípios políticos presentes nas concepções políticas de justiça. Dessa forma, a *cláusula*[40] é a condição da cultura política pública expressa em razões políticas como modo de endossar princípios e normas por razões corretas. Nesse sentido, Rawls remete a questão da *cláusula* a uma condição de razoabilidade em que a garantia de sua prática fica dependente de uma "boa fé", pois "[...] não há como a cláusula ser regulada por um conjunto preciso de normas dada de antemão [...]" (Rawls, 2020, p. 549). O próprio fluxo dinâmico das interações que buscam a reciprocidade numa cultura política pública deve ser o teor do funcionamento das normas. Segundo Rawls, isso exige bom-senso e compreensão. Neste sentido é relevante:

> [...] observar que a introdução na cultura política pública de doutrinas religiosas e seculares, contanto que a cláusula seja cumprida, não altera a natureza e o conteúdo da justificação da própria razão pública. Essa justificação continua sendo formulada com base em uma família de concepções políticas razoáveis de justiça. Contudo, não há restrições ou exigências sobre como as próprias doutrinas religiosas ou seculares devem expressar-se [...]" (Rawls, 2020, p. 549)

[40] O termo "*cláusula"* para Rawls expressa uma particularidade da racionalidade no endosso dos princípios de justiça. A razoabilidade da razão presente nesta circunstância deve possibilitar uma forma de acatar os termos de colaboração na esfera do contrato social sem abrir mão de uma doutrina abrangente razoável. Não é simplesmente um mero reconhecimento do princípio de justiça que determina os termos, mas o endosso que tem em sua razoabilidade a expressão do valor político consonante tanto aos princípios das concepções políticas de justiça como da moral abrangente de doutrinas que determinam de forma especifica o bem comum conforme o princípio justo.

A liberdade de expressão é resguardada conforme o reconhecimento e o respeito as diferenças entre doutrinas abrangentes razoáveis. No entanto, a proposta de afirmar a religião nos limites da razão pública pode ser problematizada em duas perspectivas: uma exclusivista e outra inclusivista. No início do artigo de Andrew F. March intitulado "*Rethinking the public use of religious reasons"* (2015), o autor afirma que:

> O problema da razão religiosa na justificação pública é uma das questões mais exaustivamente tratadas na recente filosofia política e a disputa entre visões "exclusivistas" e "inclusivistas é bem conhecida. Em particular um número proeminente de teoria da política e do direito recentemente tem desafiado a visão exclusivista política liberal associada mais notoriamente a John Rawls, que argumentos religiosos são prima face inadmissíveis em deliberações públicas sobre leis coercitivas [...] (March, 2015, p. 97, tradução nossa)

Muitos dos críticos de Rawls como Sandel e Charles Taylor focam suas análises nos termos procedimentais do primeiro estágio da escolha dos princípios de justiça na posição original. No ponto de vista comunitarista a posição original de Rawls encerra um sentido exclusivista para a doutrina da justiça como equidade. A religião, então, como doutrina abrangente não pode influenciar as partes devido ao critério do véu de ignorância e também por estar restrita ao consenso que o método procedimental deve pressupor em um equilíbrio reflexivo parcial. A religião pode ser julgada como excluída se for observado somente neste ângulo de interpretação talvez próprio de uma leitura isolada da *Teoria da Justiça* (1971). Assim como uma consideração também isolada da "ideia de razão pública" aplicável somente à estrutura básica da sociedade e suas instituições que buscam promover a justiça de base. Porém, a defesa de um posicionamento inclusivista em Rawls encontra na *cláusula* uma condição de participação efetiva exatamente no critério de reciprocidade estabelecido de forma razoável ao papel justificacional da razão pública presente em uma base pública de justificação e a preservação da justiça de base.

O "ideal" da razão pública oferece uma abertura para a cultura política pública desenvolver-se numa sociedade democrática constitucional possibilitando um espaço não só da liberdade de expressão, mas principalmente do reconhecimento e do respeito ao fato do pluralismo razoável. Assim sendo, se de um lado o limite dado pela razão pública em seu "ideal" é criador de respeito e inclusão, de outro lado a sua "ideia" pode ser vista como prioritária no exercício de poder democrático justificado pela razão prática aplicável somente à estrutura básica por autoridades públicas.

No segundo capítulo desta tese será melhor exposto essa problemática. Por enquanto é importante perceber que a justificação em Rawls depende de uma base pública

em que a razoabilidade esteja presente, assim como no tema da legitimação na consideração do papel do equilíbrio reflexivo amplo e do consenso sobreposto.

Dessa forma, para discutir o ideal de cidadania destaca-se a mudança de postura de Rawls no "*Liberalismo Político"* em relação à *"Uma Teoria da Justiça"*, no que diz respeito principalmente ao fato de a justiça como equidade ser avaliada pelos escritos das décadas de 80 e 90 não como doutrina abrangente, mas como concepção política de justiça. Isto deve-se ao desenvolvimento da problemática da estabilidade, da justificação e da legitimidade política para uma sociedade democrática plural e razoável. O ideal de cidadania é tratado, então, no contexto dessa mudança de postura, pois:

> Ao se transformar a doutrina abrangente de justiça como equidade na concepção política de justiça como equidade, a ideia de pessoa dotada de personalidade moral, com capacidade plena de agir de forma moral, é transformada naquela do cidadão [...]" (Rawls, 2020, p. XLVIII)

O domínio moral concebido numa dimensão de razão prática nos moldes deontológicos exige uma pessoa moral. A proposta de justiça como equidade estabelecida como doutrina moral apresenta o critério de conduta nos termos de determinação dos princípios de justiça na dimensão procedimental da posição original. A formação da personalidade moral da pessoa é prioridade para manter uma ordem segundo os termos derivados dos princípios de justiça escolhidos em uma posição original. Nesse domínio moral a justiça como equidade é concebida então como doutrina abrangente.

A mudança nessa postura significa o processo de desenvolvimento do domínio político que culmina no *Liberalismo Político*[41]. A formação da pessoa tem por referência não só o bem moral abrangente. O valor político da cidadania se faz presente como horizonte que implica na formação do sujeito político. A relação entre concidadãos pressupõe o significado político dessa formação, pois, o ato de endossar uma concepção política de justiça é incentivado pela estrutura básica não objetivando uma decisão individual, mas uma esfera relacional no corpo coletivo e político da cidadania. Dessa forma, segundo Rawls: *"*[...] a pessoa é concebida como um cidadão livre e igual, como a pessoa política de uma democracia ... portadora dos direitos e deveres da cidadania, e

[41] Paul Weithman (2016) discute a primeira etapa da leitura padrão que busca explicar a mudança de postura de Rawls consonante a uma virada política. Embora as razões discutidas para uma virada política sejam questionáveis no sentido do propósito do" *Liberalismo Político"* em si, a ideia da abordagem política é um fato a ser considerado no seu arcabouço argumentativo que afirmando a necessidade de uma base pública de justificação recai sobre o sentido do domínio político e a questão de legitimação.

que se coloca em uma relação política com os demais cidadãos [...]" (Rawls, 2020, p. XLVIII).

A ideia de cidadania subscreve uma relação política baseada na liberdade e na igualdade das pessoas no interior da estrutura básica da sociedade "[...] na qual só entramos ao nascer e da qual saímos ao morrer [...]" (Rawls, 2020, p. XLIX). Não há escolha nesta condição. As pessoas nascem com o estigma de fazer parte da estrutura básica da sociedade como membros cooperativos. Para isso é necessário desenvolver determinadas características que as qualificam como cidadãs capazes de cooperar.

Na *Teoria da Justiça* Rawls já afirmava a necessidade da concepção de pessoa para compreensão da proposta de justiça como equidade. Essa proposta pressupõe as relações políticas para uma cooperação social. A capacidade da pessoa de se tornar cidadã é pensada em benefício da normatividade[42] dos princípios políticos escolhidos na posição original que estabelecem os termos da cooperação.

Segundo Thadeu Weber, para que as partes em uma posição original tenham condição de escolha dos princípios de justiça em *Teoria da Justiça* a "[...] concepção política de pessoa se faz necessário para que se possa estabelecer essa posição original. Ela é parte de uma concepção de justiça política [...]" (Weber, 2013, p.126). Isto ressalta a relevância da ideia normativa e política de pessoa como cidadã para o ordenamento da sociedade compreendida como sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo. Dessa forma, a estrutura básica regida a partir dos termos de cooperação justificados publicamente deve pressupor a concepção de pessoa política possuidora de duas qualidades básica que garantam a competência das partes no procedimento de escolha dos princípios de justiça: o senso de justiça e a capacidade de conceber um bem.

No entanto, a cidadania não se limita apenas à capacidade das pessoas fazerem parte do procedimento puro da posição original. Ser cidadão(ã) é pertencer a um corpo

[42] Rainer Forst (2010) propõe quatro contextos normativos de justiça no que concerne à normatividade: ético, moral, jurídico e político. Esta tese ao tratar o problema da relação entre religião e política dialoga com esses contextos. O termo normatividade no sentido da religião possui significado ético que pode ser pensado em sua interação em contextos diversos. A estrutura da tese revela que o termo normatividade é tratado segundo uma estratégia coerentista em que seu sentido se adequa a questão da busca de coerência como base de compreensão da própria normatividade. A religião nesse sentido expressa valores éticos contextualizados numa comunidade que pode ser coerente aos valores morais, jurídicos e políticos. No caso, da relação entre estrutura básica e esfera pública da cultura política o normativo possui sentido político-moral: político como valor expresso no mínimo compartilhado a partir da ideia de razão pública e moral no sentido de universalidade como fruto do endosso dos princípios de justiça segundo o consenso sobreposto. A partir da taxonomia de Forst, que é de base kantiana e rawlsiana, quando estivermos falando do contexto ético isso significa a situação concreta, a cultura, os valores sociais e o contexto nos quais os indivíduos estão inseridos em suas comunidades. Quando falarmos em "moral", isso diz respeito ao universal.

coletivo capaz de interagir racionalmente e razoavelmente com as demandas de ordem política discutidas em uma cultura pública. A cidadania implica na participação política de acordo com as faculdades intelectuais e morais das pessoas vista não somente como capacidade de constituir e seguir uma doutrina do bem, mas também de revisá-la para se adequar ao senso de justiça como condição de reconciliação política objetivada e reconhecida em seu valor político no consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis.

> Para que sejam capazes de desempenhar o papel político que lhe é atribuído, considera-se que os cidadãos possuem as faculdades intelectuais e morais que são apropriados a esse papel, tal como a capacidade de ter um senso de justiça política dado por uma concepção liberal e a capacidade de constituir, seguir e de revisar as próprias doutrinas do bem, e que são também capazes de possuir as virtudes políticas que lhes são necessárias para cooperar para a preservação de uma sociedade política justa [...] (Rawls, 2020, p. L)

A cidadania pressupõe uma racionalidade moral autônoma da pessoa que razoavelmente esteja livre para autoavaliação de suas doutrinas abrangentes. Isto deve acontecer no âmbito da sociedade civil e também na cultura política pública. Se o critério da posição original na busca de princípios justos e neutros é o véu da ignorância, o critério de cooperação do cidadão(ã) no debate político na cultura política pública é a razoabilidade da razão. Esta deve possibilitar o reconhecimento das possibilidades e dos limites da concepção do seu próprio bem abrangente. A autoavaliação é critério para o reconhecimento do papel político do(a) cidadão(ã). Rawls pretende com isso transmutar o domínio moral da sociedade civil caracterizada por uma multiplicidade de doutrinas abrangentes irreconciliáveis entre si, para um domínio político de reconciliação que se efetiva numa cultura política pública. Dessa forma, a estrutura básica que comunga valores políticos tem como expressão a razão pública conforme uma base de justificação e legitimação.

O fato do pluralismo razoável necessita de uma base pública de justificação em que seja possível a conciliação entre doutrinas abrangentes razoáveis. O corpo coletivo da cidadania sustentado por essa base pressupõe o reconhecimento e o endosso dos princípios de justiça conforme aos juízos ponderados compartilhados numa cultura política pública. A cidadania e sua formação podem ser tematizadas segundo uma base pública de justificação nas condições do equilíbrio reflexivo amplo e do consenso sobreposto, pois o valor na prática da cidadania deve ser político e sua razão pública.

A cidadania em que a liberdade é prioridade não deve expressar a homogeneidade nas relações entre os concidadãos. Para Rawls, o valor político contido no valor moral não deve possuir significado forte metafisico de determinação moral que prescreve um bem comum abrangente que promove a homogeneidade nas relações. O que ele pretende a partir dos princípios escolhidos na posição original são termos para uma estrutura básica ordenar a cooperação social segundo um grau mínimo – sendo este necessário para a relações entre cidadãos(ãs) que reconhecem e respeitam o fato do pluralismo razoável. Dessa forma, o corpo coletivo da cidadania pressupõe a autonomia e a reciprocidade, pois o grau mínimo seria a condição para o reconhecimento e o respeito segundo a autonomia e a ideia de reciprocidade nas relações entre os concidadãos.

Assim sendo, deve-se observar que a autonomia racional[43] das partes na posição original e a autonomia plena do cidadão[44] se complementam no ideal de formação cidadã pressuposta na concepção de justiça para uma estrutura básica. O grau mínimo para a participação do cidadão deve considerar o sentido deliberativo da autonomia no termo de ordenamento adequado a uma sociedade democrática que reconhece o pluralismo das doutrinas abrangentes razoáveis.

A autonomia[45] entre cidadãos(ãs) gerada na posição original no qual Thadeu Weber (2013), com base na moral kantiana, insere o conceito de dignidade em Rawls o valor político e a razão pública subscrevem temas que envolvem o conceito de dignidade na avaliação de conceitos como tolerância, respeito e reconhecimento, que serão objeto de análise recorrente nos próximos capítulos.

Rawls apresenta, então, no *Liberalismo Político* a necessidade de formação da pessoa em cidadão(ã) nos parâmetros da ideia de autonomia e da reciprocidade. Ninguém nasce pronto no sentido de ser autônomo e capaz de se relacionar conforme o princípio de reciprocidade. Apesar do nascimento humano já esteja comprometido segundo o filósofo com a estrutura básica de uma sociedade como sistema de cooperação, ao nascer

[43] "A autonomia racional... baseia-se nas faculdades intelectuais e morais das pessoas. Expressa-se no exercício da capacidade de formular, revisar e se empenhar na realização de uma concepção do bem, assim como de deliberar de acordo com essa concepção. Também se manifesta na capacidade que elas têm de alcançar acordos com outros [...]" (Rawls, 2020, p. 86)

[44] "[...] a autonomia plena é realizada pelos cidadãos quando eles agem em conformidade com os princípios de justiça que especificam os termos equitativos de cooperação que esses cidadãos dariam a si próprios, caso se deixassem representar de forma equitativa como pessoas livres e iguais." (Rawls, 2020, p. 92)

[45] "Para entender... como a posição original gera autonomia, é indispensável caracterizar a concepção de pessoa pressuposta neste contrato originário. Caracterizando a sociedade como um sistema equitativo de cooperação, a concepção de pessoa a ser adotada deve ser condizente com esse sistema. Trata-se de alguém que é capaz de tomar parte da vida social, exercendo e respeitando direitos e deveres." (Weber, 2013, p. 126)

as pessoas são iniciadas ao processo de desenvolvimento das suas capacidades para a socialização no interior dessa estrutura básica. Este processo de formação na perspectiva de alcançar o ideal de cidadania é longo, intenso e complexo. A formação para a razoabilidade do senso de justiça e para a capacidade de concepção racional de um bem pressupõe o desenvolvimento social da pessoa segundo o ideal de cidadania livre e igual.

O valor político moral dessa formação pode ser demonstrado a partir das características que identifica o ideal de cidadania razoável no desenvolvimento social da pessoa para se tornar um cidadão(ã). A questão da formação em Rawls deve então considerar o indivíduo não como um "eu" desengajado, mas como sujeito político em suas relações dinâmicas conforme o que é tematizado nesta análise da razão pública. Com isso, o papel da estrutura básica e da razão pública na formação do cidadão(ã) será uma base para discutir o papel social e político da religião em uma sociedade democrática[46].

Segundo os parâmetros da estrutura básica e suas instituições fundamentais na concepção política de justiça como equidade o ideal de cidadania e sua formação implica expor as características que identificam os(as) cidadãos(ã). Destaca-se então que a participação política e a capacidade de deliberar são dois fatos que caracterizam a ação política coletiva da pessoa como cidadão(ã). No escopo dessa ação política e no próprio ato de deliberar está pressuposto a autonomia da consciência dos direitos básicos e dos bens primários como: liberdade de consciência, liberdade de expressão e a liberdade política. Dessa forma, o aspecto prático que caracteriza a cidadania na participação social e política com a capacidade de deliberação está associado à normatividade do ideal autônomo expresso na consciência do sujeito político e na prática dos bens primários.

Diante do sentido pragmático de exposição do sujeito político em Rawls, o propósito é apresentar de modo estratégico quatro aspectos da razoabilidade como caráter dos(as) cidadãos(ãs) segundo o senso de justiça para uma sociedade democrática. O ideal de formação do(a) cidadão(ã) razoável conforme sua sensibilidade moral propõe a capacidade da pessoa à motivação político-moral que reconheça de modo razoável e racional o bem político. Assim sendo, a congruência entre razoabilidade e racionalidade

[46] Observa-se que a avaliação da complexidade da formação humana envolvendo a biologia ou a psicologia social não é o ponto a ser discutido. A proposta é avaliar o termo "formação" segundo uma concepção política de pessoa e não metafísica do ser humano. O que estará em pauta é o papel político desta formação no contexto normativo do liberalismo político em Rawls. Esta normatividade é a chave para destacar o papel social e político da religião como coformadora para cidadania numa sociedade democrática.

torna-se relevante para que a deliberação em uma sociedade democrática seja político-moral. Dessa forma, segundo Rawls:

> [...] Os cidadãos possuem quatro características especiais que considero aspectos de sua razoabilidade e de serem dotados dessa forma de sensibilidade moral ... a) uma disposição de propor termos equitativos de acordo que é razoável supor que outros aceitem ... b) reconhecem os limites da capacidade de juízo como limitações àquilo que pode ser justificado a outros e somente professam doutrinas abrangentes razoáveis.
> [...] c) os cidadãos não apenas são membros normais e plenamente cooperativos da sociedade, como também desejam sê-los e querem ser reconhecidos como tais. Isso reforça seu autorrespeito como cidadãos ... d) os cidadãos possuem uma psicologia moral razoável [...] (Rawls, 2020, pp 97-98)

A escolha de expor essas quatros características prepara o caminho para tematizar o ponto de conciliação entre as diversas doutrinas abrangentes razoáveis nos parâmetros de uma base pública de justificação. Ou seja, no sistema conceitual normativo de justificação política que envolve equilíbrio reflexivo amplo, consenso sobreposto e razão pública, a capacidade do exercício de cidadania pressupõe não só a racionalidade para a posição original, mas também a motivação da prática razoável de valores políticos-morais revelada nos quatro aspectos citados acima.

O primeiro aspecto diz respeito à uma disposição que tem como base o princípio da reciprocidade. As partes na posição original por exemplo vão deliberar - a partir do conhecimento genérico devido ao véu da ignorância - sobre os princípios que são capazes de respeitar ao mesmo tempo que sabem que o outros também são capazes de respeitar. No *Liberalismo Político* essa ideia reflete um ideal para a cultura política pública em que o endosso de princípios políticos por crenças abrangentes pressupõe também esse princípio de reciprocidade[47].

Os limites da capacidade de juízo como segundo aspecto também pressupõem o princípio de reciprocidade. No entanto, possui a especificidade de que a capacidade do cidadão(ã) reconhecer a limitação dos juízos se baseia na condição de revisão tanto do equilíbrio reflexivo parcial das partes na posição original, como também do equilíbrio reflexivo amplo conciliado ao consenso sobreposto. Dessa forma, reconhecer o fato do pluralismo razoável é relevante e necessita ser motivado para efetivar a prática da cidadania baseado numa espécie de capacidade de autorreflexão. O conjunto dos quatro

[47] Esse argumento terá um peso significativo no último capitulo desta tese quando será exposto a formação da disposição ao princípio de reciprocidade como elemento que caracteriza a religião como coformadora da cidadania. Os quatro aspectos serão na verdade resgatados para o desfecho da tese sobre o papel social e político da religião como coformadora para a cidadania numa sociedade democrática liberal.

aspectos buscam tematizar então a motivação nos parâmetros do reconhecimento das limitações dos juízos. Isto se torna uma condição para o cidadão(ã) discernir seu pertencimento a estrutura básica no reconhecimento do fato do pluralismo razoável.

Querer ser um(a) cidadão(ã) reconhecendo que os outros também queiram e sejam capazes é um caráter fundamental para a cidadania se efetivar no sentido prático da razão em uma base autônoma nos limites do político[48]. O parâmetro para essa efetivação é a prioridade da liberdade sob a igualdade e, com isto, o reconhecimento livre e sua motivação devem se manifestar na condição de tal prioridade. A estrutura básica como objeto primário da justiça para Rawls busca, então, oferecer a condição para a autonomia como uma das bases para a formação de cidadãos(ãs) livres.

A ideia de autonomia na teoria da justiça em Rawls é o pressuposto da estrutura básica como condição para tolerância e estabilidade de uma sociedade democrática. Diante do pluralismo razoável, as instituições que compõem a estrutura básica de uma sociedade democrática bem-ordenada devem promover a consciência cidadã e o reconhecimento recíproco das características que qualificam as pessoas como sujeitos políticos livres e iguais, ou seja, autônomas.

> Para que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada reconheçam uns aos outros como livres e iguais, as instituições básicas devem educá-los para essa concepção de si mesmos, assim como expor e estimular publicamente esse ideal de justiça política. Essa tarefa de educação cabe ao que poderíamos chamar de função ampla de uma concepção política [...] (Rawls, 2003, p.79)

As instituições básicas têm um papel não só de estabelecer os termos de cooperação, mas também de formação da consciência e da razoabilidade baseada na concepção política de justiça que praticam. A publicidade dos termos de cooperação é de fundamental importância para estabelecer a prática do ideal de razão pública e para determinar uma tarefa pedagógica da função ampla de sua concepção política.

> [...] Com tal função, essa concepção faz parte da cultura política pública: seus princípios primeiros estão incorporados nas instituições da estrutura básica e a eles se recorre para interpretá-los. Familiarizar-se com a cultura pública e participar dela é uma das maneiras que os cidadãos têm de aprender e se conceberem como livres e iguais, concepção esta que provavelmente jamais formariam se dependerem apenas de suas próprias reflexões, e que tão pouco aceitariam ou desejariam realizar. (Rawls, 2003, p. 79)

[48] Segundo Catherine Audard. "[...] a autonomia é ... efetivamente uma maneira de pensar a razão humana e sua independência em relação a autoridade e à transcendência em um contexto político democrático ... O político em Rawls deve ... ser concebido como um poder prático, autônomo em relação à razão pura teórica, ou seja, à faculdade cognitiva. Ele não pode ser uma simples aplicação de uma concepção predeterminada e "abrangente" do Bem." (Audard, 2006, pp. 12-13).

A vivência em uma sociedade estabelecida em termos justos de cooperação endossados por associações é a base dos quatro aspectos da razoabilidade para a sensibilidade moral. Mesmo que as pessoas tenham suas crenças abrangentes distintas e irreconciliáveis elas podem comungar dos mesmos valores políticos num horizonte de conciliação. A motivação razoável de participar efetivamente da cultura política pública é o pressuposto para que a reconciliação seja alcançada não só em parâmetros racionais, mas também na razoabilidade do reconhecimento da cidadania de acordo com o princípio de reciprocidade. A vivência razoável na prática política da cidadania promove segundo os limites da razão pública o aprendizado prático do sentido de autonomia consonante ao modo reciproco das pessoas reconhecerem uns aos outros como livres e iguais.

Segue, então, que a função ampla de uma concepção de justiça é de estabelecer na estrutura básica os termos de cooperação que ofereçam condições para que uma sociedade democrática seja efetivada por cidadãos(ãs) livres e iguais. Essa função é pedagógica no sentido de que a congruência entre princípios de justiça e juízos ponderados resultam do processo prático de aprendizagem dos valores políticos endossados por crenças abrangentes razoáveis. A capacidade de fazer parte do procedimento que escolhe princípios de justiça na posição original como também de cooperar numa cultura política pública depende desse aprendizado prático da autonomia.

Segundo Rawls, duas autonomias são modeladas na posição original: a autonomia racional e a autonomia plena como já foram citadas. A autonomia racional que é baseada nas faculdades intelectuais e morais expressa-se segundo Rawls "[...] no exercício da capacidade de formular, revisar e se empenhar na realização de uma concepção do bem, assim como deliberar de acordo com essa concepção [...]" (Rawls, 2020, p. 86). Sua manifestação é a nível de deliberação conforme o sistema representativo que busca efetivar os interesses de ordem superior (interesses segundo os bens primários). A tarefa reguladora deste sistema tem como objetivo desenvolver as faculdades morais das pessoas em um grau mínimo necessário para a cooperação em uma sociedade democrática. Os representantes dos cidadãos devem adotar "[...] princípios que garantam as condições que propiciem o desenvolvimento adequado e o pleno exercício dessas faculdades [...]" (Rawls, 2020, p. 80). Rawls, com isso, pensa de modo formal os princípios políticos que determinam termos equitativos para a estrutura básica de modo a ser um espelhamento entre a situação autônoma das partes em uma posição original e a do(a) cidadão(ã) comum em sua possibilidade de autonomia no sentido político.

> [...] assim como os cidadãos são racionalmente autônomos de duas maneiras – são livres para tentar realizar, dentro dos limites da justiça política, suas concepções ... do bem e são motivados a assegurar seus interesses de ordem superior associados a suas faculdades morais, também as partes são racionalmente autônomas de duas maneiras: são livres para, dentro dos limites da posição original, alcançar um acordo sobre quaisquer princípios de justiça que julguem os mais vantajosos para aqueles a quem representam; e, ao avaliar essa vantagem, levam em conta os interesses de ordem superior dessas pessoas a quem representam [...] (Rawls, 2020, p. 89)

Esta forma de pensar a autonomia segundo o próprio Rawls (2020, p. 89) é um aspecto da liberdade distinto da autonomia plena. Na autonomia racional a busca de simetria entre as partes é pensada racionalmente como artificio da razão. Isto torna-se necessário para normativamente pensar um contrato neutro no estágio em que a posição original é o procedimento. O artificio do véu da ignorância deve excluir qualquer influência externa para que o procedimento não seja limitado por princípios prévios. As partes possuem uma motivação racional e razoável que de modo autônomo não deve favorecer nenhum princípio específico de justiça. Isto faz com que as partes busquem proteger os interesses de ordem superior, e dessa forma, Rawls introduz o conceito formal de bens primários[49] como essenciais para a realização desses interesses.

> [...] na base da razão de as partes se apoiarem nos bens primários, encontra-se o reconhecimento de que esses bens são meios polivalentes essenciais à realização dos interesses de ordem superior relacionados às faculdades morais dos cidadãos e a suas concepções determinadas do bem ... As partes procuram garantir as condições políticas e sociais para que os cidadãos possam perseguir seu bem e exercer as faculdades morais que os caracterizam como pessoas livres e iguais. (Rawls, 2020, p. 91)

Distinta da autonomia racional a "[...] autonomia plena dos cidadãos, por sua vez, é modelada pelos aspectos estruturais da posição original ... pela forma como as partes estão situadas uma em relação às outras e pelos limites à informação [...]" (Rawls, 2020, p. 92). A autonomia plena implica no reconhecimento dos princípios de justiça em sua vivência na estrutura básica, pois "[...] é em virtude do reconhecimento público e da aplicação informada dos princípios de justiça em sua vida política, como o exige seu senso efetivo de justiça, que os cidadãos adquirem autonomia plena [...]" (Rawls, 2020, p.92). O senso de justiça é um elemento que deve ser considerado consonante a razão dos

[49] "[...] Para identificar os bens primários, examinamos as condições sociais de fundo e os meios polivalentes que normalmente são necessários para desenvolver e exercer as duas faculdades morais e para empenhar-se de forma efetiva na realização de concepções do bem com conteúdo os mais diversos." (Rawls, 2020, p. 90)

princípios de justiça para que o valor político expresso na autonomia plena seja político e não na amplitude do ético, pois segundo Rawls valores políticos são aqueles:

> [...] que se realiza na vida pública pela afirmação dos princípios políticos de justiça e graças à proteção proporcionada pelos direitos e liberdades fundamentais; também se realiza pela participação nos assuntos públicos da sociedade e pelo compartilhamento de sua autodeterminação coletiva ao longo do tempo [...] (Rawls, 2020, pp 92-93)

Para que a ideia de autonomia plena então se manifeste no exercício da cidadania é preciso que satisfaça a condição de publicidade. Esta condição diz respeito à divulgação dos diversos posicionamentos para que haja a possibilidade do reconhecimento recíproco entre as pessoas que fazem parte do corpo coletivo da cidadania. O senso de justiça, nesta condição de publicidade associado ao dever de civilidade, promove uma razoabilidade para que a cooperação social seja pautada em juízos ponderados consonantes aos princípios políticos de justiça endossados no contexto da cultura política pública.

A possibilidade de os princípios políticos serem compatíveis a juízos ponderados de crenças abrangentes pressupõe um desenvolvimento estrutural que envolva tanto a estrutura básica como também a cultura política e a sociedade civil. O consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes razoáveis depende disso. O envolvimento para que aconteça o endosso dos princípios de justiça por essas doutrinas deve partir da autonomia expressa nos limites da razão pública. Dessa forma, a autonomia deve ter um sentido de estrutura[50] não só como foi para a *Teoria da Justiça,* mas também para o *Liberalismo Político.*

O valor político numa base pública de justificação não é uma determinação abrangente como acontece com o valor moral. Para a estrutura básica numa relação com a cultura política e com a sociedade civil, o valor político é referência, pois na autonomia plena "[...] os cidadãos a realizam agindo em conformidade com a concepção política de justiça guiada pela razão pública dessa concepção e empenhando-se em sua perseguição para o bem da vida pública e não pública" (Rawls, 2020, p.94).

Uma concepção de justiça aplicável à estrutura básica deve satisfazer as exigências da razão pública. Dessa forma, a estrutura básica de uma sociedade democrática tem em seus princípios de justiça a condição de motivação para um ideal de cidadania. Os aspectos da razoabilidade e do senso de justiça surgem como elementos

[50] Segundo Audard, "[...] para a coerência da teoria da justiça ... a autonomia não é um valor entre outros, mas a estrutura conceitual da própria teoria [...]" (Audard, 2006, p. 27).

motivadores da capacidade de pensar racionalmente o bem da vida pública e não pública no contexto de uma cultura política pública.

> [...] a concepção de justiça como equidade conecta o desejo de realizar um ideal político de cidadania com as duas faculdades morais dos cidadãos e com suas capacidades normais, na medida em que esses cidadãos são educados para aquele ideal pela cultura pública e suas tradições históricas de interpretação. Isso ilustra o papel amplo de uma concepção política em sua função educativa. (Rawls, 2020, p.102)

A função educativa de uma concepção política deve considerar a possível congruência entre os princípios políticos de uma concepção de justiça com os juízos ponderados praticados em uma cultura política pública. Portanto, a estrutura básica no sentido rawlsiano deve contribuir para esta congruência e, com isso, para a formação da cidadania. O pressuposto dessa educação é a autonomia pensada de modo estrutural segundo a convivência entre cidadãos pautada numa base pública de justificação. A conciliação do equilíbrio reflexivo amplo com o consenso sobreposto e a razão pública deve satisfazer o quarto aspecto que identifica o(a) cidadão(ã) que é uma psicologia moral razoável. Nesse sentido, a formação da capacidade da razoabilidade para a motivação do exercício da cidadania de modo autônomo deve ser pensada conforme a ideia do querer ser razoável segundo a psicologia moral razoável.

1.3 Religião no contexto da formação para a cidadania

Os princípios de uma concepção política de justiça como equidade ao estabelecer termos de cooperação aplicáveis diretamente à estrutura básica afetam indiretamente as associações como Igrejas, universidade, família, etc... Isto se explica na relação coerentista entre princípios políticos de justiça com os juízos ponderados de uma cultura política pública. A estrutura básica ao dar condição ao consenso sobreposto[51] se submete às "[...] exigências que provém indiretamente das instituições de fundo justas dentro das quais associações e grupos existem, e que restringem a conduta de seus membros" (Rawls,

[51] A estratégia coerentista é um a forma de conceber que o "[...] o consenso sobreposto razoável é um procedimento de justificação pública que integra a justificação autossustentada e a justificação completa e, assim integra os procedimentos da posição original, que oportuniza os valores de justiça política e o uso da faculdade da razão pública e seus valores, com o procedimento do equilíbrio reflexivo completo, que em geral, por afirmar a mesma concepção política de justiça, e amplo, por conectar essa concepção política com as crenças ponderadas dos indivíduos [...]" (Coitinho, 2014, p.60). A justificação autossustentada implica no sentido *freestanding* dos princípios políticos de justiça presentes nos termos que ordena a estrutura básica. A justificação completa considera o equilíbrio reflexivo amplo em seu papel numa base pública de justificação. O que Denis Coitinho sugere nessa citação é que os limites da razão pública não é metafisico e sim pragmático pois depende da relação coerentista entre os modos de justificação numa base pública.

2003, p.14). Essa afirmação só faz sentido se for pensada em termos da estratégia coerentista que afirma a cultura pública como uma espécie de mediadora. Nessa perspectiva há um papel fundamental da publicização para que a razão não pública das doutrinas abrangentes seja reconhecida como razoáveis.

Assim como as metas, as aspirações e o caráter dos cidadãos estão submetidos a uma justiça de base que deve ser acatada pelas associações e comunidades regidas pelo ideal de bem em suas respectivas doutrinas abrangentes[52]. A cultura pública tem um papel de oferecer a condição pragmática para as metas e aspirações que possibilitam o valor político adaptável a formação cidadã no interior de instituições da cultura de fundo. Essa condição implica tanto na questão dos limites da razão pública como expressão da base pública de justificação e legitimação, como também sugere que a inclusão deva ser feita conforme o endosso dos valores políticos pela razão certa (*cláusula)*[53].

Numa sociedade democrática caracterizada pelo fato do pluralismo razoável, a estabilidade do sistema de cooperação depende não de uma determinação moral de uma governança política. O exercício da cidadania é que promove essa estabilidade como prática livre e igual entre os cidadãos(ãs). Para isso, o caráter irredutível das doutrinas abrangentes deve ter na estrutura básica a sua possibilidade de reconciliação em valores estritamente políticos conforme a justiça de base. Segundo Catherine Audard, o termo político em Rawls distinto de uma concepção abrangente do bem fornece "[...] uma espécie de plataforma comum minimalista [...]" (Audard, 2006, p.11). A possibilidade de harmonia e estabilidade da sociedade democrática depende dessa condição. O grau mínimo para a conciliação social se concretiza no âmbito em que a estrutura básica e sua justiça de base possuem um papel social significativo, pois:

> Um importante aspecto da justiça como equidade é que nela a estrutura básica é o objeto primário da justiça... Isso é assim em parte porque os efeitos da estrutura básica sobre as metas, aspirações e o caráter dos cidadãos, bem como suas oportunidades e sua capacidade de tirar proveito delas são profundos e estão presentes desde o início da vida [...] (Rawls, 2003, p.14)

[52] No *Liberalismo Político* Rawls esclarece que os "[...] cidadãos em geral tem fins e compromissos políticos e não políticos. Eles afirmam os valores de justiça política e querem vê-los expressos nas instituições políticas e nas políticas públicas. Mas também trabalham em prol de outros valores da vida não pública e em prol dos objetivos das associações das quais são membros. Os cidadãos precisam ajustar e reconciliar esses dois aspectos de sua identidade moral [...]" (Rawls, 2020, p. 36)

[53] "[...] estratégia coerentista holística deve contar o argumento da estabilidade pelas razões corretas e com o argumento da legitimidade, integrando uma estratégia pragmatista para a justificação da regra, que é externalista, apontando para um sistema complexo de justificação coerentista que toma como complementares o holismo e o pragmatismo [...]" (Coitinho, 2014, p. 60).

A estabilidade conciliatória do corpo coletivo da cidadania deve ser efetivada no efeito da estrutura básica sobre as metas, as aspirações e o caráter dos(as) cidadãos(ãs). Assim uma "plataforma comum minimalista" já deve estar estruturada no começo da vida dos futuros cidadãos(ãs). Ela é uma das condições de socialização no interior da estrutura básica conforme a concepção política de justiça para uma sociedade democrática. O mínimo comum deve funcionar como ponto conciliador entre doutrinas abrangentes razoáveis tidas como irreconciliáveis. Este grau mínimo deve oferecer a condição de uma associação como a igreja cooperar para o ideal de sociedade democrática.

O reconhecimento do fato do pluralismo razoável exige que as associações formem seus membros não somente para sua realidade interna de organização estruturada que busca seu bem como valor ético e moral. A interação de uma associação com outras distintas em uma sociedade democrática marcada pelo fato do pluralismo razoável deve ter seu ponto conciliador segundo Rawls no interior da estrutura básica.

Assim sendo, a formação para a cidadania não é uma preocupação somente das instituições da estrutura básica. As demais associações como as religiosas devem também ter essa preocupação, pois estão inseridas no interior dessa estrutura. A religião não deve se fechar em seu caráter ético e moral[54], ela precisa pensar e formar seus fiéis no ideal de pessoa política capaz de viver, reconhecer e valorizar uma sociedade democrática considerando a ideia de que o fato do pluralismo razoável é o caráter dessa sociedade.

No contexto da possível sociabilidade entre religiosos de várias matrizes culturais e não religiosos, a formação para cidadania deve ser pensada segundo a ideia de um ponto conciliador. Essa tarefa não pode ser confundida como a subversão do mínimo conciliador da razão pública por parte de uma doutrina abrangente que busca impor sua moral que prescreve um bem absoluto conciliador. A razão pública deve ser reconhecida e destacada como expressão de uma base pública em que a conciliação acontece no critério da prioridade do justo e da razoabilidade expresso no senso de justiça.

[54] Robert Audi no seu artigo *"The place of religious argument in a free and democratic society"* (1993) problematiza o isolamento da religião em termos de secularização. O autor discute a presença do argumento religioso segundo a ideia de que a secularização não atinge o aspecto social e cultural. Para o autor o argumento religioso se faz presente, pois, "[...] a argumentação religiosa pode ser religiosa não apenas em seu conteúdo, mas também em virtude de seu fundamento, de sua motivação, de sua história ou de sua combinação desses quatro elementos [...]" (Audi, 1993, p.677, tradução nossa). Essa questão implica na participação social e política da religião de modo efetivo envolvendo uma gama de papéis variados do argumento religioso. Audi destaca os seguintes papeis: expressivo, comunicativo, persuasivo, evidente e heurístico. O objetivo aqui não é comentar cada papel, mas destacar a ideia de complexidade das pretensões da religião no discurso público que pressupõe a socialização e a formação cultural envolvendo aspectos da tradição no debate sobre a estabilidade da sociedade democrática.

Dessa forma, o(a) cidadão(ã) como sujeito político deve razoavelmente se colocar numa relação política com os demais tendo como pressupostos de motivação os quatro aspectos já citados: 1) disposição de propor termos equitativos respeitando o princípio de reciprocidade; 2) reconhecer limites da capacidade de juízos na consciência da determinação das doutrinas abrangentes razoáveis; 3) desejo de ser reconhecidos como membros normais e cooperativos da sociedade; 4) possuir uma psicologia moral razoável.

A questão é de como essas características se desenvolvem em pessoas que comungam uma determinada crença abrangente que pode inevitavelmente confrontar essas orientações[55]. Rawls define uma espécie de teto da razoabilidade que pode servir como parâmetro para discutir essa questão. Determinadas matrizes religiosas simplesmente se opõem moralmente aos aspectos tematizados por Rawls pelo fato do não reconhecimento e da não valoração do pluralismo razoável em que o bem moral subjuga o senso de justiça. Essas matrizes se tornam então irrazoáveis e antidemocráticas.

De uma forma geral as religiões expansionistas e salvacionistas – como no catolicismo e no protestantismo desenvolvem em seus fiéis o valor moral da obediência às leis de Deus conforme os seus dogmas ou preceitos de fé. Isto não significa que toda religião com essas caraterísticas sejam irrazoáveis e antidemocráticas. O que está sendo tematizado diz respeito ao princípio de reciprocidade que não é endossado por religiões fundamentalistas que se fecha em seu próprio universo moral. Religiões que impõem a obediência de suas determinações morais do bem sem se importar com a diversidade de orientações de religiosidades que acontece em uma sociedade plural. Assim, não manifestam respeito ao outro que comunga de uma crença distinta e que não estão de acordo com determinações diferentes da sua.

O não reconhecimento e a não valorização do princípio de reciprocidade por parte de religiões extremistas fere os termos da razoabilidade e da democracia. Nesse caso, a pretensão de propor termos como grau mínimo para o relacionamento justo entre doutrinas abrangentes razoáveis se torna inviável. A imposição de uma crença abrangente

[55] Essa questão implica em uma imagem que se pode fazer do radicalismo religioso expresso em uma atitude fundamentalista. Segundo Joanildo Burity, na contemporaneidade o fundamentalismo "[...] é associado a uma reação antiliberal, violenta ou antagonística, a uma tentativa integrista de reconquistar o controle da vida social contra os avanços da biopolítica, da equalização de condições e da pluralização social [...]" (Burity, 2018, p. 43). Numa interpretação Rawlsiana, o fundamentalismo não oferece condição para propor termos equitativos respeitando o princípio de reciprocidade; não reconhece os limites de seus juízos de forma consciente pois sua base de justificação é comprometida com uma fé não reflexiva; não estimula em seus fiéis o desejo de ser reconhecido como membro cooperativo de uma sociedade democrática por estar comprometido em absoluto a sua fé religiosa e nessa constrói sua autoimagem como sujeito de fé; sua psicologia moral não é razoável. O fundamentalismo nesse contexto expressa valores de exclusão e intolerância como será discutido mais adiante.

nesse sentido, segundo Rawls, leva ao uso da violência como caminho inevitável do poder político entendido como governança.

Um outro ponto a ser considerado é a questão da transformação ou permanência da religião como doutrina abrangente razoável. Se a estrutura básica tende numa relação com a cultura política pública colocar os termos de uma sociedade democrática, as crenças religiosas não democráticas deverão passar por um processo de transformação para desenvolver a razoabilidade necessária para sua participação cooperativa. Caso contrário se as crenças provenientes de doutrinas abrangentes que ordenam associações e comunidades da sociedade civil não se transformam podem desaparecer com o tempo ou ainda podem se tornar uma força para combater os termos de organização democrática[56]. A insistência na irrazoabilidade e do não reconhecimento do fato do pluralismo razoável significa então uma ameaça para a própria democracia.

Religiões expansionistas podem querer impor uma unidade moral para o bem social que seja incompatível com as diversas outras matrizes religiosas ou religiosidades. Dessa forma, Rawls sugere que os princípios de justiça para uma sociedade democrática devem de alguma maneira influenciar os pressupostos de formação não só no interior da estrutura básica de modo genérico, mas também na particularidade das concepções de bem do indivíduo que comunga crenças abrangentes em suas relações morais na sociedade civil.

> [...] os princípios de justiça como aqueles concebidos para dar forma ao mundo social no qual nosso caráter e nossa concepção de nós mesmos como pessoas, bem como nossas visões abrangentes, com suas concepções de bem, começam a ser adquiridas e na qual nossas faculdades morais se realizarão... devem dar prioridade aquelas liberdades e oportunidades fundamentais que, nas instituições de fundo da sociedade civil, nos capacitam, antes de tudo, a nos tornarmos cidadãos livres e iguais e a compreendermos nosso papel como pessoas que detêm tal status. (Rawls, 2020, p.49)

[56] Ronaldo de Almeida levanta uma questão em que se pode associar o teor do fundamentalismo a uma chamada "onda conservadora": "O Brasil vem passando nos últimos anos por processos políticos que têm levado a perdas de determinadas conquistas no universo dos direitos construídos, principalmente, após a redemocratização. Consolidaram-se nos últimos anos forças que trabalham a favor da contenção, da restrição e do retrocesso de alguns direitos garantidos com a promulgação da Constituição de 1988. Tal movimento tem sido denominado de "onda conservadora" (Almeida, 2017, p.3). Trata-se de um movimento social e político que busca ocupar espaços significativos nos processos de ordenação da estrutura básica. Uma forte participação das religiões evangélicas é destacada pelo autor tanto no que diz respeito as campanhas políticas que apoiam candidatos aliados, como em representantes diretos sendo os pastores os principais candidatos a ocuparem cargos públicos nas instituições de base. No legislativo há a famosa bancada da bíblia como exemplo de sucesso das empreitadas conservadoras e religiosas, assim como também se pode citar nomes de pastores e representantes que tem alcançado uma certa relevância no executivo e no judiciário.

Três esferas são consideradas no contexto da formação para a cidadania: 1) a estrutura básica; 2) a sociedade civil; 3) a cultura política pública. Sendo a terceira propriamente um resultado da interação entre estrutura básica e sociedade civil que se desenvolve historicamente de uma geração para outra. Dessa forma, os princípios de justiça para uma sociedade democrática tocam o ponto pragmático dos termos de cooperação social. Para a sociedade civil isso torna-se necessário devido ao seu caráter de conflito intenso nas relações morais entre pessoas que possuem crenças abrangentes divergentes. A prática educativa da publicidade seria, neste caso, uma forma pragmática de ampliação do conhecimento e do reconhecimento na formação do caráter e da autoconsciência da pessoa que valoriza a si mesma e o outro na sociedade civil.

A publicidade dos valores éticos-morais e do ideal de bem das diversas doutrinas abrangentes razoáveis colabora para a formação da pessoa como membro político de uma sociedade democrática. Isto deve acontecer devido a prática do reconhecimento não só de si mesmo como membro da sociedade civil, mas também do outro que comunga o mesmo espaço de ação e pensamento. A prática de compartilhar publicamente os valores morais reforça o exercício de relação entre indivíduos e o capacitam a prática do ideal de razão pública numa cultura política. Isto significa a possibilidade de liberdade e oportunidade de acordo com as instituições de fundo no processo de autoconsciência da pessoa como membro político de uma sociedade democrática e reconhecimento do outro como livres e iguais na participação de uma cultura política pública.

O problema é que na tendência dogmática de instituições religiosas da sociedade civil o imperativo é manter as crenças abrangentes de modo absoluto. O fundamentalismo gerado nessas religiões significa a não predisposição de ceder nos seus valores morais por uma causa coletiva externa à sua doutrina. Muito menos é de interesse educar seus afiliados para respeitar o princípio de reciprocidade e de ter consciência no reconhecimento dos limites de seus juízos abrangentes. A racionalidade dessas instituições não permite que desenvolva o tipo de razoabilidade necessária para a relação equitativa entre cidadãos na estrutura básica de uma sociedade democrática.

Michael Walzer (2008) intitula essas instituições fundamentalistas e conservadoras como grupos totalizantes. A discussão com Walzer e a querela entre liberalismo e comunitarismo surgirá de um modo mais aprofundado no segundo capítulo desta tese. No entanto, é importante destacar previamente que há uma preocupação nesse debate aplicável à filosofia política que incide na questão sobre a condição da formação política do indivíduo frente ao problema do fundamentalismo. Dessa forma, ele coloca

várias questões para a reflexão sobre a intervenção externa em relação ao compromisso de instituições religiosas com uma sociedade democrática. Há duas questões chaves: "[...] os grupos totalizantes reconhecem o valor do compromisso? É correto assumir compromissos com os intransigentes, tolerar os intolerantes?" (Walzer, 2008, p.89). A segunda questão pode ser melhor discutida a partir de um diálogo com a teoria de Rainer Forst, mas a primeira é uma chave de leitura que expõe aqui a importância do valor político para o cidadão de uma sociedade democrática.

O valor do compromisso com a democracia na formação para a cidadania deve pressupor os valores políticos que estimulam a condição da cooperação democrática. A razoabilidade é uma das faces desse valor e, por isso, deve ser estimulada. O senso de justiça está atrelado aos valores políticos de modo que uma concepção de justiça tenha na estrutura básica o estimulo necessário por parte do(ã) cidadão(ã) para ser concretizada em seus termos de cooperação. O compromisso de cooperação é coletivo e, por isso, expressa na estrutura básica o seu valor político e sua razão pública. A esfera pública desse compromisso exige que as instituições da sociedade civil desenvolvam a razoabilidade e o senso de justiça. Dessa forma, as doutrinas abrangentes só são capazes de cooperar com uma sociedade democrática se forem razoáveis.

No cerne do desenvolvimento de valores político-morais o cidadão que comunga uma crença abrangente desenvolve o prerrequisito necessário para a razoabilidade que é o princípio de reciprocidade. Isto se adquire de modo prático no interior não só da estrutura básica, mas também de uma associação que endossa de modo razoável os princípios políticos escolhidos para uma sociedade democrática. A prática da democracia e seus valores políticos são extensivos de modo coerentista às vivências democráticas nas atitudes e orientações no interior de associações da sociedade civil. Assim sendo, uma religião intolerante e totalizante (usando o termo de Walzer) não pode ter espaço para desenvolver sua doutrinação na formação de valores não políticos e antidemocráticos em uma sociedade democrática.

A religião no contexto de formação para a cidadania pode cooperar no âmago da sociedade civil se busca participar efetivamente de uma cultura política pública numa sociedade democrática. Sua participação estimula a prática da cidadania das pessoas que compartilham suas crenças abrangentes tanto no interior de sua religião, como em uma cultura pública. Isto significa a possibilidade de formação religiosa não contraposta aos quatro aspectos da razoabilidade citado acima. O objetivo, então, é expor a questão do

desenvolvimento da razoabilidade e do senso de justiça do cidadão conforme as diretrizes de fé da pessoa religiosa.

No sentido que envolve a estrutura básica e as diversas doutrinas abrangentes religiosas ativas numa cultura política pública, o termo coformação para expor o processo de desenvolvimento da cidadania é adequado. Ao considerar os limites da razão pública deve-se refletir sobre a sustentabilidade da argumentação de Rawls no *Liberalismo Político*. A relação dessa obra com a *Teoria da Justiça* se torna pauta no debate com os comunitaristas no contexto da clássica querela com os liberais.

O próximo capítulo fará um aprofundamento dessas questões levando em conta a problemática de formação para cidadania conforme a ideia da religião como coformadora. Nesse sentido, serão postas as condições para a exposição do papel social e político da religião na ideia de coformação. O desfecho dessa questão propõe que o desenvolvimento político moral da cidadania não é tarefa unilateral e sim coletiva ao considerar uma sociedade democrática bem ordenada e estável[57].

[57] No conjunto da argumentação a ideia de sociedade bem-ordenada se torna recorrente até o capítulo final desta tese. Deve-se considerar que Rawls utiliza essa concepção para definir a ideia organizadora de uma sociedade como sistema equitativo de cooperação. Dessa forma, suam característica fundamental e o fato de ser regulada por uma concepção política pública de justiça. Nesse sentido vale ressaltar três significados que Rawls tematiza na obra *"Justiça como Equidade: uma reformulação"* - "[...] trata-se de uma sociedade na qual cada um aceita, e sabe que os demais aceitam, a mesma concepção politica de Justiça [...]" (Rawls, 2003, p.11). Isto revelará que o princípio de reciprocidade é uma característica relevante para tematizar no terceiro capítulo desta tese a relação entre poder político, reconhecimento e tolerância na questão da formação para a cidadania. O segundo sentido afirma que "[...] todos sabem, ou por bons motivos acreditam, que a estrutura básica da sociedade ... respeita esses princípios de justiça [...]" (Rawls, 2003, p. 12). Isto terá significado na discussão sobre a garantia e a valorização política e moral das instituições de base segundo o reconhecimento público numa cultura política. E por fim, o sentido de que "[...] os cidadãos têm um senso normalmente efetivo de justiça ... que lhes permite entender e aplicar os princípios de justiça publicamente reconhecidos [...]" (Rawls, 2003, p. 12). O senso de justiça e a razoabilidade como seu pressuposto complementam o sentido e condição de pensar uma sociedade bem-ordenada. Isto ganhará significado no âmago da discussão com o objetivo de buscar demonstrar o papel social e político da religião como esfera coformadora da cidadania numa sociedade democrática liberal bem-ordenada.

2. RAZÃO PÚBLICA E RELIGIÃO NO CONTEXTO DO DEBATE CRÍTICO AO LIBERALISMO DE RAWLS

Ao afirmar que a razão pública e a religião são duas esferas que convergem de modo conciliatório numa relação coerentista da tríade estrutura básica - cultura política pública – sociedade civil é prudente fazer uma avaliação das críticas à teoria da justiça como equidade de Rawls. A proposta é identificar algumas questões que em seu escopo poderiam inviabilizar a tese que afirma o papel social e político da religião como coformadora para a cidadania de uma sociedade democrática liberal.

O tema da tradição do liberalismo associado a busca da racionalidade neutra é recorrente no debate sobre a legitimidade ou não da razão religiosa no contexto político. Em termos gerais, críticos como Michael Sandel e Michael Walzer destacam o problema da neutralidade segundo uma leitura padrão que estabelece o confronto entre liberalismo e comunitarismo. Os posicionamentos desses autores serão avaliados aqui visando a questão da possibilidade ou não do papel político da religião numa democracia liberal. Deve-se considerar as especificidades tematizadas por esses autores desse confronto problematizando a seguinte ideia: o comunitarismo ao valorizar a comunidade possui um sentido inclusivista do valor moral praticado por uma religião tradicional enquanto a razão neutra do liberalismo tende a excluir os valores comunitários de uma tradição.

Segundo esse debate anunciado acima, Sandel necessita justificar sua crítica à *Teoria da justiça* (1971) para além do rótulo de comunitarista, enquanto Walzer considera o comunitarismo como perspectiva crítica reguladora para o aperfeiçoamento do liberalismo. Identificar e analisar esses posicionamentos que geram críticas ao liberalismo político de Rawls condiciona uma autoavaliação na pretensão de justificar uma interpretação específica do liberalismo rawlsiano: que é uma leitura enformada na análise da razão pública e da base pública de justificação como pautas que possibilitam defender a tese de um papel coformador da religião em uma sociedade democrática a partir do liberalismo de Rawls.

A relação entre razão pública e razão não pública das doutrinas abrangentes razoáveis religiosas como base de formação para cidadania será investigada em diálogo com as principais refutações ao liberalismo de Rawls. Dessa forma, a querela entre comunitaristas e liberais ganha destaque ao tratar da formação para cidadania. Questões sobre a prioridade do justo e do "eu", assim como do problema da neutralidade e do valor moral são recorrentes nessa querela anunciada.

O objetivo é destacar de forma problematizada o liberalismo político de Rawls na pretensão de expor o papel da religião como coformadora para a cidadania numa sociedade democrática. A prioridade do justo e a questão da neutralidade anunciam nessa problematização pautas que envolvem razão pública e religião no contexto de três debates fundamentais: 1) Critica de Michael Sandel ao "eu desengajado" e a questão das três objeções do liberalismo concebido como uma concepção política de justiça em Rawls; 2) Voluntarismo ou involuntarismo do(a) cidadão(ã): comunidades e estrutura básica em diálogo com o posicionamento de Michael Walzer; 3) Exclusivismo e Inclusivismo: debate sobre os pressupostos da possibilidade da religião como esfera conformadora para a cidadania. Este terceiro subcapitulo pretende ser o desfecho do debate que pondera as questões nucleares expostas nas relações duais no contexto das críticas à Rawls, como: justo-bem, razão pública-razão não pública, voluntarismo-involuntarismo.

A crítica de Sandel a Rawls presente na obra "*O liberalismo e os limites da justiça*" (1998) será discutida considerando a avaliação feita por Rainer Forst no primeiro capítulo de sua tese "*Contextos da Justiça: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*" (1994). Vale destacar inicialmente a avaliação de Forst sobre a delimitação das fronteiras construídas para a querela entre comunitaristas e liberais, no sentido de resgatar a complexidade do debate. Isto significa que liberais não excluem totalmente questões comunitárias e nem os comunitaristas desconhecem a relevância da necessidade de universalização de normas e a questão da liberdade envolvendo o indivíduo na sociedade. Dessa forma o primeiro subcapitulo tem por objetivo avaliar questões que possam esclarecer o problema da relação pessoa/ cidadão(ã) a ser tratado na investigação sobre a possibilidade de formação da cidadania envolvendo a estrutura básica e a religião.

Na sequência será discutido o posicionamento de Walzer que sugere a crítica recorrente do comunitarismo ao liberalismo como algo construtivo. As fronteiras de um e de outro posicionamento são desafiadas na busca de dimensionar elementos que reforçam determinado posicionamento liberal. Nessa perspectiva, a questão sobre o voluntarismo e o involuntarismo será destacada no ponto de vista do liberalismo político. A determinação involuntária do sujeito que já nasce em uma estrutura básica será avaliada. Assim como a sua relação com a perspectiva voluntária na liberdade da pessoa ter a mobilidade para assumir a doutrina abrangente razoável que quiser sem afetar seu valor político de pertencimento a uma estrutura básica.

Para concluir o capítulo será apresentado a discussão entre exclusivistas e inclusivista. A pretensão é de investigar se a proposta do liberalismo político de Rawls possibilita ou não a participação da religião em questões políticas sobre a escolha de leis coercitivas que regulam a estrutura básica e na sociedade democrática como um todo. Dessa forma, essa discussão pretende como resultado um posicionamento quanto à questão formadora da cidadania numa sociedade democrática onde a religião deve fazer parte de modo atuante como coformadora.

2.1 Razão pública e Religião a partir da crítica de Sandel ao liberalismo político

No prefácio à segunda edição revista de "*O liberalismo e os limites da justiça*" (1998) Michael Sandel expressa seu desconforto com o rótulo de comunitarista. Ele atribui esse título ao seu argumento de que "[...] o liberalismo contemporâneo não oferece uma explicação adequada da comunidade [...] (Sandel, 2005, p. 09). Em sua concepção o rótulo pode até ser justo, no entanto ele argumenta que: "[...] O debate entre comunitaristas e liberais que deflagrou nos últimos anos na filosofia política conhece uma grande amplitude, e eu nem sempre me encontro do lado dos comunitaristas [...] (Sandel, 2005, pp. 09 -10). Há uma certa tensão no autor em não querer admitir um lado específico nessa querela. Se, de uma certa forma, a prioridade do justo é questionada por não oferecer um parâmetro apropriado de explicação da comunidade no contexto de preservação dos direitos individuais em relação ao bem comum, por outro lado, ele não concorda que os valores da comunidade devem prevalecer em absoluto, no sentido "[...] em que os valores que enformam as diferentes culturas e tradições se encontram acima de qualquer crítica ou juízo [...]" (Sandel, 2005, p.10).

A complexidade da querela entre liberais e comunitaristas[58] deve ser considerada aqui para avaliar não somente a crítica de Sandel à Rawls, mas também para refletir sobre a possibilidade ou não da relação entre razão pública e religião envolvendo as seguintes relações: pessoa-cidadão, comunidade-estrutura básica, valor moral-valor político. O

[58] No reconhecimento da complexidade da querela que nega uma identidade homogênea dos termos em questão, Rainer Forst comenta que os termos comunitarismo e liberalismo são conceitos genéricos vagos por que não consegue objetivamente delimitar seu escopo na realidade prática de uma sociedade. Para seu trabalho sobre os contextos da justiça ele considera prudente evitar os termos. Isto se torna estratégico pois em relação a diferentes autores incluindo Sandel como comunitarista em suas metodologias e tematização normativa, Forst busca "[...] fazer justiça à complexidade do debate por meio de uma consideração diferenciada das posições individuais – e de seus desenvolvimentos. Desse modo, não apenas é injustificado supor que há homogeneidade em ambos os lados, como também é equivocada a ideia de que os argumentos liberais e comunitaristas são, em princípio, irreconciliáveis entre si [...] (Forst, 2010, p. 10)

debate dessa complexidade nos ajudará a compreender melhor a relação entre razão pública e religião a partir de Rawls no contexto de formação para a cidadania.

Ao considerar que a ideia de razão pública é aplicável à estrutura básica da sociedade e que no interior dessa estrutura encontra-se diversas instituições (religiosas por exemplo) com suas diversas doutrinas abrangentes e comunidades, a crítica de Sandel à Rawls[59] propõe uma desconexão como se a estrutura básica e as instituições que comungam doutrinas abrangentes razoáveis fossem instâncias totalmente separadas[60].

A crítica de Sandel significaria, nesse sentido, a não possibilidade da relação entre razão pública e religião. A proposta aqui é desconstruir essa crítica para argumentar a possibilidade dessa relação. Isso se torna necessário na perspectiva das condições de formação do cidadão(ã) para uma sociedade democrática. Formação que pressupõe as aptidões necessárias para o uso público da razão como condição de interação e reconhecimento mútuo entre pessoas que comungam credos religiosos distintos e irreconciliáveis entre si, mas que são conciliadas nos termos da estrutura básica.

A desconstrução da crítica de Sandel ao liberalismo considera, de uma forma geral, os conceitos de liberalismo e de comunitarismo no debate sobre as relações: entre liberdade individual e valores comunitários; entre direitos humanos universais e valores culturais das tradições. Os liberais prezam pela liberdade individual e os direitos universais da pessoa livre, enquanto os comunitaristas defendem a determinação dos valores morais da comunidade numa tradição. Estes são elementos para um sentido mais panfletário que persegue as pautas do debate apesar da consideração de sua complexidade. Se é neste sentido que Sandel busca se livrar do estigma de ser comunitarista, a análise que será feita da leitura e da crítica dele sobre o liberalismo de Rawls pode revelar o peso de determinação de um dos dois lados em seu posicionamento. Assim como o próprio Sandel enquadra de liberal a justiça como equidade de Rawls se pode localizar Sandel em um dos lados da querela.

O objetivo de incluir um debate com Sandel é que este possa oferecer um ponto de avaliação positiva para afirmar a possível relação entre razão pública e religião. Para isso, a refutação da crítica de Sandel ao liberalismo político é um caminho pré-

[59] A análise proposta tem como objeto o tipo de leitura e avaliação que Sandel faz do liberalismo rawlsiano a partir da obra "*Uma Teoria da Justiça*" (1971) e da obra "*O Liberalismo Político*" (1993). A segunda obra que é avaliada no capitulo adicional do "*Liberalismo e os Limites da Justiça*" (1998) intitulado "Uma resposta ao liberalismo político de Rawls".

[60] Para discordar de Sandel deve-se levar em conta que é a estrutura básica que condiciona essas doutrinas para que elas existam e se desenvolvam numa sociedade caracterizada pelo fato do pluralismo razoável.

determinado pelo primeiro capítulo desta tese onde a análise da razão pública revela um sistema que está para além de uma leitura unilateral da *Teoria da Justiça* (1971). Esse sistema que envolve uma base pública de justificação será contextualizado no reconhecimento da complexidade da querela entre comunitaristas e liberais considerando a relevância da obra "*O liberalismo político*". Dessa forma, os termos como razão pública, estrutura básica, cidadania, consenso sobreposto, etc... serão destacados para confrontar a avaliação de Sandel da prioridade do justo sobre o bem segundo a leitura isolada que ele faz da posição original e do véu de ignorância.

No primeiro momento destaca-se a complexidade do debate entre comunitarismo e liberalismo a partir de Michael Sandel. A queixa do autor de ser taxado de comunitarista e seu argumento para expor o seu posicionamento sobre a querela entre liberais e comunitaristas nos oferece uma reflexão da própria complexidade dos termos envolvidos. Essa reflexão possibilita uma abertura mais ampla da questão a ser tratada em Rawls sobre como relacionar religião e estrutura básica.

No segundo momento será avaliado a interpretação de Sandel sobre o "eu" (self) rawlsiano desvinculado de uma realidade comunitária no contexto procedimental da escolha dos princípios de justiça na posição original. O "eu desengajado" tem consequências no tipo de interpretação para quem pretende relacionar religião como instituição e comunidade com a prioridade da justiça em relação ao bem. Toda religião é uma doutrina abrangente que racionalmente determina e busca uma finalidade que é seu bem. Se em Rawls a justiça é prioritária em termos desconexos das comunidades, isto significaria que o procedimento que busca seus princípios exclui a religião totalmente da participação política e consequentemente da formação para a cidadania. Os termos de cooperação social não considerariam em absoluto valores morais provenientes de uma cultura em que religiões diversas participam efetivamente. Dessa forma, torna-se necessário uma reflexão com mais detalhes da interpretação de Sandel em um contexto amplo da consideração de uma base pública de justificação em Rawls.

Por fim será avaliado as três objeções do liberalismo concebido como uma concepção política de justiça em Rawls. Essas objeções presentes no texto acrescido na segunda edição de "*O liberalismo e os limites da justiça*" (1998) envolvem uma interpretação que apesar de admitir mudanças o autor ainda está muito convicto de parte de sua leitura apresentada na primeira edição (1982). A pauta da avaliação diz respeito principalmente ao tipo de leitura e crítica que o autor faz da razão pública.

Assim sendo, a finalidade é oferecer aqui um primeiro balanço da possibilidade ou não de a religião como doutrina abrangente razoável fazer parte do debate político nos limites da razão pública. O resultado dessa avaliação pretende também destacar a questão da publicidade e da cultura política pública como elementos formadores do ideal de cidadania junto com o sentido pedagógico da concepção política de justiça. Com isso se busca apresentar o sentido coerentista holístico e pragmático da formação do(a) cidadão(ã). Assim sendo a religião é tematizada como coformadora em oposição ao significado fundacionista da interpretação de Sandel sobre a justiça como equidade.

A pavimentação desse balanço proposto se inicia com a afirmação de que a crítica de Sandel à deontologia liberal de Rawls não estar livre de ser interpretada como uma defesa ao comunitarismo. Isso se deve ao destaque da prioridade do justo sobre o bem como primeiro objeto dessa crítica. No entanto, Sandel pretende esclarecer seu posicionamento distinto do comunitarismo. Para isso, ele busca uma base de sustentação para seu argumento a partir da identificação de duas pretensões dessa prioridade.

> [...] A primeira é a pretensão de que certos direitos individuais são tão importantes que nem sequer o bem-estar geral pode passar por cima dele. A segunda é a pretensão de que os princípios da justiça que fixam os nossos direitos não dependem, para a sua justificação de qualquer concepção da vida boa ou, no dizer recente de Rawls, de qualquer concepção moral ou religiosa abrangente [...] (Sandel, 2005, p.10)

A atenção de Sandel se volta para a segunda pretensão. A primeira está no cerne do debate dos comunitaristas que discordam que valores individuais tenham força justificacional para subjugar os valores morais de uma comunidade. A segunda pretensão coloca especificamente o problema da separação entre os princípios de justiça e as doutrinas abrangentes que resulta numa questão de desconexão desses princípios com a realidade moral do indivíduo e das comunidades. A problemática dessa segunda pretensão é avaliada não só pelos comunitaristas, mas também por autores como Habermas e Honneth, por exemplo, que buscam incluir questões amplas sobre a cultura política e a sociedade numa dimensão discursiva ou dialética de uma realidade intersubjetiva.

Além disso, Sandel afirma que seu posicionamento por vezes é considerado comunitarista por negar a separação entre justiça e bem comum. Nessa perspectiva "[...] há duas versões da proposta de derivação da justiça do bem, e só uma delas é comunitarista no sentido habitual [...]" (Sandel, 2005, p.10). Segundo Sandel, o fato de não distinguir essas versões acarreta confusões no debate entre liberais e comunitaristas.

A primeira versão afirma que a "[...] força moral dos princípios da justiça deriva dos valores comumente abraçados ou amplamente partilhados numa comunidade ou numa tradição [...]" (Sandel, 2005, p.11), ou seja, o bem como valor moral da comunidade é que define a justiça ou a injustiça. A segunda versão possui um apelo teleológico e perfeccionista, pois, "[...] os princípios da justiça dependem do valor moral ou do bem intrínseco das finalidades que servem [...]" (Sandel, 2005, p. 11). Enquanto a primeira implica em um determinismo social e cultural do valor moral como é numa tradição, a segunda versão em termos de reconhecimento dos direitos promove uma avaliação do bem numa dimensão prática da razão. A questão da segunda envolve o problema reflexivo da justificação do dever ser que admite valores morais não tão comuns à própria comunidade de que o bem emana. Para Sandel, enquanto a primeira versão é insuficiente por não ter a qualidade da criticidade, a segunda é obscura por buscar um ideal de vida boa no dever ser.

Além das distinções presentes nessas versões, Sandel não admite o rótulo de comunitarista pelo fato de colocar a justificação dos direitos no debate sobre os princípios da justiça e a questão valorativa do juízo moral. Vale destacar sua conclusão do raciocínio sobre as distinções do comunitarismo:

> [...] Os argumentos acerca da justiça e dos direitos acarretam inevitavelmente um juízo de valor. Os liberais que crêem que a defesa dos direitos deve ser neutral relativamente às doutrinas morais e religiosas substantivas, e os comunitaristas, para quem os direitos devem decorrer dos valores sociais dominantes, cometem o mesmo erro; ambos procuram evitar emitir um juízo de valor sobre as finalidades promovidas pelos direitos [...] (Sandel, 2005, p. 12)

Nessa citação a complexidade da querela é exposta no sentido de admitir um ponto comum entre comunitaristas e liberais. Diante disso, Sandel sugere um terceiro posicionamento na qual "[...] a justificação dos direitos depende da importância moral das finalidades que estes servem." (Sandel, 2005, p.12). Na distinção mais radical entre liberais e comunitaristas a neutralidade dos princípios de justiça do primeiro é o grande diferencial em relação ao segundo em que os princípios pressupõem valores morais abrangentes. No entanto, o comunitarismo no sentido radical evita juízos de valores em finalidades que estão fora de sua alçada, ou seja, fins dados por escolhas racionais que se justificam em um perfeccionismo.

O comunitarismo em seu ideal mais radical afirma uma participação direta e efetiva da religião no processo de formação da cidadania. Além do papel político de

ordenação da estrutura básica, a religião seria uma base formativa direta dos valores praticados pela política. O debate público dependeria exclusivamente do valor moral como base da formação do sujeito-político. Dessa forma, o que Sandel sugere é que a questão não é tão simples ao envolver uma realidade comunitária que considera o ideal de democracia e liberdade como elemento relevante no debate político. A justificação do Direito, por exemplo, deve recorrer à valores morais comunitários que ao mesmo tempo garanta a finalidade da justiça de modo equitativo. No entanto, será que um valor moral de base religiosa presente na finalidade do Direito seria capaz de garantir uma sociedade democrática justa?

A pauta a ser investigada no posicionamento de Sandel é se pode atribuir neutralidade aos princípios de justiça de Rawls ao ponto de negar a moral das finalidades do direito. Para além de avaliar a própria teoria da justiça em Sandel se é comunitarista ou não, a intenção é destacar a crítica que o autor faz ao suposto sujeito neutro como base do procedimentalismo liberal rawlsiano que busca escolher princípios para uma concepção política de justiça aplicável a estrutura básica da sociedade.

A tese de Sandel sobre a importância moral da finalidade para o direito serve como parâmetro de compreensão do porque ele necessita insistir em sua interpretação da posição original em dependência da necessidade de uma antropologia cultural para determinar a natureza das partes[61]. O sujeito moral é o objeto de sua crítica. No entanto não há uma ponderação do sistema de justificação pública nessa crítica. O que acontece é um julgamento do procedimentalismo de Rawls nos limites da neutralidade como oposição a qualquer tipo de valor, inclusive o moral religioso. Segundo essa crítica, a neutralidade significa o esvaziamento do sujeito moral que fica desengajado de uma realidade social. Isto acontece como consequência do procedimento da posição original sobre o véu de ignorância. Assim sendo, para Sandel a posição original necessita de um conceito forte do humano para sustentar qualquer pretensão em oferecer um princípio de justiça dependendo assim de uma determinação fundacionista.

Sandel não considera os esforços de Rawls para estabelecer uma base pública de justificação na qual pressupõe uma complexa relação pessoa-cidadão nos limites do

[61] "[...] Sandel rejeita a proposição de Rawls de que a descrição das pessoas na "posição original" como indivíduos racionais, apenas orientados por suas vantagens próprias e não interessados uns nos outros, não coincide de nenhuma maneira com a descrição dos homens "na vida cotidiana" ... e para isso lança o argumento de que Rawls, para justificar a "posição original" no "equilíbrio reflexivo", tem de fazer determinadas suposições antropológicas individualistas que legitimam a descrição das partes racionais [...]" (Forst, 2010, p. 17)

político. Ao não considerar uma base pública de justificação a questão da formação cidadã é interpretada em Rawls de forma unilateral. Essa tarefa de formar o(a) cidadão(ã) dependeria de uma base neutra da racionalidade justificativa presente em uma estrutura básica isolada totalmente das comunidades. A religião não teria nenhum tipo de participação no processo de formação do sujeito político.

No entanto, sem necessitar de um conceito forte do humano dado por uma antropologia de caráter fundacionista, o liberalismo político de Rawls tematiza a relação pessoa-cidadão tendo como parâmetro o valor político-moral dos princípios que regem a estrutura básica de uma sociedade democrática caracterizada pelo fato do pluralismo razoável. Esta leitura constrange a interpretação de Sandel no argumento que pretende o valor moral como referência para a finalidade do Direito. Para Rawls, o valor político dos princípios de justiça ganha uma notoriedade no sentido de que pode e deve ser endossado pelas diversas religiões no sentido de fazerem parte do valor moral compartilhável em um sistema de colaboração pública. A finalidade do Direito estaria comprometida com um valor moral nos limites do valor político da razão pública.

Assim sendo, numa base pública de justificação em Rawls conforme a relação coerentista entre os princípios da concepção política de justiça e os juízos ponderados, o equilíbrio reflexivo amplo implica o uso da razão pública na possibilidade do consenso sobreposto. A base desse sistema justificacional diz respeito não só à uma instância de organização da estrutura básica, mas também à condição dada pela participação das comunidades numa tradição que se desenvolve segundo uma cultura política pública. O reconhecimento entre as diversas instituições da sociedade civil, a prática da cidadania e o debate político no ideal de razão pública são condicionadores dessa cultura política.

O ângulo dessa visão sugere uma importância da comunidade e, com isto, das doutrinas religiosas ou não religiosas razoáveis para o desenvolvimento de uma sociedade democrática. Rawls em vários momentos do *Liberalismo político* faz entender esse desenvolvimento como uma conquista histórica da razão prática. Apesar de sua proposta estar longe do sentido teleológico no sentido moral para o desenvolvimento humano, ele reconhece que para pensar a possibilidade da posição original deve haver uma condição de autonomia que não pode ser pensado em termos de natureza. Se a cultura política é considerada como algo relevante para discutir uma base de justificação pública, isto significa que as comunidades e suas respectivas instituições que comungam doutrinas abrangentes razoáveis morais ou religiosas também são. Dessa forma, a afirmação de que há uma negação da comunidade no liberalismo de Rawls é arriscada.

Distante de considerar Rawls fora do estigma do liberalismo clássico de base kantiana. A interpretação de Sandel da justiça como equidade busca os elementos para a sua crítica na suposta neutralidade de um sujeito esvaziado de valor[62]: "[...] um "eu desengajado" (*unencumbered self*), um eu desvinculado que não faz jus à experiência ética de ser um eu [...]" (Forst, 2010, p.18). Isto significaria um eu sem moral e religião.

No intuito de destacar o "eu desengajado" como conceito problemático, Forst aponta cinco passos relevantes no caminho da crítica de Sandel à deontologia liberal de Rawls. O primeiro passo "[...] procura mostrar que na base da teoria de Rawls reside uma "antropologia filosófica ... que pode ser percebida na descrição das partes da "posição original" (Forst, 2010, p.17). O segundo passo é demonstrar que na base da justiça como equidade de Rawls se encontra o próprio "eu desengajado". O terceiro passo é a tese "[...] de que toda teoria moral deontológica pressupõe este conceito de eu [...]" (Forst, 2010, p. 21), que incide diretamente na prioridade do justo compatível à primazia dos direitos individuais que, na interpretação de Sandel, é incompatível aos bens das comunidades de uma sociedade plural. O quarto passo é a conclusão da falibilidade da deontologia moral. E por fim o quinto e último passo "[...] Sandel procura mostrar que as premissas atomísticas das teorias deontológicas de Rawls ... têm de levar a contradições quando questões de justiça social estiverem em jogo [...]" (Forst, 2010, p. 24).

Ao considerar a questão do fim moral no contexto da justiça destacado por Sandel. O primeiro passo e o segundo serão avaliados à luz de textos rawlsianos das décadas de 80 e 90[63]. A conferência de 1985 intitulada "*A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafisica*" ganha destaque ao se tratar dessa questão. A pretensão é confrontar a ideia de uma teoria política com a interpretação de que a justiça em Rawls está incompleta por não resolver a questão do "eu" numa antropologia filosófica de base metafísica.

Essa questão é tratada como problema de justificação. Por isso se deve avaliar o contexto do não reconhecimento do valor moral dos fins das leis jurídicas alegado por Sandel e a conclusão de que a determinação do "eu" (*self*) apela por um fundamento forte

[62] Rainer Forst identifica um padrão dessa interpretação de Sandel na leitura que Charles Taylor faz da base das teorias liberais deontológicas. "[...] o livro de Michael Sandel, Liberalismo e os limites da justiça (1982), fez com que o problema da concepção do "eu" [*Selbst*] se tornasse um dos pontos principais da controvérsia. Sua crítica, porém, deve ser entendida a partir do pano de fundo dos trabalhos de Charles Taylor ... a tese de Taylor de que na base das teorias liberais deontológicas encontra-se uma teoria da pessoa "não situada", "pontual" e "atomista" é assumida por Sandel e exposta (numa forma específica) como uma crítica à teoria da justiça de Rawls" (Forst, 2010, p 17)

[63] Os demais passos estarão de uma maneira ou de outra implícitos na análise proposta que diz respeito a complexidade das orientações temáticas da querela entre comunitaristas e liberais.

no sentido metafísico de uma antropologia filosófica em Rawls. Isto nos leva a discutir se a afirmação reflexiva do fim moral no direito pode ser um parâmetro de negação à neutralidade não só para o contexto das leis jurídica, mas também para os termos que são determinados por princípios neutros de uma deontologia nos moldes do liberalismo político. Termos que têm a pretensão de ser a base de organização da estrutura básica para reger o sistema de cooperação de uma sociedade plural.

A reconstrução de Sandel da *Teoria da Justiça* (1971) de Rawls promove uma avaliação da posição original incidindo exatamente na "[...] reivindicação de que "a justiça é a primeira virtude das instituições sociais", a consideração mais importante para a avaliação da estrutura básica da sociedade [...]" (Sandel, 2005, p. 39). Além desse posicionamento revelar sua prioridade, a justiça é avaliada por Sandel como "valor dos valores" que possui um sentido de subjugar o bem como finalidade e valor, pois:

> [...] A justiça é o padrão através do qual valores em conflito são reconciliados e as distintas concepções do bem são acomodadas, mesmo se nem sempre resolvidas. Como tal ela tem de possuir uma certa prioridade sobre esses valores e esses bens. Nenhuma concepção de bem poderá derrubar as exigências da justiça, na medida que essas exigências são de uma ordem qualitativamente diferente [...] (Sandel, 2005, p. 40)

A justiça sendo um valor que subjuga outros valores é interpretada como uma virtude moral. Em analogia ao Aristotelismo, a justiça nessa interpretação de Sandel é uma virtude que não só oferece limites, mas também justifica e deve ser justificada por ações valorativas na prática das virtudes em uma comunidade moral. O problema é que essa interpretação confronta Rawls sem ponderar o valor político-moral da justiça como uma concepção política reguladora da estrutura básica. Sandel parte de uma leitura que considera a justiça como dependente de uma base moral valorativa no âmbito geral de seu conceito e dessa forma reivindica para a prioridade do justo sobre o bem em Rawls uma dependência de um conceito forte do humano e do bem comum. Não obstante, o autor interpreta a prioridade da justiça em Rawls como árbitro dos valores no sentido kantiano do dever moral, em que "[...] a prioridade da justiça é uma exigência da espécie humana e da essencial inviolabilidade dos indivíduos que a compõem [...]" (Sandel, 2005, p.40).

Na interpretação de Sandel o conceito de justiça como prioridade sobre o bem é um valor que expressa o bem supremo no sentido metafísico que antecede de modo independente os valores que avalia. Isto significa a necessidade do pressuposto metafisico dado por uma antropologia filosófica. O "eu" (*self)* no sentido reflexivo de sua

racionalidade deve estabelecer os parâmetros desse valor na busca de sua identidade ideal. Dessa forma, a conclusão de apontar um abismo que separa a normatividade que determina a justiça da realidade prática do valor moral da vida real das pessoas é um caminho compreensível na leitura de Sandel. Assim sendo, essa interpretação fala "[...] de uma exigência epistemológica, e não moral, que surge a partir do problema suscitado pela separação dos padrões de avaliação dos próprios objetos que estão a ser avaliados [...] (Sandel, 2005, p.41).

Sandel destaca também uma problemática na busca de um "ponto de Arquimedes" proposto pelo próprio Rawls que encerraria a questão em uma dualidade referente: 1) aos valores das concepções de bens de uma sociedade; 2) ao critério de aferição exterior dos valores. Ao considerar as duas possibilidades a questão da justificação em Rawls remete para ele à um conteúdo insatisfatório, pois:

> [...] Se os princípios de justiça são derivados dos valores e das concepções do bem em vigor numa sociedade, então nada nos garante que a perspectiva critica fornecida por eles detenha uma maior validade do que aquela correspondente às concepções que deveriam ser reguladas por eles ... enquanto produto de tais valores, a justiça se encontraria sujeita às mesmas contingências que eles. A alternativa seria um critério de aferição de algum modo exterior aos valores e interesses dominantes na sociedade [...] (Sandel, 2005, p.41)

A arbitrariedade de ambas é avaliada em seu próprio escopo de justificação. "[...] A primeira é arbitrária porque contingente; a segunda seria arbitrária porque sem fundamento [...]" (Sandel, 2005, p.41). O ato de justificar requer um ponto arquimediano para que seja possível a objetivação dos valores conforme a exigência de legitimação não arbitrária. Sandel argumenta que nessa busca todo esforço de Rawls é uma tentativa frustrada de tematizar um padrão de justificação da justiça para além do sujeito apriorístico de Kant. Se, por um lado, a crítica ao utilitarismo leva ao sentido kantiano da posição original de Rawls em um construtivismo puro que, segundo Sandel, é infundado e dogmático, por outro lado, qualquer tentativa de aproximação dos valores morais baseados na cultura entraria em um labirinto sem fim de situações contingentes dos valores plurais de uma sociedade democrática.

Esse posicionamento é dualista demais para ser atribuído à proposta de Rawls se for pensado a partir da concepção política e não metafisica de justiça. No aspecto coerentista da relação estrutura básica – cultura política pública – cultura de fundo, uma concepção política de justiça é aplicada especificamente à estrutura básica em sua relação com a cultura política pública e essa com a cultura de fundo. Não há uma aplicação nem

uma relação direta a cultura de fundo pelo fato de que uma concepção política não pode ser abrangente em termos do valor moral para um bem comum. Pois, segundo Rawls, [...] em matéria de prática política, nenhuma concepção moral geral pode fornecer um fundamento publicamente reconhecido para uma concepção da justiça no quadro de um Estado democrático moderno [...] (Rawls, 2002, p.204).

Rawls argumenta que há um desenvolvimento histórico-social para o surgimento da sociedade democrática e suas instituições de base. A Reforma protestante e o desenvolvimento histórico da tolerância diante da pluralidade são exemplos disso. A incomensurabilidade das diversas doutrinas abrangentes, a impossibilidade de um bem moral abrangente comum e a necessidade de ordenar a sociedade democrática de modo estável são fatos que, segundo Rawls, devem ser avaliados no contexto da dinâmica de transformações históricas que possibilitaram a democracia. Dessa forma:

> [...] a teoria da justiça como equidade é concebida como uma concepção política de justiça válida para uma democracia, ela deve tentar apoiar-se apenas nas ideias intuitivas que estão na base das instituições políticas de um regime democrático constitucional e nas tradições públicas que regem a sua interpretação [...] (Rawls, 2002, pp. 204-205)

A tradição política é considerada um elemento relevante para a concepção de justiça em Rawls. Essa tradição não necessita de um conceito forte de ser humano. A questão não é esta, pois Rawls evita uma explicação do ser do homem para estabelecer um dever ser. Não precisa recorrer a uma Antropologia filosófica como pensa Sandel. As partes de uma posição original não emergem de um estado de natureza para um estado civil como no atomismo de Hobbes. Rawls apresenta a possibilidade de uma postura pragmática considerando que a sociedade democrática é desenvolvida historicamente. A prática tolerante e o reconhecimento entre doutrinas abrangentes numa tradição política implicam então no caráter pragmático do exercício da cidadania. Nesse sentido, o sujeito político recorre à posição original apenas como artificio da razão prática. Este artificio busca princípios segundo a condição do consenso sobreposto conforme as mesmas intuições práticas que geram os juízos ponderados em equilíbrio reflexivo numa cultura política pública.

> [...] Trata-se de uma concepção política em parte porque ela provém de uma certa tradição política. Esperamos que ela possa encontrar pelo menos o que podemos chamar de um consenso por justaposição, ou seja, um consenso que inclua todas as doutrinas filosóficas e religiosas contrapostas, que podem ser

> duradouras e encontrar adeptos numa sociedade democrática constitucional mais ou menos justa. (Rawls, 2002, p.205)

Como foi afirmado com Larmore (2005), apesar da *Teoria da Justiça* (1971) buscar uma justiça como equidade sem desenvolver ainda o conceito de razão pública, uma dimensão prática da publicidade já se enunciava como abertura para considerar a construção de uma justificação da justiça em termos de uma razão prática no mundo vivido. As diversas comunidades aprendem umas com as outras a conviverem e se reconhecerem mutuamente. A posição original surge nesse contexto apenas como artificio da razão prática e não como uma razão determinante de modo metafísico.

Dessa forma, a dimensão pragmática do valor político-moral expresso na razoabilidade é que se torna a referência da possibilidade de um consenso sobreposto. O significado disso não se limita à justificação e à legitimação da governança política. A proposta de Rawls contempla as condições da relação entre estrutura básica e as diversas comunidades que interagem em seu interior na ideia de formação para a cidadania. Essa ideia parte do pressuposto pedagógico da concepção política de justiça que possui sentido prático ou pragmático e não metafísico ou doutrinário.

Para chegar a esse raciocínio uma leitura geral do sistema rawlsiano deve ser considerado. O conjunto da obra é relevante para que se possa fazer a seguinte pergunta: Como tornar apta a pessoa à uma posição original assumindo uma postura do véu de ignorância? Uma tal aptidão deve-se a qualidade da consciência e da razão prática manifesta na pessoa em sua cidadania livre e não puramente ao critério da aptidão para uma escolha racional que pressuponha o modo atomista na natureza do "eu". Natureza que só pode ser fundamentada por uma Antropologia filosófica em termos fundacionista.

A pessoa política não deve ser considerada um "eu" individualizado e anterior em absoluto aos seus fins, pois já está inserida em uma estrutura básica desde o seu nascimento. O valor político-moral da estrutura básica define o fim político da pessoa como futura cidadã. No entanto, para Sandel, segundo Forst, essa pessoa "[...] é um eu previamente individualizado, cuja identidade não está vinculada de modo constitutivo com seu meio ambiente, principalmente com outros sujeitos [...]" (Forst, 2010, p.18). Essa postura pode ser julgada como precipitada ao considerar que assumir uma posição original pressupõe uma estrutura básica e o desenvolvimento das duas condições morais para a pessoa se tornar um sujeito político: o senso de justiça e a capacidade de conceber um bem. Ambas devem pressupor um sistema coerentista de relações que implica na relação tríplice já comentada: estrutura básica - cultura política pública - cultura de fundo.

Nessa perspectiva, a proposta de Rawls é resolver uma questão normativa dos fins e não necessariamente ontológica como destaca Forst em sua contra crítica a Sandel:

> [...] que o eu é "anterior" a seus fins é algo que deve ser entendido *normativa* e não *ontologicamente* (como acredita Sandel): não existe valor ético que teria uma primazia objetiva e universalmente vinculante frente as normas deontológicas. Por isso, essas normas formam uma estrutura para as concepções possíveis do bem. A prioridade dessas normas ... expressas nos direitos subjetivos da liberdade, corresponde a um desejo de ordem moral superior ... de conceber seu próprio plano de vida dentro dos princípios do justo, de revisá-los se for o caso e de persegui-los racionalmente [...] (Forst, 2010, p. 19)

Apesar de Sandel argumentar boas razões para ponderar a proposta de prioridade do "eu" em consonância a prioridade do justo, seu foco é equivocado em relação à interpretação que ele faz da pessoa moral e política de Rawls, pois parece não considerar o conjunto de sua obra. Isso tem consequência para reflexão sobre o papel da religião como coformadora da cidadania numa dimensão social e política, pois se a interpretação de Sandel for correta a religião não tem nenhuma participação no debate político como também na formação para a cidadania.

O sujeito crente ao tornar-se um agente político pode ser descrito aqui a partir de duas perspectivas: 1) a da crítica de Sandel ao liberalismo de Rawls na questão da necessidade de uma antropologia filosófica consonante a questão do "eu" desengajado que não comunga valores para uma lei jurídica como também para princípios de justiça; 2) A partir da contra crítica de Forst que oferece espaço para destacar, na teoria de Rawls, a religião como parte do sistema em que o "eu" normativamente pode ser pensado como cidadão(ã) livre e igual a partir do valor político das leis jurídicas e de seus princípios.

Para a primeira perspectiva se conclui que o "eu" desvinculado apontado por Sandel exclui a religião no processo de formação da pessoa para a cidadania. O "eu" e o "justo" são anteriores tanto à sociedade em geral e ao bem comum, como também às instituições religiosas de modo específico e ao seu valor moral comunitário. O "eu" desengajado torna-se responsável por elaborar princípios neutros que não expressam valor nenhum de ordem moral. Isto significa que não há possibilidade de nenhum ponto comum que possa promover um consenso entre diversas religiões ao mesmo tempo que exclui sua participação. Os princípios de justiça são unilaterais em sua neutralidade da mesma forma que leis jurídicas que não são consideradas valorativas em suas finalidades expressam determinação de poder a partir de sua pura neutralidade.

No julgamento de Sandel o esvaziamento do valor moral do “eu” e do justo é a razão que não possibilita a participação das instituições religiosas no processo de organização de uma sociedade entendida como sistema de colaboração. Os termos para a colaboração são determinados sem a participação dialógica dos membros de uma cultura política. Nessa perspectiva de Sandel o sentido moral do debate valorativo numa comunidade política tem seus parâmetros na finalidade da justiça consonante ao que ele entende por limite da justiça. A formação da cidadania, então, estaria condicionada aos limites da comunidade política justa numa perspectiva comunitária intersubjetiva.

A partir da interpretação de Sandel, a formação para a cidadania em Rawls estaria comprometida com o viés metafisico ou ontológico de uma antropológica filosófica para determinar o “eu” como condição da neutralidade pretendida para os princípios de justiça. O “eu” se tornaria desengajado por ser tematizado numa esfera teórica da neutralidade pensada fora da realidade que para Sandel é comunitária e intersubjetiva. Nesse sentido, a formação para a cidadania teria que ser pensada a partir de uma concepção substantiva do ser humano.

Nessa interpretação que nos leva a pensar uma teoria perfeccionista da escolha racional de base epistêmica, ontológica e antropológica em Rawls, os valores morais religiosos praticados em uma sociedade plural não teriam força de participação no processo de formação das pessoas para a cidadania. A predeterminação dos princípios de justiça na prioridade sobre o bem e em sua justificação só legitimaria um tipo de ordenação autoritária numa democracia que perderia seu caráter liberal. Se Sandel estiver certo a proposta da teoria da justiça como equidade de Rawls seria contraditória ao que ele propõe como finalidade – uma sociedade democrática liberal.

A segunda perspectiva é uma interpretação mais próxima à Rawls. Quando Forst afirma que o “eu” deve ser compreendido no sentido normativo e não ontológico é uma maneira de considerar a proposta de que a justiça como equidade não é metafisica e sim política. Os princípios de justiça então não são considerados definitivos ou absolutos. Os princípios de justiça estão sujeitos a uma revisão e reelaboração quando necessário (função do equilíbrio reflexivo) inclusive na prática do debate político. As condições para a posição original têm sua possibilidade na razão prática manifesta em uma cultura política pública. A proposta é de que as partes na escolha dos princípios em sua autonomia racional considerem razoavelmente (senso de justiça) as informações mais gerais compartilhadas intuitivamente pelas partes. Para isso, a cultura política pública e os juízos ponderados reconhecidos e compartilhados sejam considerados de modo coerentista no

método procedimental Rawlsiano. Isto abre espaço para considerar o papel da razão pública na proposta de uma base de justificação pública em consonância ao equilíbrio reflexivo e ao consenso sobreposto.

Para o liberalismo político de Rawls a prioridade do justo é recíproca à prioridade da liberdade. Isto condiz com a interpretação de Forst (2010, p.19) no sentido quando afirma que normas deontológicas formam uma estrutura para as concepções de bens, que são expressas no direito da liberdade. Não se pode então conceber as partes da posição original como pessoas isoladas no sentido valorativo. Pessoas na posição original estão praticando a cidadania de modo livre e igual e dessa forma expressam o valor político-moral para uma concepção de justiça que é política. Há considerações gerais em sua prática, como o reconhecimento dos bens primários em que a liberdade de consciência e de pensamento fazem parte. O que se pretende então é ausência da influência de finalidade conforme bens particulares no processo de escolha dos princípios.

> [...] Michael Sandel se equivoca quando pressupõe que a posição original implica uma concepção do eu "desengajado de todos os seus atributos contingentes", um eu que "possui uma espécie de *status* supra empírico [...] e que recebe, anteriormente aos seus fins, um puro tema de ação e de posse definitivamente sem identidade" (ver liberalism and the limits of justice, Cambridge University Press, 1982, pp, (3-5) ... O ponto essencial ... não é saber se certos trechos de TJ requerem uma interpretação, mas ver se a concepção de justiça como equidade ali é apresentada pode ser compreendida à luz da interpretação que delineio neste artigo e nas conferências sobre o construtivismo [...] (Rawls, 2002, p.224).

Na percepção de Rawls, o equívoco de Sandel é interpretar a posição original em um molde do liberalismo clássico que pretende uma neutralidade racional para uma escolha racional onde a prioridade do justo se liga a uma concepção voluntarista. Essa crítica que se encontra em nota de rodapé na conferência do verão de 1985 nos ajuda de uma certa forma a esclarecer a especificidade da posição original sob o véu de ignorância nos limites normativos, ou seja, como recurso hipotético para buscar princípios que se ajustam nas condições da razão pública numa base pública de justificação. Sua interpretação é canalizada para o reconhecimento do valor político como valor moral nos limites de um mínimo possível que possa ser endossado em termos valorativos pelas diversas doutrinas abrangentes razoáveis. Princípios aptos para o consenso sobreposto.

No contexto político da concepção de justiça que interage com a cultura política assim como para o contexto jurídico das finalidades das leis coercitivas é injusto a exclusão das diversas instituições e comunidades religiosas. O ato do exercício de poder

não permitir a influência de uma cultura política nas questões da estrutura básica de uma sociedade democrática é tirânico e injusto. A liberdade estaria suprimida devido a esse exercício do poder político, pois seus princípios e leis expressam uma única doutrina abrangente. Isto é valido tanto para a neutralidade absoluta da racionalidade instrumental iluminista como também para a hegemonia de uma doutrina religiosa abrangente. O que Rawls realmente pretende é sistematizar normativamente as condições dos termos que ordenam a estrutura básica em consonância a uma tradição política pública. Não se pode isolar o procedimento da posição original dessa tradição no sentido meta empírico, pois uma das condições encontra-se na ação do sujeito político, ou seja, no exercício da cidadania que tem como referência o debate político em uma cultura pública.

Dessa forma, o "eu" desengajado que corresponde ao "eu" individualista atribuído à justiça como equidade não procede quando se avalia a estrutura básica a partir da proposta de Rawls de uma base pública de justificação. O sujeito é político e não individual, pois este já encontra seus parâmetros de formação para a cidadania na coletividade que a estrutura básica pressupõe. O debate é público e não privado, assim como, a razão que deve prevalecer em uma justificação tem que ser pública. Uma teoria da justiça construída com o objetivo de proteger o indivíduo privado só procede de modo indireto. A relação então entre as instituições da estrutura básica com a sociedade civil e seus interesses só é possível devido à cultura política pública. Nesta, a inclusão da participação das diversas religiões e comunidades no debate público deve estar em consonância às exigências de um ideal de razão pública, que de modo coletivo acata uma base pública de justificação na possibilidade do consenso sobreposto.

No texto "*Uma resposta ao liberalismo político de Rawls*" presente na segunda edição de o "*liberalismo e os limites da justiça*" (1998), Sandel afirma que "[...] O *Liberalismo Político* salva a prioridade do justo das controvérsias acerca da natureza do eu, mas apenas às expensas de a tornar vulnerável noutros campos [...]" (Sandel, 2005, p.257). Diante disso será avaliada essa vulnerabilidade alegada por Sandel em que "[...] uma concepção política está exposta a três objeções [...]" (Sandel, 2005, p. 257): 1) objeção sobre a exclusão de questões morais importantes que emergem das doutrinas éticas e religiosas; 2) objeção que afirma a existência do "fato do pluralismo razoável" relativo a aplicabilidade da justiça as doutrinas abrangentes razoáveis; 3) objeção sobre a impossibilidade da aplicabilidade dos ideais morais e religiosos à razão pública.

Para contextualizar essas três classes de objeções é relevante perceber o objetivo da proposta de Sandel de oposição à concepção política de justiça do liberalismo. A defesa

dos limites valorativos da justiça possui uma finalidade de destacar os benefícios da participação valorativa no campo moral das instituições que comungam doutrinas abrangentes distintas. Uma comunidade política se torna necessária como resultado do somatório de elementos divergentes nas reivindicações das diversas instituições que compõe essa comunidade. Dessa forma, nas entrelinhas há um apelo de buscar um valor moral conciliador que ofereça o princípio para determinar os termos de organização.

A leitura de Sandel está em desconexão com a proposta Rawlsiana de que a estrutura básica da sociedade democrática não pode ser confundida como uma comunidade política. Segundo o liberalismo político, o posicionamento de Sandel seria uma base de estruturação que não percebe que essa comunidade implica na hegemonia autoritária de uma doutrina abrangente determinante. A boa intenção e a razoabilidade neste caso não garantem um critério justo de justificação e legitimação do poder político. Segundo Rawls, o valor moral em seu caráter universal como base do exercício de poder finda a justificar o uso da força tirânica para manter a ordem de uma sociedade plural e divergente deste poder. O uso da força física ou simbólica se tornaria um instrumento para manter o poder político quando se confunde sociedade democrática como comunidade política.

No entanto, a intenção de Sandel em nomear a estrutura básica da sociedade democrática de comunidade política seria salvaguardar a liberdade de pensamento, de ação e de participação política das doutrinas éticas e religiosas abrangentes. A teoria dos "limites da justiça" revela o valor abrangente regido por um bem hegemônico que pode ser a liberdade presente em uma tradição democrática. Para o autor é importante que se tenha o parâmetro valorativo que justifique e legitime um princípio de justiça. Em oposição a Sandel percebe-se que o princípio de justiça em Rawls não é um desiderato que regula valores morais para as comunidades interagirem entre si no interior de uma estrutura básica. Uma discussão, então, com as três formas de objeções pretende esclarecer este posicionamento.

O Liberalismo político interpretado por Sandel possui pontos vulneráveis. Alguns serão destacados na avaliação das objeções de modo pontual. No entanto, há um elemento recorrente nessa interpretação que deve ser considerado: a persistência do "eu desengajado" como conceito não resolvido por Rawls. Essa questão se encontra em vários momentos na leitura de Sandel mesmo considerando o *Liberalismo Político* para além da *Teoria da Justiça* (1971) como na seguinte passagem: "Ao contrário do liberalismo abrangente, o liberalismo político recusa-se a tomar partido perante as controvérsias

morais e religiosas que emergem a partir de doutrinas abrangentes, incluindo as controvérsias acerca das concepções de eu [...]" (Sandel, 2005, p. 250)

O "eu" e seus juízos valorativos são acusados de não fazerem parte da preocupação de fundamentação da justiça em Rawls em nome da neutralidade. Sandel afirma que em Rawls: "[...] Em vez de procurar uma fundamentação filosófica para os princípios da justiça, o liberalismo político busca o apoio de um "consenso de sobreposição" [...] (Sandel, 2005, p. 250). Dessa forma, ele acusa o liberalismo político de sustentar uma perspectiva solta de justificação por não depender de concepções morais e religiosas, assim como não resolver de modo fundamental o conceito do "eu" (*self*). Esse veredito se deve principalmente à sua tendência de considerar a posição original de modo isolado, como um procedimento voluntarista da escolha racional e não como um processo que se justifica em uma base pública na possível relação entre equilíbrio reflexivo, consenso sobreposto e razão pública.

Os "limites da justiça" no texto inserido na segunda edição da obra de Sandel pretende ser uma alternativa ao liberalismo político de Rawls. Essa pretensão não só diz respeito a uma doutrina da justiça de Rawls dos anos 70 como avaliada em toda primeira edição, mas também a concepção política de justiça dos anos 80 e 90. Dessa forma ele busca desconstruir a contra crítica de Rawls a partir de elementos que considera vulnerável. No entanto, na primeira objeção referente a questão dos valores políticos ele confunde ou desconsidera as camadas expressas em estágios[64] no sistema normativo justificado numa base pública. A primeira objeção é expressa da seguinte forma:

> Em primeiro lugar, e independente da importância dos "valores políticos" para que Rawls apela, nem sempre é razoável excluir ou pôr de parte, para efeitos políticos, as exigências e reivindicações que emergem a partir de doutrinas morais e religiosas abrangentes. No que as questões morais importantes dizem respeito, a questão de saber se é ou não razoável excluir controvérsias morais e religiosas de modo a salvaguardar um acordo político depende de qual das doutrinas morais ou religiosas em causa é verdadeira. (Sandel, 2005, p. 257)

Sandel parte do princípio de haver doutrinas que expressam valores verdadeiros sobre determinada questão polêmica discutida publicamente. Ele utiliza dois exemplos: as questões sobre o aborto e sobre a escravidão. Não é intenção aqui discutir essas

[64] Thadeu Weber chama atenção para os quatro estágios de aplicação dos princípios: "trata-se dos estágios da posição original, do constitucional, do legislativo e do judicial. No assunto em pauta, cabe registrar que o primeiro se ocupa da construção dos princípios de justiça; o segundo da elaboração de uma Constituição de acordo com os princípios estabelecidos; o terceiro trata da elaboração das leis e o quarto de sua aplicação (cf. Rawls, A Theory of justice, p.195)" (Weber, 2017, p. 20).

questões. No entanto, a razão e a razoabilidade no contexto da relação entre senso de justiça e capacidade de concepção de um bem surgem como pautas relevantes no trato das questões citadas por Sandel. As exigências e reivindicações das doutrinas religiosas tendem a tratar tais questões a partir de uma racionalidade abrangente de caráter moral. O bem das religiões pode determinar um modo unilateral de tratar essas questões. Existe, então, uma reivindicação racional canônica que emerge das verdades pré-estabelecidas.

A compatibilidade dessas verdades ao senso de justiça identifica o que se entende por razoabilidade. Se, de um lado, a verdade faz parte de uma justificação racional abrangente, por outro lado, se pode pensar a razoabilidade compatível à racionalidade pertencente a uma base pública de justificação. A verdade é o elemento da discussão racional e moral, porém a razoabilidade é a possibilidade dessa discussão se manter em um horizonte político-moral. Isto significa que a razoabilidade numa base de justificação pública contribui para que a razão pública tenha um papel conciliador no debate político. Essa razão que é pública deve se manifestar não no sentido do embate valorativo moral como na discussão entre abortista e religiosos pró vida, mas no contexto reconciliatório do senso de justiça como seu papel na base de justificação pública.

Dessa forma, as controvérsias não são excluídas no estágio legislativo onde o peso da racionalidade pode preponderar e se fazer incisiva no debate político nos limites do "ideal" de razão pública. O conflito das divergências referente às questões polêmicas está sobre a égide da tolerância do livre pensamento e da própria filosofia. No entanto, o senso de justiça deve se manifestar como elemento de uma sociedade plural. A razoabilidade é própria de uma razão pública que, para fazer seu papel conciliador frente às divergências, não age diretamente de forma limitadora no bem racional de uma razão particular. Sua ação incide na força dessa razoabilidade no intuito de regular o debate político não na imposição racional, mas na prevalência do senso de justiça. Debater publicamente uma questão é legitimo de acordo com as exigências e reivindicações das diversas doutrinas éticas ou religiosas, no entanto essas devem estar qualificadas no aspecto da razoabilidade, caso contrário o debate pode se tornar irrazoável e violento como acontece no discurso de ódio.

Numa discussão política que não seja razoável o conflito pode expressar injustiça e violência promovendo a instabilidade numa sociedade democrática. Deixar o critério na possibilidade de verdade relativa as doutrinas abrangentes pode ser um risco para a própria democracia liberal. O discurso de ódio como irrazoabilidade e violência por exemplo pode alimentar o desenvolvimento de uma cultura do ódio em substituição à

uma cultura política pública[65]. Doutrinas abrangentes não razoáveis muitas vezes pretendem isso como projeto de seu próprio exercício de poder.

Dessa forma, afirmar a exclusão de valores morais e religiosos para efeitos políticos é uma avaliação equivocada do liberalismo político. Primeiro que o valor político em Rawls é um valor moral. O que diferencia é sua aplicabilidade restrita à estrutura básica da sociedade que se justifica em uma base pública onde a razão pública é sua expressão. O valor político não estabelece uma determinação absoluta, pois pode ser avaliado e discutido em uma cultura política pública. Segundo, que o sentido de "cláusula" em Rawls define um modo correto de endossar princípios de Justiça por parte das doutrinas abrangentes razoáveis. No sentido da congruência entre racionalidade e razoabilidade na prática da cidadania quando se reivindica ou se discute determinada questão no debate público, a razão não pública tem seu espaço de manifestação no âmago da razão pública conciliando o bem particular da primeira com a razoabilidade manifesta nos bens primários da segunda.

A segunda objeção também se baseia ainda no equívoco das camadas que relacionam os estágios da justiça como equidade em um sistema coerentista principalmente na relação entre estrutura básica e cultura política pública. Mais uma vez aqui o alvo é a prioridade do justo sobre o bem acrescido à questão sobre o fato do pluralismo razoável.

> [...] para o liberalismo político, o argumento em favor da prioridade do justo sobre o bom depende do postulado de que as sociedades democráticas contemporâneas se caracterizam por um "fato de um pluralismo razoável" acerca do bem. Não obstante ser seguramente verdade que nas sociedades democráticas contemporâneas as pessoas sustentam uma variedade de perspectivas morais e religiosas que colidem umas com as outras, de modo algum se poderá afirmar a existência de um "facto de um pluralismo razoável" relativamente a moral e á religião que não seja igualmente aplicável às questões da justiça. (Sandel, 2005, pp. 257-258)

Em outras palavras Sandel destaca o problema de que o valor moral sempre estará presente no conceito de justiça como também na concepção do "eu". A prioridade de ambos não é possível na óptica da determinação moral. Nesta a doutrina abrangente

[65] Enquanto a cultura política pública e sua razão pública deve ser conciliatória promovendo a liberdade e a igualdade, a cultura do ódio promove a intolerância, a discriminação e a exclusão de direitos "[...] contra grupos que, pelo seu contexto relacional, já são considerados como marginalizados socialmente, como a população LGBTI+, pessoas com deficiência, mulheres, integrantes de grupos étnico-raciais desprestigiados e de minorias religiosas, entre outros. Por isso, comenta-se que esse tipo de atitude discursiva pode ser enquadrada como odiosa, por promover, no meio social, a incitação da violência, da discriminação e da retirada de direitos que devem ser conferidos para todas as pessoas, independentes de suas particularidades, como origem nacional, racial, cor, gênero, credo, idade etc." (Dantas, Neto, 2022, pp. 50-51)

de modo substantivo sempre se fará presente. Assim sendo, uma concepção política de justiça pertence a um emaranhado contingente de outras concepções relativas ao bem moral ou religioso, então, se há o pluralismo referente às doutrinas abrangentes há um pluralismo das concepções de justiça política.

O político pensado na determinação do valor moral se torna contingente se for considerado o pluralismo das comunidades. O fato é de que Sandel não considera possível o valor político-moral do princípio de justiça como valor possível de ser prioritário, ou seja, como valor mais alto em relação ao valor moral. Por um lado, ele está correto em admitir que o princípio de justiça não pode expressar neutralidade. No entanto não considera que esse princípio expressa um valor político-moral aplicável à estrutura básica, para uma concepção política de justiça que se estabelece reciprocamente numa base pública de justificação. Esta diz respeito a estrutura básica em que os princípios da justiça regulam os termos de cooperação entre os cidadãos(ãs).

As controvérsias acerca da justiça não são tratadas ao nível da busca dos princípios, mas na perspectiva de discussão pública condicionado pelo "ideal" de razão pública como horizonte de desenvolvimento da própria cultura política pública. Nessa instância o pluralismo da justiça pode ser avaliado, mas isso não significa que ele seja contingente ao ponto de expressar uma pluralidade no seu significado de valor político.

O valor político-moral já tem seu estabelecimento na condição de uma base pública de justificação. Questões polêmicas sobre o aborto e a eutanásia, por exemplo, são debatidas na instância do legislativo, mas deve ter sua justificação numa base pública em que é possível o ideal de razão pública como prática da cidadania. O que acontece é que o parâmetro do discurso cidadão é estabelecido em termos de razoabilidade. A relação é direta com o senso de justiça ao invés de ser estabelecido diretamente por um ideal de bem. A ideia de avaliar as concepções de justiça de acordo com o peso das verdades estabelecidas por doutrinas abrangentes é um risco para a democracia, pois não condiz com o reconhecimento do caráter de uma cidadania que presa pela liberdade e igualdade.

A reflexão sobre a segunda objeção descrita acima pode ser esclarecida quando considera o problema da terceira objeção sobre os limites da razão pública. O primeiro ponto que se deve observar é que Sandel não faz a distinção entre "ideia" e "ideal" da razão pública. Ele afirma o seguinte: "[...] de acordo com o ideal da razão pública proposto pelo liberalismo político, os cidadãos não têm legitimidade para pôr em causa questões políticas e constitucionais fundamentais à luz dos seus ideais morais e religiosos

[...]" (Sandel, 2005, p. 258). Essa afirmação é compatível com o sentido de ideia da razão pública que é aplicada exclusivamente à estrutura básica.

O "ideal" de razão pública é admissível na cultura política pública, pois há uma condição de participação da sociedade civil no reconhecimento e no respeito ao valor político-moral nos termos de cooperação social. Dentro desses parâmetros a participação do(a) cidadão(ã) é pautada por uma razão prática, que além de sua condição de razoabilidade se dimensiona pelo peso de uma tradição de discussão na prática de um "como se" que tem por referência a legitimidade do poder de deliberação das instituições que compõe a estrutura básica. No discurso público ou no debate político a razão abrangente de uma comunidade religiosa, ou, de um líder religioso que a represente deve expressar uma conformidade "como se" estivesse no fórum público (executivo, legislativo e judiciário). Como se fossem executores, legisladores e juízes dos termos de cooperação em uma sociedade democrática.

O ideal de razão pública não possui o sentido exclusivista como proposto por Sandel. Os limites da razão pública na verdade possuem o sentido de reconciliação das diversas doutrinas abrangentes razoáveis em um mínimo necessário para isso e não o sentido de determinação de uma justiça proibitiva que limita a participação do(a) cidadão(ã). No entanto, na mesma linha da segunda objeção, Sandel interpreta o ideal de razão pública como excludente do valor moral:

> [...] na medida em que a vida política que descreve deixa pouco espaço para o tipo de deliberação pública necessária para que se teste a plausibilidade de teorias morais abrangentes alternativas – seja para se persuadir os outros dos méritos dos nossos ideais morais, seja para sermos persuadidos pelos outros perante os méritos dos seus. (Sandel, 2005, p. 275)

Como pode haver algum tipo de reconciliação se o que é proposto nos limites da justiça é o embate entre teorias morais abrangentes? O receio de Sandel de que o conceito de justiça anule o valor das teorias morais tem como consequência uma luta sem fim de concepções de bens irreconciliáveis. Em oposição à interpretação de Sandel, afirma-se que a deliberação pública para Rawls no contexto de possibilidade do consenso sobreposto nos limites dado pela razão pública é reconciliadora.

Primeiro, o juízo ponderado no âmbito da cultura política pública será admitido intuitivamente pela "ideia" de razão pública que é aplicada à estrutura básica. Segundo, pelo fato dos princípios que regem os termos que ordenam a estrutura básica para uma sociedade serem endossados pelos motivos corretos (cláusula) na prática da cidadania.

Os crentes que comungam uma determinada religião por exemplo não precisam abandonar seus valores morais se eles forem razoáveis no sentido de que por eles mesmos em suas concepções de bem expressarem o senso de justiça.

Sandel oferece um exemplo para destacar sua interpretação sobre o caráter restritivo da razão pública numa questão polémica para a sociedade plural:

> [...] Apesar de os partidários dos ensinamentos da Igreja Católica relativamente ao aborto poderem discutir o assunto em termos religiosos dentro de seus templos, não o poderiam fazer numa campanha política, no plenário do seu Parlamento Estatal ou nas salas do Congresso. Nem, quanto a isso, os oponentes dos ensinamentos da Igreja Católica em matéria de aborto poderiam defender os seus argumentos na arena política. Apenas de ser relevante para a questão do aborto, como claramente o é, a doutrina moral católica não pode ser debatida na arena política tal como definida pelo liberalismo político. (Sandel, 2005, pp. 276-277)

Esse argumento procede se for avaliado nos limites da posição original sobre o véu da ignorância. No sentido de isolar o procedimento rawlsiano em um método unilateral da escolha racional de modo voluntarista como sugere a primeira edição da obra "*O liberalismo e os limites da justiça*" (1982). No entanto, ao considerar uma base pública de justificação percebe-se que essa arena política não diz respeito somente a um fórum político limitado ao executivo, ao legislativo e ao judiciário. Apesar dessas instituições prezarem pela "ideia" de razão pública, as questões que podem envolver doutrinas abrangentes razoáveis não públicas no estágio essencial constitucional podem ser traduzidas para uma linguagem pública pautado pela razoabilidade (a questão da cláusula está envolvida nessa perspectiva)[66].

Questões sobre o aborto são admitidos nos limites da razão pública no sentido conciliador tanto no debate como no discurso. O que não se considera admissível é uma pregação unilateral de um bem moral no momento em que se discute publicamente uma determinada questão. Um líder religioso que ocupa um cargo público ou que está em campanha política pode expressar uma pretensão de legitimação do poder em seu discurso a partir de uma verdade que racionalmente expressa um bem. No entanto, essa pretensão de verdade tem que ser razoável e expressar um valor político-moral consonante a razão

[66] No caso do estágio legislativo não há necessidade de traduzir as reivindicações em uma razão política, no entanto, Rawls estabelece o critério de justificação e legitimação numa base pública para avaliar se a, discussão, a deliberação ou o implemento coercitivo de determinadas leis não ameaçam a estrutura constitucional essencial e a justiça de base, ou seja, Rawls se preocupa com pautas no debate político quando questões essenciais constitucionais e matéria de justiça básica estão em jogo.

pública, pois de modo contrário, o peso da verdade faz com que essa pretensão seja doutrinária que em si não permite uma discussão democrática racional[67].

A questão sobre o aborto por exemplo pode ser discutida a nível do legislativo no regime de representação pautada por um debate público numa cultura política. Além dos legisladores como representantes (como as diversas bancadas no congresso), várias comunidades religiosas discutem questões livremente num espaço público em que pessoas não religiosas também participam. Dessa forma, para uma arena política distinta do sentido dado por Sandel, o conceito do político não se aplica somente aos representantes que compõem as instituições da estrutura básica citadas aqui. O sujeito político na figura do(a) cidadão(ã) tem plena liberdade de consciência, de pensamento e de expressão (bens primários). O cidadão crente, então, não só pode como deve participar de discussões políticas numa cultura pública.

Assim sendo, o "valor político" da discussão pública não possui o sentido exclusivista de uma concepção política de justiça. Esse valor não restringe o debate político, pois é um elemento central para compreender que uma base pública de justificação tem na razão pública sua expressão conciliadora das diversas doutrinas abrangentes razoáveis. O valor moral de um juízo abrangente torna-se elemento dessa reconciliação, pois se associa de modo coerentista aos princípios que compõe uma concepção política de justiça. Seria, então, a relação coerentista entre estrutura básica e cultura política pública que definiria realmente a completude de uma arena política. Dessa forma não tem como interpretar que o liberalismo político seja exclusivista[68] em termos de determinação neutra e de não permitir a participação de doutrinas éticas religiosas.

2.2 Comunitarismo e liberalismo em Walzer: elementos para avaliar a formação da cidadania nos limites da razão pública

A complexidade da querela entre liberais e comunitaristas em Michael Walzer atinge um patamar discursivo interessante. Seu artigo intitulado "*A crítica comunitarista do liberalismo"* publicado em *Political Theory* em 1990 desempenhou um papel relevante nesse debate. O autor defende "[...] a ideia de que o comunitarismo deve ser

[67] Na perspectiva do discurso fundamentalista a pretensão de impor uma verdade absoluta numa postura de intolerância pode gerar a discriminação e até a violência. Numa sociedade democrática o outro que não segue a mesma crença de uma fé dominante são vítimas das investidas desses discursos que se aproveita da sua situação de luta pelo reconhecimento. Dessa forma, "[...] o discurso de ódio enquadra-se como conduta reprovável e que macula a imagem social da pessoa humana vulnerável perante os demais sujeitos, de forma a incitar a retirada de direitos, oportunidades e recursos disponíveis [...]" (Dantas, Neto, 2022, p. 51).

[68] Referente a esse conceito de exclusivismo, no terceiro subcapitulo será discutido em que sentido o liberalismo político de Rawls é inclusivista.

compreendido como um corretivo da teoria e da prática liberais (mais do que como uma doutrina autônoma ou um programa político substantivo) [...]" (Walzer, 2008, p. X). A querela, então, é avaliada de forma distinta, pois considera a evidência de uma realidade liberal nos ideais de organização social. Isto restringe o comunitarismo como pretensão de ser um programa político. A crítica comunitarista torna-se apenas fonte de questões recorrentes para o próprio desenvolvimento do liberalismo, ou seja, para Walzer o comunitarismo é um regulador crítico do liberalismo.

Com esse posicionamento Walzer desenvolve conceitos que podem contribuir para a avaliação de uma sociedade democrática. Para efeito de reflexão sobre a discussão desenvolvida no subcapítulo anterior, o voluntarismo e o involuntarismo presentes na obra "*Política e paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário*" (2004) são conceitos a serem destacados principalmente no debate sobre a relação entre a estrutura básica e as comunidades, na busca de tematizar a formação para a cidadania e o papel da religião nos limites da razão pública.

Dessa forma, argumentos da crítica comunitarista ao liberalismo, segundo a avaliação de Walzer, podem dialogar com a reflexão de Sandel sobre a inclusão das comunidades nas escolhas dos princípios de justiça como na formação do sujeito político. Essas críticas possibilitam uma abertura de interpretação pautada em aspectos de uma sociologia. A questão é sobre a medida prática social na avaliação da tendência liberal de autonomia e ação voluntária conflitando com o involuntarismo como conceito chave do determinismo comunitarista. Dessa forma, a ideia de mobilidade social é problematizada segundo a percepção de que as comunidades e suas doutrinas abrangentes são dinâmicas. Diversos aspectos dessa dinâmica da mobilidade social conduzem à uma discussão sobre até que ponto as escolhas dos(as) cidadãos(ãs) são voluntárias ou involuntárias.

Numa sociedade democrática liberal caracterizada pelo fato do pluralismo razoável a mobilidade social é uma realidade. No entanto, Walzer investiga um fato da vida associativa que para ele:

> [...] em boa parte ... não é obra daquele herói liberal, do indivíduo autônomo que colhe suas filiações e se move livremente de um grupo a outro na sociedade civil. Em vez disso, a maioria de nós nasceu ou descobriu-se no que bem poderiam ser os grupos mais importantes aos quais pertencemos – as comunidades culturais e religiosas, nacionais e linguísticas nas quais cultivamos não apenas nossa identidade, mas também nosso caráter, e cujos valores transmitimos a nossos filhos (sem consulta-los). (Walzer, 2008, pp. X-XI)

Há um aspecto involuntário que deve ser considerado não só em termos de estrutura básica, como pensa Rawls. Além de encontrar uma determinação social ampla no sentido de instituições que ordenam a sociedade a partir de termos conciliatórios, a pessoa nasce pertencente à várias comunidades que se tornam referências na formação moral para a cidadania. Embora o aspecto da desigualdade seja algo constante na formação da identidade de cada pessoa numa perspectiva liberal, o valor das hierarquias e as crenças em um bem verdadeiro justificado racionalmente numa tradição comunitária tem um peso significativo para a formação do(a) crente cidadão(ã).

A questão é que, numa dinâmica prática social, a pluralidade das comunidades interage incidindo na formação moral da pessoa as próprias condições para a mobilidade. O conflito social na relação entre as diversas instituições e o sujeito em formação pode gerar uma luta constante no interior das próprias comunidades. A mobilidade social como direito liberal do cidadão e resultado de luta social encontra-se contextualizada conforme a determinação comunitária dos valores morais. As conquistas referentes a essa mobilidade não são consideradas individuais em termos de autonomia como pensa algumas versões do liberalismo. Segundo Walzer em relação a essa luta:

> [...] o liberalismo, em suas versões convencionais contemporâneas, é uma teoria insuficiente e uma prática política defeituosa. É insuficiente, antes de mais nada, porque a desigualdade mora dentro das – e entre as – associações involuntárias cuja importância é insuficientemente reconhecida na teoria liberal [...] (Walzer, 2008, p. XII)

O liberalismo no sentido clássico do termo não consegue estabelecer uma teoria coerente para tratar das questões referentes a uma dinâmica prática da realidade social. Este argumento pressupõe a necessidade de uma crítica social da prática liberal que em Walzer é avaliada a partir de quatro mobilidades básicas: 1) mobilidade geográfica; 2) mobilidade social; 3) mobilidade conjugal; 4) mobilidade política. Nesse sentido, para destacar o caráter involuntário de instituições e comunidades para avaliar o tipo de confronto que isso gera com os limites da razão pública em Rawls.

O primeiro passo é expor alguns elementos da argumentação da tese de Walzer de que o comunitarismo deve ser um corretivo ao liberalismo exposto no ensaio de 1990. As mobilidades citadas adicionadas a questão sobre a teoria liberal como uma das críticas exposta por Walzer serão discutidas segundo as propostas de Rawls e a de Sandel. Dessa forma, o significado dado por Walzer à complexidade da querela entre comunitaristas e liberais será utilizado para tratar de questões sobre os limites da razão pública em Rawls;

do “eu” desengajado e dos limites da justiça em Sandel. A intenção é adicionar essa instrumentalização conceitual com a pretensão de contribuir para a discussão sobre a formação da cidadania envolvendo a razão pública e o papel social-político da religião.

O segundo passo é avaliar a relação entre razão pública e cultura política pública utilizando o conceito de associação involuntária e suas implicações políticas segundo Walzer em sua obra “*Política e paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário*” (2004). A apropriação desse conceito se fará nos limites do debate entre comunitaristas e liberais. A complexidade dessa querela também deve ser um elemento determinante para apreciação do sistema proposto pelo liberalismo político de Rawls. O objetivo aqui, então, condiz com a pretensão de estabelecer parâmetros para um balanço sobre a relação entre razão pública e religião. Somado ao problema do “eu” desengajado e da neutralidade se prepara o desfecho para tratar das questões sobre o exclusivismo e o inclusivismo como culminância da discussão desenvolvida.

Comunitarismo e liberalismo em Walzer são dois lados de uma mesma moeda. A crítica comunitarista ao liberalismo é algo consequente da própria ideia de liberalismo. Essa crítica existe devido ao fato de que o liberalismo “[...] é um traço intermitente e constante da política liberal e da organização social [...]” (Walzer, 2008, p. 206). O desenvolvimento do liberalismo não tem como eliminá-la. As diversas teorias liberais, inclusive o liberalismo político em Rawls possibilita a presença inevitável de argumentos críticos de base comunitarista.

Walzer propõe que “[...]” nenhuma crítica comunitarista, por mais penetrante que seja, jamais será algo além de um traço inconstante do liberalismo [...]” (Walzer, 2008, p. 206). O comunitarismo para ele não tem a força de se tornar uma teoria hegemônica. Embora a crítica recorrente conseguir algum tipo de protagonismo - como na relação que o autor faz entre liberalismo e a socialdemocracia - na maioria das vezes os críticos “[...] esperam apenas pequenas vitórias e inclusões parciais [...]” (Walzer, 2008, p.206). O fato constatado é que existe constância de elementos comunitaristas nas diversas críticas ao liberalismo e a querela é um conceito problemático se for tratada as partes que a compõem como separadas nesse confronto.

O sentido histórico dessa querela faz parte da problemática da justificação numa teoria da justiça. Walzer aponta então que no momento histórico atual há dois argumentos críticos que envolvem a teoria e a prática liberal a serem investigados na crítica comunitarista contra o liberalismo:

> [...] Um desses argumentos visa principalmente a prática liberal, o outro principalmente a teoria liberal, mas ambos não podem estar certos. É possível que cada um deles esteja parcialmente correto ... mas cada um dos argumentos está correto de uma forma que mina o valor do outro. (Walzer, 2008, pp. 207-208)

No primeiro argumento a prática liberal é interpretada como determinação fiel da teoria liberal, como se não houvesse nenhum tipo de desenvolvimento histórico comunitário para sua condição. A liberdade, por exemplo, é interpretada como individualismo radical que se volta contra a tradição e as instituições sociais[69]. O liberalismo é considerado então "[...] o lar dos indivíduos radicalmente isolados, dos egoístas racionais e dos agentes existenciais, homens e mulheres protegidos por seus direitos inalienáveis [...]" (Walzer, 2008, p.208). A questão do "eu" desengajado de Sandel pode ser um exemplo desse tipo de interpretação. Embora o seu alvo seja a teoria da justiça como equidade em si, sua crítica tem o alcance de vislumbrar a contradição da teoria liberal como um todo nesse universo prático exposto por Walzer.

No direcionamento mais específico dado por Sandel, o "eu" desengajado que necessita de uma antropologia filosófica em Rawls é o elemento de negação para, em seguida, se afirmar os limites da justiça que incide no mundo prático valorativo dos fins do Direito. Ou seja, a justiça possui um limite na dimensão prática do reconhecimento das finalidades morais das leis jurídicas pensada em benefício de uma comunidade política. Dessa forma, vale para Sandel a seguinte afirmação de Walzer:

> [...] Os membros da sociedade liberal não compartilham de nenhuma tradição política ou religiosa; podem contar apenas uma história sobre si próprios, a história *ex nihilo*, que se inicia no estado de natureza ou na posição original. Cada indivíduo imagina-se absolutamente livre, desimpedido e só – e entra na sociedade, aceitando suas obrigações, apenas a fim de minimizar seus riscos [...] (Walzer, 2008, p. 208)

Esse argumento expõe a fragmentação, a falta de referência e o exclusivismo da prática liberal em oposição à comunidade que pode possuir um sentido de organicidade e inclusão para o vínculo entre as pessoas. No entanto, a comunidade para Walzer é bem mais complexa. O convívio entre as pessoas nas grandes cidades, no sentido urbano do desenvolvimento das relações entre os indivíduos, por exemplo, a fragmentação é um fato

[69] Walzer chama atenção que esse tipo de argumento se deve principalmente a influência do Marxismo. Ele afirma que: "Os escritos do jovem Marx representam uma das primeiras aparições da crítica comunitarista, e sua argumentação, formulada pela primeira vez na década de 1840, tem uma forte presença hoje [...]" (Walzer, 2008, p. 209).

que caracteriza o modo de ser do(a) cidadão(ã). Dessa forma, se a decomposição da sociedade é um fato, Walzer questiona:

> [...] Por que não aceitar, á maneira liberal convencional, a prioridade da justiça processual sobre as concepções substantivas do bem, uma vez que, tendo em vista a nossa fragmentação, dificilmente podemos esperar chegar a um acordo a respeito do bem? Michael Sandel pergunta se uma comunidade de pessoas que põem a justiça em primeiro lugar poderia, algum dia, vir a ser mais do que uma comunidade de estranhos. A pergunta é boa, mas sua forma reversa tem relevância mais imediata: se realmente somos uma comunidade de estranhos, que mais podemos fazer além de pôr a justiça em primeiro lugar? (Walzer, 2008, p.212)

A resposta de Walzer se encontra comprometida com o segundo argumento crítico em que a realidade é algo distorcido pelas teorias liberais: "[...] A segunda crítica sustenta que a teoria liberal representa a vida real de uma forma radicalmente distorcida. O mundo não é nem poderia ser assim." (Walzer, 2008, p.212). A crítica não só mostra que na realidade todas as pessoas possuem vínculos práticos que são transmitidos de uma geração para outra por meio das comunidades, como também que há uma imagem mítica do "eu" desengajado no liberalismo. A imagem de uma sociedade de estranhos que poderia sustentar uma contra crítica liberal para fundamentar a defesa da prioridade do justo sobre o bem como alternativa é só uma meia verdade para Walzer, pois:

> A ideia principal da segunda crítica é que a estrutura profunda da sociedade, mesmo da sociedade liberal, é na verdade comunitária. A teoria liberal distorce essa realidade, e, na medida em que adotamos a teoria, ela nos priva de qualquer acesso fácil a nossa própria experiência de inclusão comunal [...] (Walzer, 2008, p.213)

A sociedade não pode ser uma esfera formada por estranhos porque sua base é composta de instituições presentes na vida do indivíduo desde o nascimento. A família, a religião e a escola por exemplo são instituições que contribuem para a formação moral do indivíduo que nasce sem o poder de escolha. As teorias liberais tradicionais como as que foram geradas pelo contratualismo moderno, pelo republicanismo e pelo utilitarismo podem falhar quanto a esse reconhecimento.

Porém, no liberalismo político de Rawls há uma preocupação com a força do vínculo entre as comunidades numa instância involuntária. O sujeito político que escolhe princípios de justiça não possui a capacidade de escolher a estrutura básica: ele já nasce nela e só sai ao morrer. A escolha voluntária diz respeito apenas à esfera da possibilidade de mobilidade social em relação as comunidades. O método de escolha racional

caracterizado pelo voluntarismo epistêmico não procede como forma para identificar o procedimentalismo de Rawls. A escolha dos princípios de justiça depende de uma relação coerentista com os juízos ponderados na cultura pública nos limites razoáveis da razão pública.

Para o liberalismo político o(a) cidadão(ã) tem liberdade de sair de uma comunidade para outra sem prejuízo em seu reconhecimento como sujeito político numa estrutura básica. No entanto, para a correção comunitarista de Walzer a questão não é tão simples assim. Essa escolha voluntária possui contrastes sutis referentes ao seu real alcance e determinação em termos da prática liberal. As mobilidades podem revelar uma atitude liberal da escolha voluntária, no entanto há uma cultura valorativa das comunidades a ser considerada que influencia nas decisões dos indivíduos. Uma análise das mobilidades ajuda compreender isso.

Em termos da prática liberal existem quatro mobilidades citadas por Walzer: 1) geográfica; 2) social: 3) conjugal; 4) política. Cada uma delas tem o seu grau de contribuição para desenvolver uma tendência anticomunitarista nas teorias liberais mais radicais como no libertarianismo, por exemplo. O que será exposto tanto pode revelar evidências que enfraquecem o comunitarismo e fortalece o liberalismo, como também o contrário disso. A reflexão de Walzer busca ponderar as duas versões de interpretação do fato das mobilidades.

> [...] As pessoas nem sempre deixam seus antigos bairros ou cidades natais de livre e espontânea vontade ou com alegria ... o mesmo pode ser dito da mobilidade social, que transporta as pessoas tanto para cima quanto para baixo, e que requer ajustes que nunca são fáceis de administrar. Os rompimentos conjugais podem às vezes dar origem a novas uniões mais fortes, mas também acumulam o que podemos considerar fragmentos de famílias ... a independência na política não é, muitas vezes, um isolamento tão esplêndido: os indivíduos com opiniões são afastados dos grupos que dispõe de um programa. O resultado é um declínio no "senso de eficácia" com efeitos correspondentes sobre o comprometimento e o moral. (Walzer, 2008, p. 219)

1) A mobilidade geográfica revela a intensa mudança das pessoas de seu local de origem. Muitas se devem a busca de realização dos seus bens individuais: da qualidade de vida; da melhoria econômica; dos novos horizontes de conhecimentos, etc... A busca voluntária de fazer uma determinada mudança condiz com o ideal liberal da liberdade. No entanto muitas dessas migrações não são voluntárias, como: refugiados de guerra; catástrofes naturais (seca, enchentes, furacões, poluição, acidentes nucleares, etc...); perseguição social e política (como a fuga do nazismo, o exilio de presos políticos no

Brasil durante a ditadura militar); etc... Dentre essas migrações involuntárias várias são de ordem moral numa perspectiva muito forte da determinação cultural e da exclusão.

2) A mobilidade social como mudança de status ou lugar na classe social há o mesmo tipo de dupla interpretação. Walzer aqui apela para uma explicação psicológica da influência de referências paternas nas transferências de crenças e costumes como na perspectiva da busca de subir na escala social. Por outro lado, essa mobilidade pode significar em termos econômicos e de *status* a descida na escala social. O modo involuntário possui vários fatores que vão do econômico às aptidões e oportunidades dos indivíduos numa malha complexa de determinações valorativas de ordem comunitária.

3) A liberdade de escolha de um(a) parceiro(a) de vida também pode possuir um sentido liberal. O casamento numa sociedade democrática significa tanto a possibilidade de união como também de rompimento. O divórcio é um direito, no entanto, semelhante à outras mobilidades citadas esse direito pode expressar um valor anticomunitarista. No rompimento da relação conjugal segundo Walzer pode haver um prejuízo comunitário, na "[...] medida em que o lar é a primeira comunidade e a primeira escola da identidade étnica e da convicção religiosa [...]" Walzer, 2008, p. 217).

4) A mobilidade política possui um significado peculiar para o liberalismo em termos da liberdade. No liberalismo político de Rawls, por exemplo, essa mobilidade pode ser interpretada a partir dos critérios dos bens primários como algo extremamente importante segundo a concepção política de justiça. Dentre esses bens se encontra as liberdades de consciência; de pensamento; de expressão e principalmente a liberdade política. A interpretação inicial de Walzer confronta diretamente à proposta de Rawls se for lida como aspecto unilateral da liberdade de um voluntarismo do "eu" desengajado. A desconexão de uma comunidade política é algo que não necessariamente é visto como benéfico na interpretação da teoria do comunitarismo como corretivo do liberalismo. Walzer apresenta o seguinte argumento em sua avaliação:

> [...] Os cidadãos liberais observam, de fora, todas as organizações políticas e, em seguida, escolhem a que melhor serve a seus ideais e interesses, ou seja, pessoas que mudam de posição; fazem suas escolhas por si próprios, em vez de votar como seus pais, e, a cada vez, fazem novas escolhas em vez de repeti-las [...] (Walzer, 2008, p.218)

A escolha dos termos para um sistema que ordena a estrutura básica nessa interpretação condiz com um distanciar racional das determinações de uma tradição. Se a liberdade política significa o poder subjetivo individual de fazer escolha de acordo com

os ideais e finalidades singulares, o egoísmo que isto significa é a sua característica fundamental. O "eu" desengajado é o vetor atomizado que suprime a comunidade no ato de decisão política. Dessa forma, no liberalismo o discurso e o debate público podem expressar uma relação entre inimigos se o imperativo do ego se fizer preponderante. A mudança de opinião estaria vinculada à contingência dos interesses singulares de cada momento vivido pelo sujeito político de acordo com suas conveniências. O engajamento numa causa social seria impossível no regime liberal que sustenta essa postura.

O liberalismo que pensa sujeitos atomizados cria uma condição de concorrência para o espaço público da sociedade. O libertarianismo defensor do estado mínimo é um exemplo desse tipo de teoria. Essa linha de pensamento ignora completamente o peso valorativo de uma tradição comunitária que tem na moral a sustentação definidora da organização coletiva como base de uma cultura política. Uma comunidade política no sentido comunitarista possui sustentação não em uma base voluntária atomizada, mas numa base involuntária de formação comunitária para a cidadania. O elo das associações políticas oferece um norte de engajamento para determinadas causas coletivas. O "eu" engajado deve ser uma parte atuante de uma comunidade política substantiva.

Walzer justifica a proposta da correção comunitarista pensando na constante transgressão do "eu" desengajado totalmente livre que se torna a base do pensamento liberal mais radical. O "eu" numa sociedade radicalmente liberal como na teoria do estado mínimo está sujeito a transgredir as suas próprias "[...] regras geradoras de seus próprios constructos mentais ou sociais [...]" (Walzer, 2008, p. 223). A questão para o autor é sobre a estabilidade de um regime liberal que somente se mantém com o reconhecimento de uma esfera comunitária na ordenação da estrutura básica da sociedade, pois, o "[...] liberalismo é uma doutrina auto subversiva; por esse motivo, realmente exige correções comunitárias periódicas [...]" (Walzer, 2008, p. 223).

Segundo Walzer, o reconhecimento do valor comunitário da cultura política é algo que falta na postura de muitos dos progressistas liberais. Uma ideia de liberdade que descarta valores morais buscando definir princípios de acordo com interesses egoístas não caracteriza uma sociedade democrática. A correção comunitarista para Walzer nesse caso seria uma condição para que no liberalismo se possa buscar um elo entre ações voluntárias com determinações involuntárias no contexto da cultura política. A teorias liberais deve discutir sobre as condições práticas da liberdade conforme as determinações comunitárias que se faz presente na vida dos cidadãos. A prática liberal deve buscar uma sintonia maior com a própria teoria liberal nas condições comunitárias.

A proposta rawlsiana não se enquadra no tipo de liberalismo atomista do "eu" egoísta do libertarianismo. A base pública de justificação segundo o *liberalismo político* de Rawls revela que a liberdade para uma possível mobilidade não está comprometida necessariamente a uma vontade individual. A proposta de uma justificação e legitimação pública é diferenciada no sentido de que a base para pensar bens primários não é o indivíduo isolado, mas o reconhecimento desses bens em uma cultura política pública. A razão pública não gera uma vontade racional subjetiva, mas o elemento razoável do reconhecimento mútuo a partir do senso de justiça como motivação para a cultura pública. Conforme a interação entre estrutura básica e as diversas comunidades, a participação dos indivíduos na arena política é baseada no princípio de reciprocidade para o reconhecimento mútuo da cidadania. Essa relação não é entre inimigos atomizados, mas de concidadãos que se reconhecem e se respeitam como agentes políticos nas condições da amizade cívica.

A relação política nos limites da razão pública não é de inimigos que concorrem no espaço público promovendo a eliminação do outro. Na razão pública a reciprocidade entre sujeitos políticos é a expressão tanto do discurso como da formação prática e pública do(a) cidadão(ã). O princípio de reciprocidade presente no senso de justiça possibilita o reconhecimento razoável de que os sujeitos políticos possuem bens compatíveis. Este princípio torna-se então critério de avaliação dos benefícios mútuos para o(a) cidadão(ã) livre e igual numa sociedade democrática.

No entanto, deve-se considerar que no consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes razoáveis as comunidades que comungam de doutrinas abrangentes irrazoáveis sofrem perdas. Se, de um lado, a correção comunitarista pretende colocar limites para os princípios liberais de justiça pautado em valores morais da comunidade, por outro lado, a razão pública em seu papel justificacional e conciliador limita os valores morais abrangentes no discurso e no debate público conforme a condição recíproca do reconhecimento mútuo. Neste caso, a razoabilidade associada ao valor político-moral da justificação pública revela que a prioridade do justo não é puramente neutra, pois está subtendido que o seu âmbito se estrutura em valores políticos dos princípios compartilhados e expressos nos limites da razão pública.

Dessa forma, a proposta de Walzer contempla Rawls em determinado aspecto. Por exemplo, o desenvolvimento do liberalismo político que tematiza o limite da razão pública se deve a avaliação da obra "*Uma teoria da Justiça*" (1971) pelo próprio Rawls a partir das várias críticas que envolvem politólogos, liberais e comunitaristas no decorrer

das décadas de 80 e 90. O papel da crítica comunitarista foi de fundamental importância nesse desenvolvimento. Deve-se observar, no entanto, que a tematização dos limites da razão pública oferece não somente a expressão da base de justificação pública no sentido conciliatório. A razão pública expressa a possibilidade reguladora das comunidades oferecendo um limite político a elas e a partir delas por razões corretas.

Considerando a mobilidade política, o indivíduo tem a liberdade de fundar novos pensamentos políticos e, com isso, iniciar um novo partido. A legenda política (de caráter moral ou religioso) deve se adequar as condições da possibilidade de um consenso sobreposto e comungar do valor político em sua participação no espaço público de debate. Seu discurso deve ser compatível ao "ideal" da razão pública. Um novo partido como comunidade política específica não pode ser hegemônico numa situação de poder, pois o que determina a ordem de uma sociedade democrática é a estrutura básica e não uma comunidade singular. Dessa forma, a razão pública talvez seja a correção do comunitarismo se for interpretado como outro extremo, ou seja, se houver uma luta por estabelecer teoricamente um valor moral dominante de uma tradição ou de uma razão em que a legenda foi fundada. Para que não haja poder tirânico, as comunidades políticas devem se adaptar normativamente à razoabilidade do ideal de sociedade democrática.

A argumentação esquemática apresentada até o momento para pensar o papel social e político da religião nos limites da razão pública implica numa discussão sobre a inclusão ou a exclusão da religião no debate político. Esse esquema reflexivo deve ponderar não só a legitimidade e o alcance do papel da religião na participação política, mas também a base de formação que prescreve ao sujeito religioso a identidade cidadã para uma sociedade democrática liberal.

Dois pontos já foram debatidos no intuito de esquematizar a formação para a cidadania na questão da relação entre estrutura básica com as instituições religiosas. O primeiro ponto diz respeito à interpretação de Sandel ao liberalismo político de Rawls: seu diagnóstico do "eu" desengajado e a necessidade dos limites da justiça relativo ao problema do não reconhecimento das finalidades morais das leis jurídicas. Esse ponto possibilita uma reflexão sobre a base de justificação para a questão da formação cidadã.

O segundo ponto envolve o posicionamento de Walzer sobre a querela entre comunitaristas e liberais. A tese de que há uma necessidade de correção comunitarista das teorias liberais colabora para a investigação da possibilidade ou não da relação entre estrutura básica e instituições da sociedade civil. O sentido pedagógico da concepção política de justiça presente nessa relação torna-se questão relevante na estruturação do

argumento da tese. Dessa forma, a cidadania caracterizada pela prática do valor político e dos limites da razão pública é uma pauta para discutir a educação do crente no interior de sua instituição religiosa.

Para complementar a estrutura argumentativa citada acima, será exposta uma reflexão sobre o significado da associação involuntária no contexto das mobilidades e da correção comunitarista do liberalismo segundo Walzer. No sentido comunitário dos valores morais da sociedade civil a reflexão proposta aqui pretende avaliar a exposição da ideia de cultura política pública nos limites da razão pública como instância razoável de debate entre associações diversas. A argumentação se inicia com a seguinte citação:

> [...] a liberdade de associação é um valor essencial, um requisito fundamental da sociedade liberal e da política democrática. Mas é um erro generalizar esse valor e tentar criar, na teoria ou na prática, um mundo no qual todas as associações sejam voluntárias [...] (Walzer, 2008, p.03)

A estrutura básica que abarca outras diversas associações é caracterizada como uma associação involuntária, inclusive para o liberalismo político. Para Rawls, ninguém escolhe nascer em uma determinada estrutura básica. Assim como para Walzer também não escolhemos nascer em uma família ou em qualquer outro contexto de relações. As associações voluntárias nesse sentido seria um subproduto das associações involuntárias estabelecida de mondo comunitário em uma Cultura.

A crítica presente na citação de Walzer acima procede se for atribuída à teoria libertária, por exemplo, que é tematizada no ideal de liberdade absoluta em que a subjetividade dos indivíduos tem o poder de escolha racional. Nas instituições econômicas por exemplo há toda uma condição para o voluntarismo relativo à dinâmica do mercado. A livre concorrência associada aos talentos é critério do valor meritocrático que define a posição e a mobilidade social dos indivíduos numa sociedade de desiguais. Isto significa que há uma desconexão dos determinantes comunitários, como no exemplo avaliado por Walzer da versão liberal das liberdades: (geográfica, conjugal ou política).

Ao destacar a religião como doutrina abrangente razoável e como associação que funda comunidade. Numa sociedade liberal todos possuem o direito de migrar de uma crença para outra, inclusive de não possuir crença religiosa alguma ou fundar novas crenças. Essa mobilidade é válida também na perspectiva do liberalismo político em Rawls. No entanto, o poder de escolha de permanecer ou sair de uma determinada religião confronta com a formação do sujeito numa determinada tradição cultural. Isto significa

que uma ação voluntária do indivíduo enfrenta a forte determinação moral da formação religiosa no qual sua família ou cuidadores o incentivaram a fazer parte.

Como conciliar então a formação ética das igrejas e comunidades religiosas com a formação para a cidadania? O papel da religião se limita à formação ética apenas no sentido da sua doutrina abrangente? Como pensar a formação religiosa no contexto dos limites da razão pública?

A preocupação com o papel social e político da religião se faz na consciência de que as diversas comunidades religiosas possuem a competência da formação ética. Essas comunidades associadas a família e a escola são base de formação para uma cultura de fundo (*background culture*) que significa o conjunto de relações compostas por instituições da sociedade civil. A preocupação aqui que gera as questões acima não é com a especificidade racional das doutrinas razoáveis oferecerem finalidades na formação dos indivíduos numa tradição determinada por associações involuntárias, mas com o sentido de que essas doutrinas deverão manter uma relação de reconhecimento e tolerância com várias comunidades, pois segundo Walzer:

> Certas associações específicas podem de fato ser uma ameaça, não por serem involuntárias, mas por serem xenófobas, hierárquicas ou totalitárias. O que a liberdade exige não é o voluntarismo puro, mas a possibilidade de oposição e fuga [...] (Walzer, 2008, p. 04)

O choque entre valores morais abrangentes revela uma luta por espaço social e político. A intolerância praticada nos discursos e nas atitudes determinadas por doutrinas abrangentes não razoáveis pode se concretizar em valores compartilhados numa cultura pública. A autoridade da razão que prescreve um bem tido como absolutamente verdadeiro é uma prática que pode formar a identidade de uma comunidade política dominante. O desafio de uma sociedade que busca a democracia é de promover a oposição que confronte essa base valorativa estabelecida por uma cultura autoritária. A fuga que Walzer sugere incide em um tipo de voluntarismo que apesar de não ser puro seja capaz de desenvolver racionalmente a razoabilidade para as doutrinas abrangentes. O desenvolvimento de uma cultura política pública razoável depende disso.

Para uma sociedade democrática, a formação do indivíduo exige algo das instituições da sociedade civil que está para além da formação pautada nas verdades abrangentes de suas doutrinas. O limite da razão pública como base de justificação pública e legitimação aplicável a estrutura básica exige das instituições que elas formem

os seus indivíduos também no sentido de socialização para um espaço plural da cultura regida pelas instituições de base. A participação nos debates políticos caracterizado pelo princípio da reciprocidade deve ser consequência do processo de socialização na formação do(a) cidadão(ã). Dessa forma, o desenvolvimento de um tipo de relação que se qualifique como amizade cívica[70] é uns dos objetivos de base na formação do indivíduo para a democracia.

A consciência de alguns elementos comunitaristas, segundo Walzer, é relevante para discutir as possibilidades na disputa política por uma sociedade democrática. Numa sociedade autoritária em que uma forma de domínio cultural prevalece em oposição ao pluralismo, a busca de romper com as amarras através da vontade subjetiva pode ser uma ilusão, por exemplo, a promessa de liberdade segundo doutrinas liberais:

> [...] Trata-se de uma promessa falsa, ou melhor, absurdamente exagerada. Só conseguimos desafiar a hierarquia social se reconhecermos e trabalharmos a partir das realidades da associação involuntárias. Negá-la é tolice; aboli-la, impossível. A associação involuntária é um traço permanente da existência social, e as pessoas que lutam pela igualdade, bem como as que se esforçam para ser livres, são inevitavelmente produtos desse tipo de associação. (Walzer, 2008, p.6)

A formação moral possui um alcance para além da interiorização de valores por parte dos indivíduos. Ela se manifesta ao longo do tempo em uma tradição cultural. Os determinantes que organizam as relações de socialização em valores políticos numa cultura política por exemplo possuem uma história de longa data. A construção dessa cultura nos moldes do liberalismo político, além de ser consonante ao ideal de estrutura básica deve ser produto de uma intensa prática de diálogo e reconhecimento entre partes divergentes. Segundo Rawls, a prática do *"modus vivendi"* como resultado de um processo histórico, por exemplo, colaborou para o desenvolvimento da tolerância e, dessa forma, teve seu papel no desenvolvimento da ideia de uma sociedade democrática[71].

---

[70] "[...] o papel do critério de reciprocidade tal como se expressa na ideia de razão pública, observo que esse papel consiste em caracterizar a natureza da relação política em um regime democrático constitucional como um vínculo de amizade cívica. Porque esse critério, quando os cidadãos o seguem em sua argumentação pública, determina a forma de suas instituições fundamentais [...] (Rawls, 2020, p. LV). A amizade cívica pressupõe o que Rawls denomina "dever de civilidade" que também faz parte na formação do sujeito político como base do relacionamento reciproco no corpo coletivo da cidadania.

[71] No entanto deve-se reiterar que para Rawls o *"modus vivendi"* apesar de ter seu papel histórico no desenvolvimento da tolerância, do pluralismo e da democracia não é um procedimento que assegura a estabilidade da sociedade democrática. Não há a possibilidade para Rawls de se estabelecer uma doutrina abrangente de doutrinas abrangentes. Assim como a comunidade política não pode ser uma "comunidade de comunidades" sem comprometer a própria democracia. "[...] A essa objeção replicamos que é preciso realmente abandonar a esperança de comunidade política, se por isso entendemos uma sociedade política unida pela aceitação de uma mesma doutrina abrangente. Essa possibilidade é excluída pelo fato do

O reconhecimento de associações involuntárias como base da sociedade civil é de suma relevância para a formação da consciência do(a) cidadão(ã) livre. A busca de romper com as amarras para a possibilidade das diversas mobilidades deve considerar o fluxo de relações que brotam de dentro e entre as comunidades que comungam doutrinas abrangentes diversas. Nesse processo, as restrições involuntárias fazem parte como elementos comunitários que não podem ser ignorados pelo liberalismo, segundo Walzer. São quatro restrições que ele tipifica: 1) familiar e social; 2) determinação cultural; 3) política; 4) moral.

Não é intenção aqui analisar cada restrição. No entanto é de interesse para esquematizar o papel social e político da religião numa sociedade democrática, o elemento comum a todos os tipos de restrições citadas. Interpreta-se que esse elemento seja a força de determinação como formação valorativa relativa a cada tipo de restrição. Cada família e cada sociedade comungam valores que interagem com as determinações de outros valores provenientes de horizontes distintos de determinação.

Nesse sentido, Walzer defende a tese de que qualquer pretensão de mobilidade que afronte determinantes perpetrados no contexto dessas restrições não pode contar exclusivamente com uma racionalidade prática subjetiva. A mobilidade deve brotar de um movimento que venha de dentro das comunidades. Isto se deve a uma tendência de que a "[...] maioria dos seres humanos, dada a sua educação cultural e política, "escolhe" o que lhe foi dado [...]" (Walzer, 2008, p. 19). A alternativa de pensar que as mudanças brotam do interior das comunidades é compatível com a ideia rawlsiana do desenvolvimento da cultura política pública.

Esse desenvolvimento é pensado como um processo histórico de transformação dos determinantes valorativos da sociedade civil. Numa sociedade democrática só é possível o consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes razoáveis distintas se houver um processo interno transformador das comunidades conforme aos valores políticos da democracia e da tolerância. Essa transformação no sentido razoável de compatibilidade à sociedade caracterizada pelo fato do pluralismo razoável não se deve exclusivamente aos determinantes dos princípios das concepções políticas de justiça. A cultura política oferece o horizonte de possibilidade para que juízos ponderados em um equilíbrio reflexivo amplo sejam elementos intuitivos no sentido de sua razoabilidade possibilitar o consenso sobreposto.

pluralismo razoável, junto com a rejeição ao emprego opressivo do poder estatal para superá-lo [...]" (Rawls, 2020, p.172).

A razão pública numa cultura política é o *modus operandi* para a formação da própria razão cidadã como expressão da base pública de justificação consonante ao consenso sobreposto e ao equilíbrio reflexivo amplo. Seu limite como razão do público pretende conciliar a relação entre estrutura básica, em que se aplica os termos de organização social, com a cultura política que comunga valores políticos na prática da cidadania em uma sociedade plural.

Discutir a questão da formação do valor político-moral para a cidadania deve envolver tanto a sociedade civil (cultura de fundo, segundo Rawls) como também a cultura política pública. Dessa forma, a reflexão de Walzer sobre as comunidades culturais e seu caráter de associações involuntárias é oportuno. A base de seu pensamento é uma discussão sobre o multiculturalismo. Uma sociedade democrática nessa perspectiva deve reconhecer legítima a manifestação das diversas comunidade culturais.

> As democracias liberais não devem ter dificuldade alguma em reconhecer os direitos à auto-organização comunal, ao culto religioso e à celebração do ciclo da vida, ao uso livre e aberto de uma língua tradicional ou nacional no interior de uma comunidade em situações rituais ou domésticas (e possivelmente em alguns contextos políticos), nem ao reconhecimento público da comunidade e de sua cultura em museus e monumentos e talvez, ainda, no calendário oficial [...] (Walzer, 2008, p.67)

A prática da tolerância deve ser uma característica da democracia. O liberalismo se desenvolveu com a ideia racional do respeito as diversas comunidades de modo equitativo. O espaço público contemplaria todas as comunidades nos termos de organização da estrutura básica. A exposição em museus e as manifestações públicas de religiosidade é um direito a ser respeitado. No entanto, questões como a do calendário oficial e da educação pública exigem uma reflexão maior. Se uma doutrina religiosa prevalece nesses casos, a restrição cultural compromete a estrutura básica de uma sociedade que pretende ser democrática com valores morais previamente determinados.

O confronto entre o discurso do Estado laico de base iluminista com a postura comunitária do direito à educação religiosa, por exemplo, traça um longo caminho de um debate polêmico. Para sintetizar e não ter que embarcar nessas questões específicas destaca-se aqui a ideia de que uma sociedade democrática não pode ser reprimida em nome da ordenação unilateral de uma determinada comunidade religiosa. O espaço público cultural dessa sociedade deve ser plural e democrático. Assim sendo, a consonância entre estrutura básica e uma cultura pública deve se estabelecer nos limites do valor político da razão pública.

Se uma doutrina abrangente religiosa se torna a cultura dominante e, com isso, ao nível de uma comunidade política ampla fornece a justificação dos termos de uma estrutura básica, a relação entre os cidadãos numa sociedade é do poder de uns sobre os outros. A hierarquia e o domínio do conhecimento sobre um determinado bem caracterizam uma comunidade política de desiguais. A cidadania estaria sendo tratada como nas relações familiares ou da igreja onde a escala hierárquica pode ser bem definida conforme uma tradição social. A formação do cidadão seria para a obediência dessa hierarquia prescrita para um ideal de sociedade fundamentada em determinado bem.

O argumento comunitarista poderia talvez até cogitar uma doutrina abrangente que prescreva a igualdade e o bem comum em termos de justiça. No entanto, essa prescrição ainda seria unilateral em relação às formas diversificadas para justificar a mesma igualdade e o bem comum por parte de outras doutrinas abrangentes. As comunidades são diversas e os membros que fazem parte destas são plurais.

Walzer usa o termo "comunidade totalizante" para qualificar um determinado grupo que estabelece ou pretende um domínio político sobre todas comunidades. O poder praticado é excludente contrariando o que se busca para uma sociedade democrática. A formação do cidadão numa comunidade totalizante então tende a ser uma prática de adequação ao poder estabelecido em duas perspectivas: a primeira é de que a educação das crianças coincide com os determinantes da estrutura básica devido a sua formação estar sob a tutela da doutrina hegemônica da qual faz parte; a segunda, no sentido de haver uma coercitividade para que outras doutrinas abrangentes seja adequada aos padrões da comunidade totalizante. A educação nessa última perspectiva é um instrumento de poder. Dessa forma, o sentido de exclusão da cidadania segundo uma "comunidade totalizante" se equipara a qualquer relação individual no interior das comunidades, no sentido de colocar cada indivíduo em um local específico na hierarquia de suas relações.

Distinto dessa estrutura de relação a "[...] cidadania democrática é um *status* inclusivo [...]" (Walzer, 2008, p.89). A inclusão surge aqui como uma característica da igualdade. A criança é preparada para interiorizar os valores morais de sua família e igreja, no entanto, ela cresce para o convívio não só de sua comunidade familiar ou religiosa. A formação deve ser pensada segundo a ideia de que haverá uma relação maior, que transcenda aos domínios de seus determinantes morais. A pluralidade da sociedade democrática deve ser contemplada na preocupação da formação não só no sentido das diretrizes da estrutura básica que possibilita uma certa política educacional, mas também

deve ser preocupação das instituições que formam indivíduos para a participação política em uma cultura pública.

No entanto, para o liberalismo político uma comunidade política sempre vai pressupor uma determinação totalizante de uma doutrina abrangente. Essa comunidade mesmo sendo razoável não permite a reciprocidade necessária para legitimar um poder político democrático das condições representativas que compõem a estrutura básica. Dessa forma, Rawls, ao invés de buscar fundamento para estabelecer uma comunidade política que defina a estrutura básica, prefere contar com a força valorativa de uma cultura política em que todas as comunidades possam participar. A publicidade é o caráter dessa cultura onde o reconhecimento mútuo entre as diversas doutrinas abrangentes razoáveis condiciona a possibilidade de pensar o valor político-moral nos limites da razão pública. Dessa forma, os juízos ponderados que são intuídos para os termos da estrutura básica são resultados do conjunto de valores reconhecidos numa cultura pública.

A formação do cidadão religioso pode ser parcialmente entendida nessa questão da cultura política pública. Isso significa que o papel pedagógico das religiões não deve ser limitado a uma formação moral interna. A educação do fiel é pensada no sentido de que as pessoas já nascem numa estrutura básica. Lógico que se essa estrutura é determinada por valores morais de uma comunidade totalizante a formação religiosa pode coincidir com os valores da própria estrutura básica. No entanto, a formação no contexto democrático em uma sociedade plural o reconhecimento mútuo exige uma educação para além da formação moral interna das religiões. O(A) cidadão(ã) deve ser capaz de reconhecer o valor político compartilhado por diversas outras doutrinas que não seja a sua. Para isso, ele tem que ser um membro ativo da cultura política e ser capaz de assumir também um cargo público em uma instituição de base. Nesse cargo deve prevalecer a razão pública e, com isso, a razoabilidade do reconhecimento mútuo dos valores políticos na prática da cidadania.

2.3 Exclusivismo e inclusivismo em debate

O tema da formação para a cidadania nos limites da razão pública sugere uma reflexão sobre o termo “limite” e a sua pretensão de significar um “mínimo conciliador” - conforme os princípios políticos de justiça circunstanciado pela ideia de liberdade e igualdade. No sentido paradoxal da relação entre limite e liberdade, a razão pública é uma esfera que inclui ou exclui a religião do debate político? Segundo o liberalismo político

de Rawls a razão pública como limite possibilita pensar normativamente a inclusão da religião no processo de formação para a cidadania?

Até o momento foi discutido alguns aspectos dessa questão sobre o exclusivismo e o inclusivismo sem apresentar o escopo do debate. A questão refere-se principalmente ao problema da legitimidade da participação ou não da religião no debate político. O objetivo com essa questão é de que, ao examinar a relação religião-política no liberalismo de Rawls, seja possível expor o papel coformador dessas duas esferas para a cidadania. A formação ganha sentido de coformação ao se considerar a relação religião-política segundo uma visão ampla da cultura política pública. Nessa esfera, o valor político expresso na razão pública implica que a responsabilidade da cidadania não recai de modo unilateral para um dos lados dessa relação.

O debate com Sandel e Walzer já nos oferece uma boa parte da discussão proposta aqui. A questão do "eu" desengajado e da correção comunitarista são posturas críticas que enxergam problemas na relação religião-política segundo o liberalismo. Se a crítica de Sandel estivesse correta, o "eu desengajado" significaria um base de desconstrução do domínio político público do exercício de poder. A estrutura argumentativa que sustenta a teoria da justiça como equidade seria afetada. Uma base pública de justificação e legitimação seria suprimida pela neutralidade excludente desse "eu" (*self*) - estaria em contradição então com a ideia de congruência entre liberdade e igualdade. O exercício do poder seria autoritário e excludente resultante da justificação desconexa com a realidade das comunidades.

Já a correção comunitarista segundo Walzer implica na necessidade de identificar o déficit sociológico nas teorias liberais que impossibilita a relação mais direta entre as instituições religiosas e o poder político. A correção comunitarista denuncia a tendência excludente do liberalismo relativo à participação efetiva das comunidades religiosas no processo político da organização da estrutura básica.

O conteúdo a ser apresentado agora incide diretamente no debate entre defensores do exclusivismo e defensores do inclusivismo, mais precisamente daqueles que apontam o liberalismo político de Rawls como exclusivista e daqueles que interpretam essa teoria como inclusivista ou parcialmente inclusivista.

Uma reflexão sobre o artigo "*Rethinking the public use of religious reasons"* de Andrew March, que expõe uma análise sobre o desafio inclusivista no uso público da razão religiosa, é um primeiro ponto a ser trabalhado. O autor simpatiza com um tipo de inclusivismo crítico que em termos de debate necessita do parâmetro argumentativo das

interpretações sobre o liberalismo político. Diante disso, a questão a ser destacada é se o liberalismo político de Rawls é exclusivista ou inclusivista em relação a participação da religião na política nos limites da razão pública. Uma trama envolvendo questões políticas e argumentos religiosos vem à tona, porém, se pretende identificar as pautas mais gerais no sentido normativo para tratar dessas questões.

Na sequência dos argumentos, mais dois autores serão citados para tematizar o problema que envolve os defensores do exclusivismo e do inclusivismo. O primeiro é Christopher Eberle em seu artigo intitulado "*Respect and war: Against the standard view of religion im politcs"* que discute os dois princípios de uma visão padrão dos liberais a respeito do papel da religião na coerção estatal: 1) princípio da insuficiência religiosa; 2) doutrina da contenção religiosa. Será acrescido um debate para reforçar questões sobre o sentido exclusivista e destacar a possibilidade de um tipo de inclusivismo restritivo no liberalismo político de Rawls.

O segundo autor citado será Robert Talisse em seu artigo "*Religion and liberalism: was Rawls right after all?* A busca de resposta a essa questão de Talisse significa um confronto direto ao posicionamento de Eberle ao liberalismo. Dessa forma, com o acréscimo de questões envolvendo esses dois autores se pretende chegar ao ponto especifico de um tipo de inclusivismo parcial ou restritivo no posicionamento de Rawls. Assim sendo, uma parte relevante na pavimentação argumentativa para expor a formação cidadã que relaciona religião-razão pública na interação estrutura básica-cultura política pública será exposta parcialmente neste capítulo[72].

A princípio, o artigo de March que trata sobre o uso público da razão religiosa é bem taxativo em um posicionamento: o liberalismo político de Rawls possui uma visão exclusivista por não aceitar argumentos religiosos em deliberações públicas sobre leis coercitivas. Christopher Eberle também considera a proposta de Rawls excludente no contexto específico do debate em que liberais assumem postura conivente com dois princípios: 1) da insuficiência religiosa referente à questão da justificação da coercitividade das leis; 2) da contenção religiosa que diz respeito ao endosso das leis. Essas questões serão melhor desenvolvidas mais adiante. No entanto, é importante

[72] No terceiro capítulo será discutido o sentido de exclusivismo não absoluto em diálogo com a ideia de inclusivismo restritivo em Rawls. Essa discussão não só complementa toda a exposição deste segundo capítulo, mas também faz a passagem para a temática da questão de formação para a cidadania democrática envolvendo questões sobre os limites da tolerância, a justificação e legitimação do poder político, o âmbito da razão pública numa básica pública de justificação e a relação entre estrutura básica e doutrinas abrangentes razoáveis.

anunciar aqui para se ter uma ideia geral do problema referente ao desafio do uso público da razão religiosa em uma sociedade democrática liberal.

O exclusivismo para esses dois autores significa um modo radical de barrar qualquer pretensão de participação da razão religioso no processo de ordenação coercitiva numa sociedade democrática. Seja no nível de escolha de princípios, no estágio constitucional ou no legislativo, a razão religiosa é evitada pelo fato de não ser possível sustentar justificação para leis compatíveis à uma sociedade democrática: conforme o princípio de insuficiência religiosa. Não obstante, isso se aplicaria ao fórum público de debate em que se evitaria a influência religiosa para reivindicar questões de ordem política: conforme o princípio de contenção religiosa.

A complexidade da relação razão pública-razão religiosa é análoga à da relação liberalismo-comunitarismo se for considerado o problema de definição da relação entre esses termos. Nesse sentido, se avalia os critérios para o posicionamento de Rawls apresentar a questão do discurso não necessariamente tematizando o caráter das razões envolvidas, mas na razoabilidade da razão liberal que o debate político pressupõe. O fato do pluralismo razoável é o motivo de se ter prudência com a razão religiosa numa sociedade democrática quando esta faz uso público da razão.

Assim sendo, as linhas gerais do desafio do inclusivismo são apresentadas na perspectiva de March. Uma avaliação da interpretação do liberalismo de Rawls é a base de investigação dos problemas do inclusivismo. Os temas sobre razão pública e razoabilidade serão recorrentes para investigar na sequência se há possibilidade de afirmar o inclusivismo em Rawls e de que forma isso se manifesta no liberalismo político. Pelo discurso desenvolvido até aqui é possível perceber que uma base pública de justificação possui um papel significativo nessa busca.

A definição dos termos exclusivismo e inclusivismo tem que ser avaliado, segundo March, no problema sobre o termo único que pretende enquadrar argumentos religiosos e argumentos políticos[73]. Por esse motivo, o parâmetro de avaliação do inclusivismo crítico que afirma o exclusivismo da razão pública em Rawls se inicia pela questão de impossibilidade do termo comum para o exclusivismo, mas que também é problema para o inclusivismo.

[73] A complexidade que envolve essa questão se depara com "[...] importantes considerações em jogo na formulação de juízos sobre argumentos políticos: a atitude moral em direção aos outros expressos em nosso discurso público, a legitimidade democrática das decisões pública, a justiça das decisões públicas, solidariedade social e habilidade de uma sociedade democrática para responder problemas coletivos [...]" (March, 2015, p.98, tradução nossa).

A premissa que afirma o liberalismo político de Rawls como negação ao termo moral único como conciliador do pluralismo procede. No entanto, a afirmação de que este promove a exclusão de doutrinas religiosas no debate político e na legislação é precipitada. A exclusão não seria tão evidente assim quando se percebe que na base de justificação pública a razão pública não é delimitada em um valor moral de conteúdo abrangente. O valor é restrito à condição do político no sentido livre (*freestanding*) dos princípios das concepções de justiça para a estrutura básica. Não obstante, o valor político é endossado numa cultura política pública por ser reconhecido pelos juízos ponderados praticados nesta cultura ao longo do tempo. O valor político não é determinado por um termo comum abrangente e substantivo de um bem, mas, pelo senso de justiça na razoabilidade da razão desenvolvida nas condições de uma cultura política pública.

Porém, o caminho interpretativo de Mach incide numa questão semelhante à de Sandel em sua perspectiva do reconhecimento da finalidade moral das normas, como também na questão de Walzer que aponta um déficit sociológico e, por isso, a necessidade de uma correção comunitarista. Em March a questão surge da seguinte forma: "[...] Rawls propõe resolver o problema da contribuição religiosa no discurso público principalmente colocando restrições morais sobre como nós argumentamos na sociedade civil ou na mais ampla esfera pública [...]" (March, 2015, p. 99, tradução nossa)

O autor estabelece o debate nos parâmetros da questão moral. A sua interpretação aponta restrições determinadas fora do âmbito das comunidades de modo neutro por princípios escolhidos numa posição original. A pergunta que se faz, então, é se realmente há restrições morais nos limites da razão pública em Rawls. Se o argumento de March é construído a partir dessa premissa sua interpretação avalia uma restrição ao discurso religioso no discurso político segundo uma razão pública interpretada como se fosse um princípio de publicidade semelhante aos moldes de Kant. Este definiria o confronto moral entre discurso religioso e discurso político em determinantes reguladores como desiderato de valor moral. Como se a razão pública fosse uma concepção de justiça ou uma doutrina abrangente. Essa razão na verdade é a expressão de uma base pública de justificação. Seus valores políticos não podem devido sua restrição ao âmbito do político confrontar diretamente os valores morais de uma religião.

Ao não considerar a base pública de justificação em Rawls como esfera de conciliação, March desenvolve seu argumento sobre o discurso religioso considerando o horizonte moral que define uma comunidade política de debate. O peso do discurso é avaliado segundo o aspecto racional da verdade que se pretende. O impacto da razão

religiosa numa sociedade depende do teor de sua eficácia no discurso proferido, principalmente em religiões universalistas e expansionistas. Nesse sentido, March destaca quatro formas de contribuição religiosa: 1) revelação, textos religiosos e autoridade mística de um líder religiosos; 2) visão teológica que estabelece uma moral abrangente; 3) tradição religiosa; 4) sabedoria prática.

O autor oferece vários exemplos para ilustrar essas formas que podem revelar a presença do discurso religioso não somente no cotidiano da cidadania, mas também a sua inevitável presença do debate político. Com frequência, questões bioéticas sobre o aborto, eutanásia, uso de medicamentos diversos, transfusão de sangue, etc... vem à tona nos discursos religiosos. March demonstra que muitos dos discursos tem uma coerência com determinantes políticos. Quando uma autoridade religiosa é contra a tortura por fazer uma analogia com a morte de Cristo, por exemplo, os valores morais são compatíveis a uma pretensão política de conciliação com outras doutrinas religiosas que condenam a tortura. Porém, deve-se perceber que o exemplo de March é distinto da "cláusula" em Rawls, pois o endosso de um valor moral é contextualizado na publicidade. A base de justificação não é necessariamente pública e o consenso dependeria de um *modus vivendi*.

A coerência da moral e os determinantes políticos comentados são pautados por March no problema do aspecto moral globalizante da referência racional da verdade. O aspecto do razoável não é considerado no endosso de princípios políticos pela razão correta como pensa Rawls. Segundo a ideia de cláusula, a referência racional da verdade se for totalizadora apenas pode expressar um *modus vivendi*. Dessa forma, um valor político só pode encontrar sua justificação numa base pública por razões corretas. A razão não pública para Rawls possui a condição de participação numa sociedade democrática sem apelar que sua moral seja dominante. O consenso é estabelecido em uma estrutura básica que tem a razão pública como seu modo de conciliação.

Ao contrário disso, o inclusivismo que Mach simpatiza é crítico à postura liberal da neutralidade de princípios usados para legislar interpretado como pertencente a esfera ampla da moral. A coercitividade da lei é tratada considerando a justificação e a legitimidade do poder político numa perspectiva abrangente da moral. O problema para ele é o perigo de não participação das comunidades no processo de determinação das leis coercitivas numa sociedade democrática. O autor até reconhece que "[...] alguns argumentos religiosos violam normas de respeito, civilidade e justiça enquanto outros não [...]" (March, 2015, p. 98, tradução nossa). No impasse da questão de justiça ele tenta resolver nos termos de participação em que deve pesar o fator de veracidade conciliado

ao maior alcance possível de cidadãos(ãs). O fato do pluralismo é considerado com certa restrição[74], pois não possui o alcance de possibilidade de participação razoável como é definido por Rawls no liberalismo político.

March discorda com a solução dos limites da razão pública como regulador da colaboração do discurso religioso. A razão pública com essa finalidade estabeleceria um abismo que separa a sociedade civil da legislação política. A separação seria um erro fundado na incompreensão da complexidade das tradições, mas também do uso inadequado das categorias para o trato da dimensão prática das ações em uma sociedade.

> [...] as categorias de Rawls do abrangente e do público não captam a complexidade de como as tradições religiosas informam o discurso público. Contudo, uma grande parte da resposta reside nas diferenças entre os tipos de ações sobre as quais as comunidades políticas legislam e aqui também mostrarei que as categorias de Rawls são inadequadas [...] (March, 2015, p. 99, tradução nossa)

A preocupação com a participação comunitária é recorrente para uma visão de um plano substantivo da construção de uma comunidade política. O déficit sociológico no sentido de Walzer que no caso é um dos fatores que justifica a correção comunitarista pode ser percebido em March quando este acusa a inadequação da categoria do razoável e do público utilizado por Rawls em questões de justiça social. O autor concebe que se deve incluir argumentos religiosos na justificação pública de modo valorativo e substancial. Sua proposta parte de uma análise das formas dos argumentos religiosos na justificação pública. Ele argumenta que essa análise:

> [...] nos ajuda a esclarecer ... por que o exemplo positivo comum da contribuição religiosa para o argumento político é persuasivo e por que há de permanecer por motivo plausível por criticar outras intervenções religiosas como violações de certas normas de respeito entre concidadãos [...] (March, 2015, p. 100, tradução nossa)

O peso da veracidade de um bem comum e da socialidade comunitária são fatores que conduzem o autor definir a questão da justiça social no âmbito substantivo da questão moral. Por isso, ele considera as quatro formas de contribuição religiosa para a

[74] O critério da verdade é um problema difícil de ser resolvido e uma sociedade que busca ser democrática. Qual seria o critério para avaliar a verdade? A autoridade eclesiástica pautada no dogma? A revelação divina? Em um ambiente interno a igreja católica por exemplo se pode afirmar que sim. No entanto, como isso seria possível ao reconhecer o fato do pluralismo em que a verdade do Protestantismo, das Religiões de matrizes Africanas, do Islamismo, do Budismo, do Ateísmo, etc.. se dão por razões diversa? O critério da razoabilidade torna-se interessante para este contexto.

sociedade democrática. A autoridade do texto revelado e do líder religioso deve estar em plena consonância com o aspecto teológico de uma doutrina moral. Nos vários exemplos que o autor cita, essas formas se compactuam reciprocamente numa manifestação discursiva no debate político. Características comunitaristas podem ser facilmente percebidas quando o peso do discurso considera as duas formas de contribuição citadas acima efetivadas em uma tradição. A cultura das comunidades religiosas se confunde à própria cultura pública. Dessa forma, a base de conciliação entre doutrinas abrangentes razoáveis não está nos limites do valor político numa razão pública, mas no valor moral da sabedoria prática como *insight* do valor comum de uma tradição religiosa.

Esses argumentos religiosos devem coincidir com os argumentos políticos, pois o critério de pensar a inclusão não pode considerar esses argumentos como duas partes separadas. Porém, no inclusivismo crítico deve-se ponderar no discurso religiosos aqueles valores que realmente possam ser considerados universais. Como na afirmação de que por sermos cristãos "[...] somos comandados por nosso Senhor Jesus Cristo para amar Deus com todo nosso ser e para amar o próximo como a nós mesmo (Mt. 22:36-40) [...]" (March, 2015, p.101, tradução nossa): o amor é uma verdade fundamental de determinados posicionamentos como na "Declaração Evangélica" (2010) contra a tortura que pretende com esse argumento o alcance universal conforme os direitos humanos. O amor como um bem que se contrapõe à tortura como um mal pretende ser um valor comum à toda humanidade.

A distinção desse exemplo com a *cláusula* Rawlsiana está na resistência de considerar o valor moral substantivo em detrimento à perspectiva de consenso baseado em valores políticos como mínimo necessário. O inclusivismo crítico que March simpatiza no final das contas não renuncia a um posicionamento perfeccionista. O bem verdadeiro deve prevalecer como aquela narrativa que não busca reconhecer a pluralidade de outras narrativas, mesmo que o respeito a humanidade seja o ponto comum. Apesar do autor considerar que nem toda contribuição religiosa é determinada por uma autoridade de premissas teocráticas, a tradição religiosa mesmo que mude no decorrer do tempo continua sendo o parâmetro valorativo para essa proposta inclusivista crítica.

No terceiro tópico do artigo de March o problema político é colocado em pauta. Sua intenção é demonstrar que existe determinados problemas de ordem política que a estrutura básica na proposta de Rawls não consegue contemplar. March pensa ser inevitável inserir razões substantivas no debate político, pois questões políticas se fazem presentes no interior das instituições religiosas. Ele julga com isso que razões substantivas

abrangentes expõe esquemas organizados de raciocínio para tratar de determinados assuntos mais próximos aos indivíduos. A preocupação então das comunidades religiosas não é só com a sua formação moral interna, mas também com a cidadania e o contexto político em que determinadas questões surgem.

A sustentação do argumento para tratar a questão do exercício da cidadania é o da maturidade racional e o reconhecimento de que nem todos são aptos de usar a razão numa sociedade pautada pelo contrato. Segundo March, esses são pontos excluídos da ideia de estrutura básica em Rawls. Ele pretende justificar tais argumentos tendo como base os modos internos de relacionamentos nas instituições e com isso pensar a moralidade para a comunidade política ordenadora da sociedade espelhada nas estruturas desenvolvidas nos diversos tipos de associações.

A formação das crianças consideradas como não cidadãs para uma comunidade política é uma questão fundamental contemplada pela moral religiosa. Assim como nas comunidades religiosas se deve incluir os não humanos e entidades não naturais nas pautas de ordem moral de suas doutrinas abrangentes[75]. Por isso, o debate político para March deve buscar uma forma engajada de reivindicação moral nas pautas políticas expandidas que contemple a todos numa comunidade política. As ações coletivas que reivindicam alimentos para quem tem fome, educação para todos, proteção para as crianças, proteção aos animais, defesa da floresta, etc... pode em suas motivações religiosas ser inclusas em debates e ações políticas.

Porém, o tipo de interesse político que essas ações coletivas podem ocultar devido à própria condição de sua doutrina abrangente pode ser um problema a ser discutido. O expansionismo de algumas religiões faz muitas vezes dessas ações que o inclusivismo defende uma forma de poder. March em seu artigo tem consciência disso e busca argumentar meios para resolver esse ponto importante no desafio que o inclusivismo crítico enfrenta.

Numa avaliação geral, sua argumentação nos faz perceber que a razão religiosa no discurso político deve evoluir conscientemente com os problemas políticos. A prática política de ações coletivas é um amadurecimento racional interno às doutrinas religiosas.

[75] A questão levantada significa que em uma comunidade política cidadãos são parciais e buscam seus interesses. A reflexão moral de March questiona: como fica então os interesses daqueles que estão no interior de uma estrutura básica e que não tem a capacidade de se auto representar? "[...] comunidades políticas fazem muitas coisas que direta ou indiretamente afetam os interesses das crianças e também não é difícil imaginar ideais políticos que negam que o Estado deve prover a educação, assistência médica e direitos de segurança para as crianças [...]" (March, 2015, p. 107)

Movimentos políticos das igrejas e das pastorais é um bom exemplo dessa prática. A força moral que esses movimentos têm na sociedade civil já é um bom motivo para considerar seu grau de importância no debate público e na influência da legislação de leis coercitivas.

No entanto, a questão do fato do pluralismo ainda é um problema na questão da justificação do uso público da razão, conforme a legitimação do poder político numa base moral da sociedade democrática. Assim sendo será adicionado aqui questões para debater o sentido exclusivista atribuído ao liberalismo político. O objetivo é destacar uma interpretação de Robert Talisse e refletir sobre a possibilidade de um tipo de inclusivismo em Rawls pensado para além da questão da determinação moral. Para isso, os argumentos de Rawls que revelam o sentido político e social de seu liberalismo são usados como referência, pois as doutrinas abrangentes razoáveis não são excluídas da participação no debate político. O que estará em pauta é a preservação do valor político do mínimo expresso na razão pública em seu papel justificacional, legitimador e conciliador.

A conclusão de March sobre a incompletude da razão pública de Rawls tem como contrapartida a prescrição de um lugar privilegiado para a razão religiosa tanto no sentido de participação como para a formação política. Se Walzer defende a correção comunitarista para o déficit sociológico do liberalismo, March afirma a contribuição da razão religiosa como completude da função da razão pública numa comunidade política.

A postura dos dois autores incide na possibilidade do avanço do liberalismo político que se beneficia com o comunitarismo, assim como numa participação mais efetiva das comunidades religiosas. Dessa forma, a correção tematizada por Walzer abre um precedente para visualizar a trajetória do liberalismo político em Rawls; enquanto o veredito de exclusivismo dado por March é um corte que mostra a possível incompletude da razão pública em Rawls e a necessidade da inclusão da razão religiosa.

As alegações de March a respeito dos problemas políticos procedem quando confrontados com a interpretação de exclusivismo ao liberalismo político. O problema é se realmente o liberalismo de Rawls exclui definitivamente a participação da Religião no processo de ordenação social; tanto no sentido do debate político como na formação para a cidadania. Assim sendo, se destaca aqui a ideia de um tipo de inclusivismo parcial como alternativa ponderada para resolver os problemas relacionados a doutrinação religiosa quando faz uso público de sua razão de um modo tirânico e excludente. Será que a proposta de desenvolvimento moral das comunidades religiosas em direção aos termos aceitos universalmente é suficiente? O inclusivismo crítico busca resolver questões sobre

a contribuição moderada da razão religiosa via problemas da razão abrangente numa perspectiva epistêmica do desenvolvimento moral para a motivação moral.

O problema é que a formação para a cidadania não é somente uma questão de desenvolvimento racional como via determinante para esse ideal. Essa formação significa socialização e se dá através do desenvolvimento integral da pessoa no contexto de suas relações com outras pessoas. A aptidão de saber relacionar-se à luz do princípio de reciprocidade e do senso de justiça pressupostos na razoabilidade se faz necessário. Em termos Rawlsianos há um sentido holístico de completude no ideal de cidadania e por isso o senso de justiça deve ser a característica e a motivação da racionalidade razoável.

A relação entre razão e razoabilidade faz parte da discussão sobre o papel social e político da religião para uma sociedade plural liberal e democrática. A racionalidade razoável se torna uma base para pensar sobre o problema da legislação de leis coercitivas e da preocupação pedagógica nos padrões de possibilidade que essas leis geram na formação democrática para a cidadania. Como se dá, então, a participação da religião nessa legislação racional e razoável? Essa questão é importante para investigar os parâmetros que estabelece a inclusão do discurso religioso nos limites de cada estágio de organização social.

Apesar da teoria da justiça como equidade como primeira versão presente em "*Uma teoria da justiça"* deixar muito claro a não participação das doutrinas abrangentes razoáveis religiosas (sentido exclusivista), tanto no estágio da posição original sobre o véu da ignorância como no estágio constitucional, a relevância do estágio legislativo em que o discurso religioso tem acesso deve ser destacada para compreender o sentido de um sistema coerentista holístico de organização social e formação para a cidadania segundo a justiça como equidade no *Liberalismo político*. Dessa forma, é que se pode investigar a sustentação da interpretação de um inclusivismo parcial ou restritivo em Rawls.

O ponto a ser discutido aqui parte da análise de Christopher Eberle sobre a visão padrão da religião na política em sua crítica a autores como Rawls, Habermas, Martha Nussbaum, Rothy e Thomas Nagel que, segundo ele, "[...] endossaram uma compreensão restritiva do papel justificativo disponível para razões religiosas [...]" (Eberle, 2015, p.29, tradução nossa). Rawls é membro desse "panteão" de celebridades que para Eberle restringe e até exclui a participação da religião em seu papel de justificação para o espaço político público. Ele afirma a exclusão até mesmo na possibilidade de justificação coercitiva de leis devido à presença recorrente de uma visão padrão:

> [...] Como eu entendo, a visão padrão defendida pelos membros desse panteão, e por muitos outros também, incluem duas reivindicações nomeadamente que razões religiosas não podem cumprir um papel decisivo na justificação da coerção estatal (que eu vou chamar de "princípio da insuficiência religiosa") e esses cidadãos e funcionários públicos em uma política liberal não deveria endossar a coerção estatal que requer decisivos suportes religiosos (que eu vou chamar de "Doutrina da contenção religiosa"). (Eberle, 2015, p.29, tradução nossa)

Eberle pondera sua crítica reconhecendo assim como no inclusivismo crítico segundo March que certas razões religiosas realmente não conseguem justificar a coerção estatal. No entanto, sua crítica é estabelecida principalmente às razões de defesa dessas restrições determinadas por uma visão padrão a partir dos dois princípios citados acima. Sua análise tem o direcionamento de expor falhas no liberalismo que possibilite pensar a participação mais ampla da razão religiosa na política. A relação assimétrica entre a razão religiosa e a razão secular oferece a motivação para uma reflexão do sentido real da democracia representativa.

O autor argumenta que se o princípio da religião insuficiente proceder em termos democráticos, dois problemas surgem: "[...] a razão religiosa não pode bastar para superar a pressuposição contra a coerção [...]" (Eberle, 2015, p. 32, tradução nossa) e a coercitividade do Estado que faz uso de uma razão religiosa é moralmente inadmissível. O primeiro é o problema de reivindicação das pautas de interesses da própria comunidade religiosa. Nessa perspectiva se faz entender de que não há possibilidade de uma instituição religiosa reivindicar com a sua própria razão leis coercitivas que a beneficie. Seria necessário, então, uma representação não religiosa para que as reivindicações possam ser contempladas. O segundo problema é de ordem do exercício de poder que, em termos de justificação e legitimação, seria o ponto crítico das propostas liberais como a de Rawls.

Esses problemas estão atrelados não obstante a questão da doutrina de contenção religiosa. Os cidadãos que comungam determinado valor moral universal devem conter-se em endossar leis coercitivas determinadas no contexto político proveniente de uma racionalidade religiosa. O autor tende aqui fazer um contraste entre razão religiosa e razão secular em que o Liberalismo político de Rawls busca superar. No argumento de Eberle se faz entender que essa relação se assemelha à uma atitude de *modus vivendi* que estabelece uma relação baseada em acordos de interesse momentâneos.

Em resposta a Eberle afirma-se que, para uma sociedade democrática estável, é viável que os acordos estejam pautados em termos justificados numa base pública que

garanta uma certa objetividade. Os acordos não podem pender para uma determinada imposição moral que satisfaça interesses de partes oponentes. A medida para se chegar a um termo comum é problemática devido à luta constante por espaço principalmente em relação aos interesses das religiões universalistas e expansionistas. No entanto, é preciso ter a consciência de que razões seculares também possuem muitas vezes o caráter universalista e o interesse expansionista. Dessa forma, a afirmação de assimetria em que a razão secular tende subjugar a razão religiosa no liberalismo torna-se problemática ao querer aplicar esta premissa ao liberalismo político de Rawls.

Na perspectiva da justiça como equidade nos limites da concepção política e da razão pública a racionalidade secular como doutrina abrangente razoável está em patamar equivalente às doutrinas religiosas. Uma base pública de justificação tendo a razão pública como meio de expressão não permite que uma subjugue a outra. A legitimidade do poder político para o liberalismo democrático depende dessa relação de não submissão. O mero acordo em termos de *modus vivendi* não resolve essa questão que busca estabelecer um reconhecimento recíproco da presença, da participação e da capacidade de ambas no processo de estruturação de uma sociedade democrática. O lugar da razão religiosa é o mesmo da razão secular não só em termos de estruturação, mas também no papel social e político da formação para a cidadania.

Na perspectiva dessa reflexão sobre o lugar da convicção racional religiosa em uma sociedade política democrática, Robert Talisse (2015) questiona: Rawls estava certo afinal? O autor tem a preocupação de pensar o lugar da convicção religiosa no contexto do liberalismo contemporâneo que ele chama de justificatório. Apesar de propor uma investigação interna ao liberalismo de Rawls baseado em acusações de que a proposta da justiça como equidade é não liberal. Talisse tem como um dos pontos principais um diálogo crítico à interpretação de Eberle para afirmar seu posicionamento no liberalismo justificatório consonante à proposta de Rawls confirmado como liberal.

Talisse propõe que a força coercitiva da lei possui uma razão certa em oposição a uma forma estritamente religiosa de uma razão que pretende justificação e legitimidade do poder político. Numa visão liberal, uma lei determinada exclusivamente por uma razão religiosa é ilegítima. Assim sendo são desrespeitosas por não reconhecer o "fato do pluralismo razoável". Uma religião ao impor as suas demandas desconsidera a pluralidade das doutrinas abrangentes razoáveis como caráter de uma sociedade democrática. Em outras palavras, a não capacidade de justificar leis coercitivas compatíveis ao pluralismo razoável numa sociedade democrática torna essas leis ilegítimas.

Dessa forma, Talisse destaca a crítica de Eberle ao liberalismo justificatório como uma variação da crítica do liberalismo tradicional. No artigo em que analisa essa crítica, ele se refere à doutrina da contenção religiosa, mas ao invés de destacar o princípio da insuficiência religiosa apresenta a questão sobre o princípio de procura em Eberle. O autor considera correto ambos os princípios como uma base de interpretação para o liberalismo político em Rawls.

> [...] Eberle com razão observa que o núcleo do liberalismo justificatório consiste de dois compromissos que quase sempre andam juntos. O primeiro é o que ele chama de "Princípio de procura": "Um cidadão deve procurar uma justificação pública para as suas leis coercitivas preferidas". A segunda é a "Doutrina da contenção": "Um cidadão não deve apoiar qualquer lei coercitiva se ela carece de justificação pública" [...] (Talisse, 2015, pp. 59-60, tradução nossa)

Para o primeiro princípio Eberle recorre a um argumento que finda no apelo ao desenvolvimento moral substantivo. A questão do respeito seria uma construção que envolve principalmente uma busca moral e não necessariamente uma restrição em seu veredito. Essa perspectiva é compatível com o que já foi exposto acima sobre colocar essas pautas numa dimensão da moral e não na restrição política em que a justificação do liberalismo busca. O valor moral é preponderante na tematização do respeito entre concidadãos. O princípio da reciprocidade fica então pautado na dependência de uma publicidade que não se preocupa com a base comum de justificação pública em valores estritamente político. Dessa forma, o autor sugere um "ideal de engajamento consciente":

> [...] um cidadão deve perseguir um curso superior de justificação racional para uma propriedade moral de suas leis coercitivas favoritas e obter um apoio se não pode alcançar tal justificação. Além disso, respeito requer um cidadão que ouça a crítica de seus compatriotas de suas leis favoritas com a intenção de aprender com eles sobre a propriedade moral (ou a falta dela) da lei [...] (Talisse, 2015, p. 60, tradução nossa)

Eberle defende, com isso, um desenvolvimento moral baseado na prática da publicidade e do entendimento consciente por parte do cidadão das demandas de uma comunidade política. A consciência do padrão superior do valor moral se confunde ao ideal de um alto valor básico comum para a humanidade. Dessa forma, sua defesa principal é de que a crença racional seja um parâmetro do respeito aos valores. Dessa forma, conclui, que no caso do princípio da contenção religiosa, no ponto de vista da questão do respeito sugere a impossibilidade do liberalismo.

O valor moral é a base do engajamento consciente para estabelecer os critérios de justificação na própria busca de uma espécie de melhoramento moral. Dessa forma, Eberle acredita que o desenvolvimento de um alto nível de justificação racional fundamentada na moral seria suficiente. Isto possibilitaria que uma razão religiosa assuma a justificação que alinha a razão religiosa à razão política. O desenvolvimento moral abre um precedente de conformidade a uma proposta de democracia onde o autor conclui que a "[...] doutrina de contenção dos liberais justificatórios não é necessária para o ponto de vista do respeito [...]" (Talisse, 2015, p. 61). Uma sociedade democrática para ele deve respeitar a inclusão da razão religiosa de um modo mais efetivo do que a restrição de uma razão pública como limite político prescrito pelo liberalismo político.

Em defesa do liberalismo justificatório, Talisse aponta as contradições na proposta de Eberle. Ele coloca o elemento da representatividade em termos de quantidade ou de avanço no espaço público. Dois exemplos são utilizados numa reflexão que contrasta a aceitabilidade e o reconhecimento por parte de razões religiosas cristãs: o primeiro exemplo é a suposição de que o satanismo se desenvolva numa sociedade ao ponto de influenciar os termos de organização social; o outro exemplo é o do marxismo que pode influenciar inclusive no interior de comunidades religiosas (teoria da libertação, por exemplo).

Nos dois exemplos Talisse questiona se o critério do desenvolvimento moral ainda procederia num conflito de determinantes para o engajamento político. Como um cristão pentecostal se em tal situação fosse uma minoria por exemplo acataria uma lei influenciada pelo satanismo que prescrevesse um festival hedonista como festa popular? Já que a razão hedonista sugere no exemplo um tipo de posicionamento moral dominante. Ou símbolos referentes a esse ideal hegemônico fosse utilizado nas escolas como padrão de formação moral? O autor detecta uma lacuna na crítica de Eberle que defende um engajamento sem ponderar o tipo de bem pressuposto no desenvolvimento moral. Dessa forma, a falta do reconhecimento do pluralismo razoável tem como consequência uma luta por poder de determinação da ordem social de acordo com posicionamento expansionista e perfeccionista.

O expansionismo tem um certo sentido de domínio do espaço público para consolidar valores morais que possam subjugar a todos independentes da orientação religiosa ou não religiosa. Assim sendo, o liberalismo justificatório busca a questão do respeito à cidadania nos valores políticos que possam ser comuns a todos. De uma certa

maneira "respeito requer contenção" como afirma Talisse (2015, p.65). Dessa forma, o autor tem argumentado que:

> [...] o ideal de engajamento consciente de Erbele engendraria conflitos de consciência que são talvez mais severos que aquele ocasionado pela doutrina de contenção. Além disso, eu tenho proposto uma concepção liberal identificável a concepção de respeito que exige para ambos, o princípio de busca e a doutrina de contenção [...] (Talisse, 2015, p.67)

O tema do respeito cidadão que o autor percebe contraditório em Eberle pode ser contemplado pela forma justificatória de um liberalismo democrático. Assim sendo, apesar de o autor ter evitado em alguns momentos usar a nomenclatura rawlsiana, a sua proposta é análoga a ideia de uma base pública de justificação e legitimação em que o senso de justiça promove o reconhecimento e o respeito: uma ideia relevante para tratar mais adiante da questão do limite da tolerância.

A razão pública, no caso, tem um papel crucial em que os valores políticos que expressa torna-se a base de decisões para os problemas que envolvem questões de justiça básica. O autor considera então que Rawls estava certo no sentido de prescrever uma base pública compatível ao inclusivismo de um liberalismo justificatório[76]. Nessa base pública, a participação da razão religiosa em questões políticas no estágio legislativo ganha uma relevância fundamental no processo de desenvolvimento da cultura política pública[77].

Na cultura política o debate público conflituoso sobre leis coercitivas nos limites da razão pública oferece a matéria para o desenvolvimento de juízos ponderados para o exercício da cidadania. Este fato vincula-se à possibilidade do consenso sobreposto de princípios escolhidos numa posição original. Caso contrário, se o debate conflituoso fosse a nível de posição original (inclusivismo total) o consenso sobreposto não seria possível. Se apelaria então por um consenso substantivo de uma moral abrangente e, com isso, o sistema de cooperação da sociedade não seria democrático.

[76] A defesa da inclusão de razões religiosas só pode ser efetivada na sociedade democrática no contexto conciliatório de uma base pública de justificação. Isto significa para a esfera política a possibilidade de um consenso restrito aos seus valores políticos. O consenso sobreposto do liberalismo político em consonância ao equilíbrio reflexivo e a razão pública seria a alternativa então para as contradições apontadas em Erbele.
[77] Tanto o estágio da busca de princípios na posição original como o estágio de estruturação constitucional pressupõem o desenvolvimento de suas condições. A cultura política representa um horizonte moral valorativo para a possibilidade do valor político praticado em uma sociedade concebida como sistema de cooperação. A afirmação então de um inclusivismo parcial implica no reconhecimento do grau de importância do estágio legislativo para esse sistema de cooperação.

3. RELIGIÃO, TOLERÂNCIA E DEMOCRACIA

De que religião se trata? Nesta tese a religião é destacada como ideia ética normativa tematizada no contexto da base pública de justificação e de legitimação do poder político[78]. Esta proposta se apoia na estrutura argumentativa de Rawls sobre a ordenação social de ordenações sociais, ou seja, na relação entre estrutura básica com as diversas instituições da sociedade civil. A distinção entre doutrinas abrangentes religiosas das não religiosas também será um ponto a ser considerado. O sentido ético normativo desta distinção a princípio não requer uma sociologia ou teologia que especifique o termo "religião" em uma determinada doutrina abrangente. O argumento a ser desenvolvido tende manter uma proposta conceitual que contemple o sentido político-moral comum a todas as religiões e manifestações de religiosidade. As especificidades do bem como base das doutrinas abrangentes razoáveis que distingue as diversas religiões não necessariamente é o foco principal da estrutura argumentativa até aqui desenvolvida.

No entanto, será considerado que na história do desenvolvimento da sociedade democrática no mundo Ocidental, duas matrizes religiosas se destacam como instituições universalistas, salvacionistas e expansionistas[79]: o catolicismo e o protestantismo. Com o propósito de exemplificar e destacar determinados argumentos, essas matrizes se tornam uma base para eventuais discussões sobre o tema do pluralismo razoável em nosso mundo atual. No ideal de sociedade democrática brasileira, por exemplo, essas duas matrizes possuem um papel nas discussões públicas que envolvem diversas religiões e manifestações de religiosidades[80] que reivindicam um posicionamento diante de um

[78] Ao discutir sobre a justificação e a legitimação do poder político o argumento exposto aqui deve considerar que a religião "[...] é uma das mais potentes forças política do mundo contemporâneo. Este poder é evidente nos movimentos populares de descontentamento com instituições existentes, incluindo - mas não somente – terroristas e expressões revolucionarias de descontentamento. É evidente na forma como as regras e os regimes tentam demonstrar a sua legitimidade, de modo a garantir o apoio moral daqueles que vivem sob eles [...] (Weithman, 2016, p.150, tradução nossa). Esta afirmação de Paul Weithman implica que manifestações religiosas moderadas ou radicais podem ser uma potência influenciadora no modo de governança política. As pautas de ordem moral são uma força que pode delinear no campo da moralidade política a preocupação com essas pautas no debate político quando questões essenciais da constituição e matéria de justiça básica estão em jogo.

[79] Os termos universalismo e salvacionismo estão implícitos quando ao se referir a essas matrizes religiosas a expressão de um plano de conduta moral fundamentada segundo a verdade revelada é universalizada e possui o propósito de salvação como conquista moral. A expressão expansionismo no caso expressa o sentido de domínio social e político que pode se perpetuar em uma tradição no sentido colonizador. Apesar de não ser o foco da discussão da tese, esse tema sobre a expansão servirá de exemplo ao se comentar a busca do poder social e político das religiões fundamentalistas e conservadoras segundo o problema da justificação e legitimação da prática de poder que pode levar ao fascismo.

[80] Há um debate significativo sobre a matriz colonialista do pensamento Europeu a ser desconstruída por uma ideia decolonial. Este debate para além da questão ideológica e política está presente na proposta teológica que busca tematizar um lugar para as religiões no contexto pluralista das sociedades democráticas. Uma teologia decolonial que "[...] questiona o eurocentrismo que domina o trabalho teológico considerando

domínio cultural. Isto acontece devido ao pluralismo razoável que no Brasil se torna extremamente complexo por causa da diversidade religiosa.

Para inserir um debate pontual dessa questão ao tema da formação para cidadania democrática é necessário ter em mente a análise desenvolvida anteriormente no primeiro e no segundo capítulo, no que diz respeito a uma leitura do liberalismo político de Rawls destacando uma base pública de justificação e legitimação. Assim como também no sentido de que é necessário apontar as contradições das críticas à filosofia política de Rawls como algo que pode se converter em sua própria defesa. Neste terceiro capítulo, então, a religião e suas questões de ordem normativa e institucional serão abordadas de modo a contemplar três pontos considerados relevantes para a proposta da tese: 1) os limites da razão pública e o inclusivismo restritivo ou parcial; 2) tolerância, justificação e legitimação do poder; 3) democracia e o dever de civilidade;

O primeiro ponto retoma a problemática desenvolvida no segundo capítulo que teve seu desfecho na leitura crítica ao liberalismo de Rawls que interpreta um exclusivismo problemático[81]. A partir disso, a questão será abordada contemplando três questões que possa identificar os modos na relação religião-política: 1) O sentido não democrático do exclusivismo; 2) o sentido da busca frustrada da democracia a partir do inclusivismo puro; 3) a possibilidade de uma democracia liberal no inclusivismo restritivo. Os três pontos serão trabalhados sob a luz da questão dos limites da razão pública. Dessa forma se pretende demonstrar que o Liberalismo político de Rawls - à revelia dos críticos que o acusam de exclusivismo e de contradição em seu argumento na defesa da democracia – possui uma proposta de inclusivismo restritivo como possibilidade real de defesa da sociedade democrática e da formação para a cidadania conforme uma moralidade política.

A segunda discussão remete ao tema da tolerância e à questão do poder no contexto do que Rawls denomina de "visão ampla da cultura pública". Para isso, será apresentado a análise que Rainer Forst faz sobre os tipos de tolerância e os elementos que formam o seu conceito. O objetivo é demonstrar que a perspectiva da tolerância e do

a colonialidade religiosa e teológica como inerente à teologia colonial moderna e procura recuperar as identidades religiosas e culturais negadas pela referida teologia." (Tamayo, 2017, p.61, tradução nossa).

[81] Três pontos podem ser relembrados do segundo capítulo: 1) A necessidade de uma antropologia filosófica no trato de um "eu desengajado" segundo Sandel; 2) O veredito de uma visão exclusivista de Rawls segundo March; 3) Sobre os dois princípios da visão padrão do liberalismo segundo Eberle. O primeiro aponta a necessidade de uma visão metafisica do humano delimitando a teoria da justiça de Rawls à uma questão moral abrangente e com isso se pode interpretar um sentido exclusivista da justiça como equidade. O segundo ponto incide sobre a não aceitação de argumentos religiosos nas deliberações públicas. Por fim, os princípios de insuficiência religiosa e de contenção religiosa como leitura padrão exclusivista.

poder político é justificado e legitimado em Rawls em uma base pública. Isto reforça a questão de que elementos já discutidos no contexto dessa condição, como equilíbrio reflexivo amplo, consenso sobreposto e razão pública estão em conformidade à uma forma específica de tolerância e de poder democrático.

A terceira discussão conclui que o debate sobre o inclusivismo-exclusivismo e sobre tolerância e poder são complementares para tratar da questão sobre a democracia, o dever de civilidade e a formação da cidadania para uma sociedade democrática. Dessa forma se pavimenta o desfecho do quarto e último capítulo que apresenta a tese sobre o papel social e político da religião como coformadora da cidadania numa sociedade democrática liberal.

3.1 Religião nos limites da razão pública

Os limites da razão pública – no sentido conciliador da estrutura básica com as comunidades da sociedade civil e da relação entre os cidadãos livres e iguais - tem sua esfera de ação em uma base pública de justificação e de legitimação do poder político. Este "limite" expressa o mínimo comum no valor político-moral que concilia as diversas doutrinas abrangentes razoáveis com a estrutura básica.

O limite conciliador da razão pública implica a congruência entre os valores morais dos juízos ponderados praticados numa cultura política pública com os princípios de justiça dos termos presentes no sistema de cooperação de uma sociedade bem ordenada. Um mínimo comum então é uma condição para que as diversas doutrinas abrangentes razoáveis possam endossar princípios de justiça por razões corretas. Segundo Rawls, o ponto de partida de demonstrar essa congruência citada "[...] consiste em examinar a própria cultura pública como o repositório comum dos princípios e ideias fundamentais que são implicitamente reconhecidos [...]" (Rawls, 2020, p. 9). Dessa forma, a cultura política seria o ponto comum de compartilhamento de valores políticos expressos nos princípios das concepções de justiça aplicável a estrutura básica, como dos valores ético-morais praticados nas diversas comunidades da sociedade civil.

Uma cultura política democrática pressupõe em seu desenvolvimento o grau de envolvimento dos concidadãos com os valores políticos da estrutura básica na promoção da confiança mútua, da civilidade e da estabilidade. A motivação e a forma deste envolvimento dependem não só dos termos institucionais essenciais e da justiça de base como influência direta na cultura política pública, mas também da prática e

desenvolvimento de uma cultura política não pública[82]. O âmbito dessa prática não está circunscrito unilateralmente na participação racional do(a) cidadão(ã) como agente político no fórum público. Este âmbito condiz com a moralidade interna às comunidades como medida para um tipo de valor político não público conforme a sociabilidade razoável segundo a capacidade moral do senso de justiça.

A prática social da razoabilidade da razão sendo o critério do envolvimento e da participação do(a) cidadão(ã) na cultura política pública pressupõe de forma coerentista a formação de valores morais compatíveis aos valores políticos do interior das comunidades. A cultura política não pública em sua prática de socialização desenvolve também uma tradição não pública de valores políticos no interior dessas comunidades. Para ambas, a cultura política democrática tem que ser incentivada a praticar valores políticos atrelados à tolerância e ao reconhecimento do pluralismo razoável que também deve estar presente no interior das comunidades para promover a confiança mútua, a civilidade e, com isso, a estabilidade política por motivos corretos.

O sentido mediador, conciliador e coerentista da prática de valores políticos envolvidos na relação entre estrutura básica, cultura política pública e não pública incide nos aspectos estruturais das instituições da sociedade civil. Este argumento ajuda na compreensão de que, para tematizar um papel político e social da religião como conformadora da cidadania, é preciso compreender o papel do valor político no sentido conciliador exposto acima.

Um passo importante para isso é demonstrar que os limites da razão pública não são excludentes no sentido pressuposto nas críticas de Sandel, Walzer, March e Erbele. O exclusivismo atribuído à Rawls por esses críticos pode ser observado a partir de um padrão de leitura que coloca o peso da proposta da justiça como equidade na obra "*Uma Teoria da justiça"*. A base desta leitura crítica prescreve que a não participação das doutrinas abrangentes na razão pública se deve ao método da posição original sob o véu de ignorância em um sentido extremo de escolha racional neutra.

[82] Em nota de rodapé na conferência "A ideia de razão pública revisitada", Rawls afirma que "[...] a cultura política não pública faz a mediação entre a cultura política pública e a cultura de fundo. A primeira abrange os meios de comunicação... de todos os tipos: jornais e revistas, televisão, e muito mais [...]" (Rawls, 2020, p. 526). Nesta mediação é destacada a importância da publicização das doutrinas abrangentes razoáveis através de vetores de comunicação. Neste sentido, uma cultura política pública é abastecida de informações valorativas de cunho moral que na discussão pública pode oferecer juízos ponderados como resultado de sua própria tradição. Esses juízos são essenciais para que princípios de justiça na estrutura básica sejam endossados pelo corpo coletivo da cidadania em seu valor estritamente político segundo a razão pública.

No entanto, os críticos citados não dão crédito o suficiente à razoabilidade da razão como caráter fundamental da deliberação democrática. Apesar da influência iluminista de deliberação racional estar presente no escopo da teoria de Rawls, este considera indispensável a razoabilidade do valor político-moral como base de uma fé racional sustentada pelo senso de justiça.

Dessa forma, a ideia de razão pública pode ser tematizada conforme seus limites na possiblidade de uma determinada forma de inclusivismo conciliador das diferenças. Duas pautas então são discutidas: a primeira no que diz respeito à possível interpretação de exclusivismo da proposta Rawlsiana de razão pública conforme a influência e distinção da razão iluminista; a segunda pauta expõe o sentido complexo do inclusivismo restritivo considerando a complexidade da relação doutrina abrangente com a estrutura básica, no contexto de uma base pública de justificação e legitimação que é em si o âmbito dos limites da razão pública.

A primeira pauta é sobre o limite da razão pública na questão se ele define um exclusivismo ou um inclusivismo. Para discutir a questão deve-se destacar que o conjunto da obra de Rawls dos anos 70 aos anos 90 do século XX revela um movimento de avaliação e reescrita da proposta da justiça como equidade se caminhando para uma perspectiva conciliatória e inclusivista da razão pública. A interpretação que aponta para uma proposta estritamente excludente como na questão do "eu desengajado" e neutro segundo Sandel, por exemplo, não pode ser atribuída ao conjunto dessa perspectiva.

A mudança de postura de Rawls oferece um outro caminho de interpretação que deve ser considerado principalmente no eixo temático do "*Liberalismo Político"*. Nessa obra os valores políticos expressos nos termos que buscam ordenar a estrutura básica são considerados segundo uma base de justificação pública e de legitimação do poder político para uma sociedade democrática bem ordenada.

O mínimo compatível aos juízos morais ponderados expressa o valor político-moral comum compartilhado no consenso sobreposto pelos cidadãos(ãs) a partir de suas crenças abrangentes e do reconhecimento do pluralismo razoável. Os princípios de justiça da concepção política são endossados por razões corretas e assim o valor político é afirmado como elemento que restringe, mas que ao mesmo tempo promove uma forma específica de inclusivismo que busca preservar a liberdade e a igualdade.

O adjetivo "restritivo" é uma qualidade que caracteriza esse inclusivismo que não é total, assim como se pressupõe que o exclusivismo em Rawls não é absoluto[83]. Ao considerar então o conjunto de sua obra, o veredito de exclusivismo segundo os críticos apresentados no segundo capítulo desta tese é apressado e incompleto. O parâmetro de ter o valor moral abrangente como expressão da justiça em conflito com outras orientações doutrinárias não alcança a totalidade da proposta de Rawls. Na perspectiva talvez da correção comunitarista de Walzer se pode perceber que Rawls é prudente em buscar superar esse tipo de parâmetro moral. Ele constata que a justiça como equidade interpretada como doutrina abrangente na *"Teoria da Justiça"* é excludente.

"*Uma teoria da justiça*" (1971) é uma obra que dialoga de forma incisiva com linhas de pensamentos – principalmente com o utilitarismo que herdaram determinados padrões da racionalidade moderna e seus problemas básicos como a questão moral-religiosa e a governança política. O exclusivismo então como tendência no processo de secularização[84] condiz com determinadas evidências históricas que confirmam a preocupação liberal com a religião salvacionista e expansionista no controle político. Filósofos liberais numa tradição iluminista se posicionaram como exclusivistas apelando "[...] para o perigo que a religião representa para a qualidade moral da vida pública ou para a estabilidade política [...]" (Weithman, 2016, p.151, tradução nossa). Neste sentido, a alternativa e o legado que os modernos encontraram foi a defesa do Estado Laico[85].

---

[83] O problema da separação radical de significado entre os termos inclusivismo e exclusivismo é análogo a distinção radical entre o liberalismo e o comunitarismo. Quando Sandel interpreta que o "eu" (*self*) na teoria da justiça em Rawls é desengajado, ele está tendo como parâmetro o sentido estigmatizado da tradição liberal racional que se pauta na concepção de neutralidade. Esta concepção no contexto do cientificismo busca a unidade verdadeira e com isso tem como resultado o exclusivismo quando o seu método é aplicado para tratar das questões humanas circunscritas no Direito e no poder político. Por outro lado, o comunitarismo que busca o fundamento da comunidade política promove um tipo de inclusivismo total em que a tradição e os seus valores morais tendem a se perpetuar como identidade de um povo. No entanto, a separação é problemática no que diz respeito à concepção prática da vida humana, pois, o dinamismo de uma cultura é circunscrito no movimento de interação entre a dimensão axiológica e a intersubjetiva. Os valores morais e a condição subjetiva de interação com esses valores dão condições para a liberdade de consciência, de pensamento e de expressão.

[84] O cientista político Joanildo Burity apresenta duas interpretações predominantes do conceito de secularização: 1) condição para desenvolver a sociedade moderna; 2) como estratégia frente a hegemonia do cristianismo. Na primeira versão "[...] a religião deve ser concebida como um estorvo à modernização [...]" (Burity, 2007, p.35). Na segunda interpretação "[...] o conceito se refere a uma preocupação ou deslocamento de conceitos e motivos cristãos, em um contexto em que a religião não era mais a principal moldura ou fermento ideológico na sociedade" (Burity, 2007, p.35). As duas formas de interpretar fomenta um sentido excludente do conceito de secularização.

[85] "[...] o princípio de laicidade abarca, por um lado, a liberdade religiosa, a fim de que cada cidadão possa escolher livremente sua crença sem qualquer interferência estatal. Por outro lado, o princípio da laicidade também abarca a igualdade, pois em uma sociedade plural e sincretista, com variados credos, todas as opções devem ser equitativamente tratadas, com igual respeito e consideração. (Cruz, Duarte, Texeira, 2017, p. X).

No entanto, Rawls teve que buscar um caminho que vislumbrasse não só os perigos de uma fé cega religiosa para a justificação e legitimação da política, mas também das consequências de uma fé cega racional que instrumentaliza o Estado autoritário apesar do ideal de secularização e laicidade. O Iluminismo inaugura no sentido habermasiano, por exemplo, uma tradição burocrática do Estado e uma cultura política fundada na governança e no controle. O poder do Estado se concretiza no aspecto psicológico da força coercitiva da lei e que tem como justificação e legitimação a natureza conturbada do ser humano. Isto significaria a impossibilidade de conciliação das divergências em um regime de governo que respeita as diferenças, ou seja, esse argumento se torna um tipo de justificação para um exclusivismo não democrático.

Ao considerar a questão do Estado burocrático, Paul Weithman comenta que um evento histórico teve peso significativo para a preocupação política na tese de Rawls sobre a justiça como equidade: a guerra e a violência extrema do holocausto da Alemanha Nazista. O fato é que a razão organizadora da vida humana na busca do bem comum voltou-se contra a própria humanidade na burocracia do Estado coercitivo, violento e extremamente exclusivista[86]. A razão instrumental se tornou parâmetro de formação dos cidadãos segundo uma moral que naturalizou a violência, a exclusão e o extermínio.

Paul Weithman discute sobre este ponto que possivelmente influenciou Rawls para uma preocupação política em seus trabalhos. Uma questão surge então: diante de fatos históricos extremos que comprometem a ideia de humanidade, a filosofia política ainda seria capaz de apontar a possibilidade de um regime constitucional justo? Este problema pode ter orientado parte do argumento de Rawls no que diz respeito à busca de uma concepção política de justiça não excludente.

O que se pode avaliar inicialmente é se o Estado burocrático constitucional como Estado legalista de Direito tende a suprimir os valores morais em nome da ordem racional perfeccionista. Há nesta avaliação uma preocupação com a qualidade dos valores como pauta que destaca problemas na imposição de um determinado tipo de moralidade. A questão então seria de ordenação política que busca o controle dos valores praticados na cidadania: valores legalistas que nos fazem pensar sobre o real grau de confiança mútua,

[86] "Acho que o que Rawls tem em mente é isso. À luz da "extrema violência e da crescente destrutividade do século XX, e do mal maníaco do holocausto", temos de levar a sério a possibilidade de os seres humanos não serem o tipo de criaturas que pode criar e sustentar um regime constitucional justo [...]" (Weithman, 2016, p.31, tradução nossa).

de civilidade e de estabilidade numa sociedade que tem como parâmetro de ordenação a governança política, ou seja, o controle político e social.

No entanto, nos limites da razão pública o exclusivismo herdado da tradição iluminista por Rawls tem sua razão de ser na preocupação com a qualidade moral e política traduzida em termos de justiça como equidade e não no sentido da governança política que busca controlar de forma burocrática a sociedade. Esse exclusivismo – aplicado não somente à religião, mas a todas as doutrinas abrangentes não razoáveis que injustamente interferem na moral e na política democrática – tem como medida não a escolha racional, mas a razoabilidade como base desta escolha. A medida do exclusivismo e da suposta qualidade moral são os termos conceituais: razoável e não razoável[87].

O parâmetro de medida do razoável e do não razoável justifica o caráter exclusivista que pode ser dito também como uma dimensão restrita e não absoluta no posicionamento de Rawls. A princípio se poderia pensar em um exclusivismo razoável negando a participação de doutrinas abrangentes não razoáveis. Neste sentido, a governança seria avaliada no escopo da discussão sobre a base pública de justificação e legitimação do poder político na busca da confiança mútua, da civilidade e da estabilidade. Esse tipo de interpretação implica em questões a serem discutidas mais adiante: Se deve tolerar o intolerante? O ideal de regime político intolerante, fascista e violento pode ser tolerado em nome de uma governança política? Há algum critério para não tolerar o intolerante e, com isso, não tolerar os regimes políticos fascistas?

Essas questões são provocações para pensar o papel da cidadania no contexto dos valores políticos. Por enquanto se deve prestar atenção na seguinte questão: Até que ponto se pode incluir instituições e pessoas que defendem regimes exclusivistas intolerantes a partir de suas doutrinas não razoáveis em discussões políticas da cultura pública de uma sociedade democrática? Instituições e pessoas que podem inclusive educar seus filiados ou filhos para uma sociedade intolerante e não democrática que cultiva informações inverídicas e o ódio no discurso[88].

---

[87] A Igreja católica medieval que admitia a perseguição aos não cristãos e aos protestantes ou o Estado Nazista são expressões de doutrinas abrangentes não razoáveis. Apesar de uma estrutura racional conforme o caráter moral da cidadania na capacidade de buscar o bem, essas doutrinas não são razoáveis pela incapacidade de expressar o senso de justiça como qualidade moral e política de seus pensamentos e ações.
[88] A veiculação de notícias falsas (*fakes News*) e o discurso de ódio tem se propagado não só nos meios de comunicação em termos públicos. O interior de instituições da sociedade civil como a igreja e a família tem sofrido influência no que diz respeito aos seus modos de socialização que hoje utiliza também redes sociais para a comunicação. A intolerância gerada por opiniões (*doxa*) é observável nos últimos anos onde as redes sociais e instituições sociais se comunicam de modo mais íntimo. A formação valorativa dos indivíduos neste contexto é um fato recente. "Sempre existiram tentativas de formar opiniões ou pontos de vista públicos, manipular conhecimento e direcionar o comportamento social geral para os objetivos desejados

Um fato relevante deve ser observado para fomentar o argumento das questões acima: que apesar da secularização exclusivista e iluminista da política ter afetado a relação entre política e religião – como na separação entre Igreja e Estado – isto não significou necessariamente o desenvolvimento da secularização social. As religiões como comunidades políticas distinta do Estado político se mantiveram como força social de influência política no decorrer do século XX e início deste século XXI. No Brasil no período de redemocratização[89] as religiões cristãs universalistas e expansionistas desenvolveram uma forte atuação social em diversos movimentos buscando seus espaços numa sociedade democrática.

Além disso, as religiosidades como um todo estão vivas e atuantes na esfera pública e, com isso, em seus vetores de comunicação como o rádio, a televisão e as redes sociais. Através dos meios de comunicação disponíveis as instituições religiosas buscam firmar suas identidades e posicionamentos conforme a democracia numa sociedade pluralista. As religiões de matrizes africanas, por exemplo, buscam com a publicização nas redes sociais uma forma não só de divulgação, mas também como instrumento de afirmação e de autoestima perante ao que se denomina de racismo estrutural[90]. Numa cultura política pública essa estima é relevante não só para a capacidade de buscar um bem, mas segundo uma psicologia social no sentido pragmático, a estima se torna um motivador para o desenvolvimento da capacidade do senso de justiça.

O ponto crucial para compreender o sentido dos apelos da religião na política perpassa pelo sentido engajado das doutrinas abrangentes religiosas na sociedade. Na busca de seu bem e do desenvolvimento do senso de justiça várias pautas reivindicadas por essas instituições são consideradas legítimas ao praticarem o senso de justiça e endossarem princípios de justiça política. Muitas das ações sociais de cunho religioso nas

– basta pensar na propaganda em regimes ditatoriais em geral ou no nazismo em especial. Novas são, porém as dimensões técnicas que encontramos na era da globalização e da Internet. Espaço de opiniões virtuais, nos quais os usuários se reforçam mutuamente em determinada opinião, se tornam cada vez mais importantes para a seleção de informações pelo indivíduo. Prestadores de serviços ... assumem também a tarefa de, por meio de algoritmos específicos, ajudar o consumidor midiático a filtrar as informações relevantes para ele e, assim, decidir quais informações lhe são oferecidas. Há muito, a pergunta já não é mais: "como formo minha opinião? , mas ... "quem forma a minha opinião?" (Wulf, 2022, p.270).

[89] "É importante ter em mente que o contexto de redemocratização impulsionou uma progressiva e conflitiva lógica pluralista, na qual os movimentos culturais e sociais colocaram em pauta posições antes ocultas na dimensão do indivíduo, grupos ou valores (gênero, raça, meio ambiente, cultura, subjetividade, etc.) como sendo de caráter político e, assim, mobilizaram formas de ação coletiva em defesa de reconhecimento, justiça e participação. Trata-se da chamada "guinada cultural" ocorrida no nível das dinâmicas e das lutas sociais e sob a qual a religião é parte importante desse processo" (Rezende, Junior, 2021, p.3).

[90] Na concepção de Silvio Almeida "[...] o racismo é sempre estrutural, ou seja, de que ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade [...]" (Almeida, 2022, pp. 20-21)

comunidades e a publicização que valoriza os seus ideais estão conforme determinadas concepções de justiça política.

No entanto, observa-se que nem sempre acontece o endosso a princípios políticos de justiça por razões corretas no sentido em que a prioridade da razoabilidade em relação a razão não é praticada. O interesse expansionista de arrebanhar fiéis e manter o *status* social, cultural e econômico instrumentaliza a razão que subjuga a razoabilidade a usando como objeto de divulgação – "o discurso de lobos com peles de ovelha". Neste caso, em que os princípios políticos são subjugados e instrumentalizados por uma moral abrangente não razoável, mas que se vende como razoável, a publicização não possui o sentido de socialização democrática e sim de uma afirmação que pretende conquistar um poder moral na sociedade. Seria um uso da democracia para construir um poder político não democrático.

O interesse privado não razoável de determinada religião que confronta os elementos constitucionais fundamentais e questões de justiça básica revela o problema do bem como capacidade moral subjugando o senso de justiça. O desequilíbrio entre essas qualidades morais implica no perigo da injustiça na vida pública. A congruência do justo com o bem dessa forma seria uma referência para avaliar a qualidade moral segundo uma justiça de base. Assim sendo, o exclusivismo justificado na racionalidade e na razoabilidade moral do Estado se torna uma pauta ética, moral, política e legal reciprocamente. Essa justificativa de uma forma específica de exclusivismo pode tanto corroborar com a burocracia do Estado, como também com uma base pública em que a justiça de base se efetive plenamente.

O discurso de ódio proliferado por algumas religiões ou cidadãos de fé em nome do bem moral é um outro exemplo que envolve essas esferas citadas. O que se observa no impulso dos cidadãos comuns que praticam tal discurso é a não preocupação com a esfera legal e política. A ilusão popular de uma liberdade de expressão[91] para falar o que quiser é uma realidade neste caso. O bem moral irrazoável que estigmatiza, discrimina e não tolera a diferença busca justificar e legitimar o ódio do discurso como meio

[91] "É importante pontuar que a diversidade humana comporta, na sociedade, diferentes formas de expressão da identidade de gênero e afetividade, bem como ideologias, culturas e demais traços que distinguem a forma de ver e vivenciar o mundo. Todavia, essa pluralidade na forma de existir esbarra também no livre pensamento, corolário da *liberdade de expressão*, que é uma garantia constitucional tutelada pelo Estado de Direito. A partir disso, cria-se no imaginário comum a percepção de que a manifestação de ideias não esbarra em limites, sendo permissível para que todos possam ditar suas opiniões independentemente de ferir a subjetividade do outro, de modo a ignorar ao revés do ideal de alteridade e respeito à diferença que deve existir na sociedade" (Dantas, Netto, 2022, p.50)

exclusivista para avançar socialmente e politicamente. O expansionismo e o domínio são ideais que caracterizam algumas matrizes religiosas que utilizam dessa estratégia. Neste sentido, qualquer manifestação distinta da moral considerada verdadeira ou dominante não é aceita. O reconhecimento da lei de liberdade de expressão e do valor político democrático é interpretado de modo equivocado para atender as demandas dessas instituições.

A prática do discurso de ódio por interesse do poder político despreza a razão pública. Alguns seguimentos de doutrinas religiosas cristãs se tornam base de justificação em que sua razão não pública é instrumento de luta contra a democracia. Além disso o discurso de ódio pode ser utilizado como forma de promover as candidaturas à cargos públicos de seus representantes diretos[92]. Nos termos do cristianismo isto é uma realidade paradoxal. O *Cáritas* como amor cristão e o *Kairós* como manifestação de Jesus vivo no coração e mente dos homens condiz com um ideal de respeito e estima em que todos são irmãos em Cristo. Porém, na prática o desrespeito e a intolerância sempre se fizeram presente em uma cultura que estigmatizou expressões religiosas distintas do cristianismo[93].

O fato é de que numa sociedade que busca o ideal de democracia, o discurso de ódio que estigmatiza e persegue supostos oponentes, e, assim, se torna uma prática estritamente excludente no sentido político e institucional deve ser combatido na esfera da legalidade e do debate político razoável. O alcance dessa luta deve afetar não somente as instituições da estrutura básica, mas também a construção de valores de inclusão e tolerância da diversidade numa cultura política pública, ao mesmo tempo que desconstrói

[92] "[...] a organização dos evangélicos no Congresso, nos moldes de uma bancada, vem chamando atenção pela pauta conservadora que defendem e pelo número expressivo de candidatos que conseguem formar em cada eleição no país. Sobre isso ... o levantamento feito pelo Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (DIAP) contabilizou que a representação evangélica saiu de 36 em 2006 para 75 em 2014, um aumento de 108%. Mais recentemente 2018, saltou par 84 membros [...]" (Resende, Júnior. 2021, pp. 12-13). Atualmente (2024) a bancada evangélica conta com 213 deputados e no Senado com 26 representantes (dados coletados no portal da câmara dos deputados). Deve-se ressaltar que nem todo conservadorismo que promove o avanço das religiões na política se utiliza do discurso de ódio para sua promoção, no entanto, o discurso moralista no sentido regulador dos pensamentos e ações é uma constante que influencia nas pautas da maioria dos religiosos que ingressam na política.

[93] "O preconceito, a discriminação, a intolerância e, no caso das tradições culturais e religiosas de origem africana, o racismo se caracterizaram pelas formas perversas de julgamentos que estigmatizam um grupo e exaltam outro, valorizam e conferem prestígio e hegemonia a um determinado "eu" em detrimento de "outrem", sustentados pela ignorância, pelo moralismo, pelo conservadorismo e, atualmente, pelo poder político – os quais culminam em ações prejudiciais e até certo ponto criminosas contra um grupo de pessoas com uma crença considerada não hegemônica" (Nogueira, 2020, p.35)

a irrazoabilidade violenta, excludente e intolerante de doutrinas abrangentes não razoáveis.

No combate legal o assédio moral da prática do discurso de ódio deve ser reconhecido como crime segundo uma determinação jurídica em que a vítima possa acionar. No debate político, deve-se reconhecer que elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica estão em jogo quando se prolifera o discurso de ódio em uma cultura pública. Dessa forma, a questão é tratada tendo como referência uma base pública de justificação e legitimação política expressa na razão pública. O discurso de ódio não se justifica e nem é legitimo numa sociedade democrática pautada nessa base pública, pois o bem por trás desse discurso subjuga o senso de justiça desequilibrando a congruência e a prioridade do justo sobre o bem.

Associado ao problema do discurso de ódio, uma cultural política pública razoável não pode admitir a desinformação como instrumento de controle. A relevância da estrutura básica para essa cultura é de oferecer critérios políticos e legais para o livre exercício da expressão da consciência e do entendimento. Uma justiça de base se faz necessária para garantir que esse exercício seja feito de modo democrático. O senso de justiça neste caso é aplicável no posicionamento quanto ao discurso não só em relação a veracidade, mas também sobre o objetivo de que este é pronunciado. Neste sentido o fenômeno do *"slippery slope"* que tem o sentido de "declive escorregadio" do discurso é uma realidade consequente do desenvolvimento da era digital da comunicação.

> A digitalização transformou a comunicação e assim, também o acesso ao discurso democrático: o simplificou e acelerou. Ela pode ser reduzida à fórmula "minimizar o esforço e maximizar o alcance". Contudo, devido à disseminação digital irrestrita, os remetentes perdem facilmente o controle sobre o que dizem. É praticamente impossível reverter a desinformação, e ela pode até mesmo desenvolver a sua própria dinâmica. A possibilidade de participar anonimamente de discussões ou sob pseudônimo também reduz a inibição: observamos uma brutalização crescente da comunicação. Declarações de muitos usuários individuais – planejados ou espontâneos – se transformam em ataques coletivos (os chamados "*shitstorms"*) (Wulf, 2022, p.270)

A autora alemã Sbylle kessal Wulf destaca que uma espécie de "ódio digital" se propaga sem controle nas redes social tendo consequências severas sobre a cultura do debate onde a tolerância é um conceito não reconhecido. Destaca também um ponto desgastante para a estabilidade da democracia: a desconfiança pública. No sentido rawlsiano a amizade cívica, o dever de civilidade e o princípio de reciprocidade é comprometido por uma prática que a partir da democracia desconstrói a própria

democracia. A razão pública é subjugada em benefício dos objetivos das razões abrangentes que almejam o poder tornando o espaço público de debate em um jogo de vida ou morte. Até porque o outro que não comunga da mesma doutrina é tratado como inimigo e com isso a democracia perde em sua base pública de justificação e legitimação a possibilidade do debate público justo.

Assim sendo, o exclusivismo apontado pelos críticos de Rawls não possui o significado que eles prescrevem segundo o embate secularista da razão instrumental contra as religiões. Esse exclusivismo é visto aqui no contexto do projeto da justiça como equidade como uma instância moral, que de uma certa forma busca a efetivação dos bens primários. A liberdade de consciência e expressão é um bem de todos e deve ser resguardada na estabilidade de uma sociedade democrática bem ordenada.

Dessa forma, o sentido de exclusão está aberto para ser interpretado como restrição e ser aplicado a um tipo específico de inclusivismo. Restringir legalmente e politicamente o discurso de ódio e as *fakes News,* por exemplo, é uma forma de garantir a inclusão de uma multiplicidade de doutrinas abrangentes razoáveis. com isso, a participação no fórum público de debate e da liberdade de publicização. Uma cultura política pública, então, é garantida para que possa junto com a estrutura básica promover de modo coerentista a possibilidade do equilíbrio reflexivo amplo, do consenso sobreposto e da razão pública para uma base pública de justificação e legitimação.

O limite da razão pública que restringe de modo justo o discurso de ódio de uma determinada religião não significa negar a participação religiosa no debate político e nem da formação da cidadania[94]. Na realidade essa restrição significa segundo o liberalismo político a possibilidade de regular e manter o nível das relações morais em conformidade à ideia de uma sociedade democrática bem ordenada segundo normas justas e legitimas. Neste sentido, Paul Weithman afirma que:

> Jonh Rawls desenvolveu as normas mais influentes em seu trato sobre o raciocino público ... Algumas vezes escreve como exclusivista. Mas embora ele tenha sido atraído pelo exclusivismo, ele rejeita esta posição e endossa uma sofisticada versão do inclusivismo restritivo [...] (Weithman, 2016, p. 151, tradução nossa)

[94] Nas últimas décadas vem crescendo no Brasil uma falsa ideia de que restringir o discurso de ódio é uma prática de censura. Assim como as *"fake News"*, o discurso na mídia oficial e em redes sociais estão tendo uma atenção especial por parte do legislativo que busca propor caminhos para regulamentação. No contexto dos valores políticos das instituições da estrutura básica, essa regulamentação é legitima e justificada se atender os critérios inclusivo de modo restritivo e tolerante da razão pública. Esta razão é conciliadora no sentido de um mínimo que de modo restritivo promove a tolerância e a inclusão de todas as doutrinas abrangentes razoáveis nos limites dos valores estritamente político.

O inclusivismo restritivo pode ser entendido como parcial, assim como o exclusivismo que possa ser julgado na obra de Rawls não é total[95]. A sofisticação deste posicionamento é revelada na estrutura normativa sistemática do liberalismo político que possibilita as doutrinas abrangentes religiosas e não religiosas participarem do debate político segundo uma base pública de justificação. A possível relação entre equilíbrio reflexivo amplo, consenso sobreposto e razão pública compõe uma base pública para que o âmbito comum entre as diversas doutrinas abrangentes seja possível. Esta relação implica na legitimação do poder político como parâmetro da motivação dos cidadãos endossarem valores políticos de uma sociedade democrática bem ordenada.

A questão aqui exposta não pode ser tratada estritamente como determinação moral praticada por uma instituição específica da sociedade civil, pois a questão é política e social reciprocamente. Uma religião que no discurso político defende o sentido soteriológico de sua moral como justificativa na defesa de determinadas leis, por exemplo, pode ser questionada numa sociedade democrática se os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica forem ameaçados, ou seja, se o posicionamento moral subjugar o valor político democrático compartilhados numa estrutura básica. Porém, isto não impede que haja a participação e contribuição no fórum público de debate se os argumentos de salvação[96] estiverem em conformidade à valores políticos expressos em princípios de justiça que possam ser endossados em um consenso sobreposto.

Neste sentido, o inclusivismo é parcial ou restritivo porque não permite uma determinação unilateral da moral segundo uma doutrina abrangente, como também não

[95] Esse tipo de argumento nos remete a discussão anteriormente desenvolvida no segundo capítulo. A complexidade da relação entre os termos liberalismo e comunitarismo. Tanto em Sandel como em Walzer o trato com essa questão deve ser ponderado naquilo que na prática os termos significam na busca de tematização do ideal de sociedade democrática. Dessa forma, o exclusivismo e o inclusivismo também estão no contexto dessa complexidade que envolve os determinantes estruturais de uma base pública de justificação liberal numa relação coerentista com as diversas comunidades da sociedade civil que participam ativamente da cultura política pública.

[96] O artigo do teólogo e cientista social Rafael Lopez Villasenor publicado nos cadernos do CEMLA intitulado "*A questão salvífica no paradigma do pluralismo religioso*" discute sobe a problemática de diversas teologias da salvação que serviram como justificação do poder social e político da igreja. Sua discussão tem como base o peso da tradição onde afirma que: "[...] desde que o cristianismo se tornou a religião licita do império romano, sendo a religião do estado no século IV, desenvolveu uma atitude egocêntrica, fazendo uma avaliação negativa das outras religiões a partir da própria crença. A igreja foi considerada a única "arca de salvação", fora da qual a humanidade se perdia. Inclusive, ainda hoje se fala dos 'pagãos', dos 'infiéis' ou dos 'não-cristãos' [...]" (Villasenor, 2020, p.110). No entanto, ele expõe que atualmente teólogos trabalham numa linha decolonial que buscam descontruir argumentos que pretendem suas justificações em teologias tradicionais. O impacto desses trabalhos reflete principalmente na postura social e política da prática religiosa numa sociedade pluralista e democrática.

pode ser considerado totalmente exclusivista porque não há uma determinação unilateral de um princípio fundamentado numa neutralidade da escolha racional. Os princípios políticos de justiça são aptos a serem endossados num consenso sobreposto por coincidirem com os juízos ponderados em um equilíbrio reflexivo amplo e, por isso, fazem parte de um arranjo político da razão pública justificado numa base pública.

A *cláusula* para estabelecer um modo correto de endossar concepções políticas de justiça reflete não somente uma atitude perante um princípio político já estabelecido. Como este princípio pode ser discutido e reformulado conforme a busca de razoabilidade, a *cláusula* implica no critério para um equilíbrio reflexivo amplo do(a) cidadão(ã) que avalia e discute questões que colocam em xeque os elementos constitucionais fundamentais e as questões de justiça básica.

A demonstração do inclusivismo restritivo em Rawls complementa o sentido normativo da razão pública no contexto da prioridade do valor político numa base pública de justificação. Apesar da congruência do valor político com o bem moral na condição da *cláusula*, a prioridade do primeiro torna-se critério de justiça e legitimação do poder político. O sentido soteriológico exemplificado acima para justificar o poder político numa sociedade democrática pode gerar discordância devido ao fato de o pluralismo razoável promover questionamentos diversos. Dessa forma, a determinação dogmática desse sentido religioso não se justifica de modo público e político caracterizando assim uma prática ilegítima de poder se o regime for democrático.

Numa sociedade não democrática fundamentada na teocracia, o argumento do poder justificado na salvação[97] ou na condenação das almas pode proceder como legitimo pelo seu critério ético, no entanto, as questões de justiça social ficam vulneráveis à determinação autoritária de um poder político. Este é o problema quando o bem tem prioridade em relação ao justo e quando o inclusivismo é total e não restritivo no sentido de admitir uma hegemonia religiosa no poder político.

Uma outra pauta importante é trabalhada por Paul Weithman (2016) na sua defesa do inclusivismo restritivo em Rawls. Trata-se do argumento sobre o tipo de

[97] "Desde os primórdios da Igreja existiu o axioma teológico *extra ecclesiam nulla salus*, que mostra a postura clássica eclesiocêntrica e exclusivista, que remonta a Cipriano de Cartago, no ano de 258 ... No século XIV, esta teologia foi retomada pelo Papa Bonifácio VIII, na bula *Unanam Sanctam*, de 18 de novembro de 1302 [...]" (Villaseñor, 2020, p.112). Esta bula afirma que fora da igreja não há salvação e nem perdão dos pecados. Isto significa que todos devem se sujeitar a autoridade do papa, inclusive o poder político. "[...] Essa teologia foi usada para manter a hegemonia católica, para condenar as outras religiões e igrejas e, para afastar dos fiéis o perigo da migração para outras Igrejas e religiões" (Villaseñor, 2020, p.112)"

concepção que se pode ter do ideal de cidadania. O autor coloca o problema em dois sentidos: 1) cidadania como status a ser adquirido; 2) cidadania no sentido funcional. A primeira abordagem condiz com uma perspectiva moral de construção do caráter. Ser cidadão(ã) pode significar a aquisição de uma virtude que coloca o indivíduo em um posicionamento privilegiado na sociedade[98]. O direito ao voto, a segurança política e econômica seriam privilégios dos que são considerados cidadãos. A segunda concepção tem o sentido de atividade política que pressupõe o engajamento como condição desta atividade. A participação das tomadas de decisões para além do ato de votar se expressa nas discussões, protestos, defesas de causas sociais etc. No âmbito geral esse problema referente ao ideal de cidadania abre uma perspectiva para uma reflexão sobre o confronto prático entre as duas posturas de cidadania.

Para ilustrar e compreender a cidadania como *status* se destaca mais uma vez a ideia de liberdade dos antigos de Benjamin Constant. A liberdade nesse sentido é afirmada não só para justificar uma sociedade em termos essenciais e universais no ideal a que se propõe, mas também no sentido de formação segundo um tipo essencial de cidadania conforme o caráter ontológico da natureza humana[99]. Na concepção platônica e também aristotélica, a liberdade dos antigos significa um fundamento para a participação e para a formação de um ideal político com caráter exclusivista. Na busca de superação desse exclusivismo, a proposta de Rawls pretende conciliar essa liberdade com a liberdade dos modernos e, assim, transfigurar o sentido universal e metafisico do conceito de liberdade para a perspectiva do valor político e de seus limites para a sociedade.

A reflexão recai sobre a questão do "como" acontece a inclusão na prática social e política da cidadania numa sociedade democrática a partir da possível conciliação afirmada acima. Dois pontos surgem nessa questão: 1) o caráter moral subjetivo do

[98] "[...] Pensando a cidadania como status transmite o fato de que a cidadania confere uma identidade que pode ser uma fonte de orgulho, uma virtude de que alguém tem o direito de pressionar certa demanda daqueles que administra o aparato governamental da sociedade [...]" (Weithman, 2016, p.152, tradução nossa). Direitos e privilégios são distribuídos conforme a qualidade moral de indivíduos que compõem uma sociedade hierárquica e excludente.

[99] Esta natureza em Aristóteles significa o uso da razão para o fim último do homem - sua *eudaimonia.* A autorrealização no bem é uma finalidade última que determina a formação racional do cidadão para o Estado político como única possibilidade para tal fim. Dessa forma, a *Paideia* - que segundo Werner Jaeger (1995) é a formação integral do homem - vislumbra um ideal perfeccionista que determina para o cidadão qualidades ideais de conduta e de pensamento (*areté*). No caso de Aristóteles, as virtudes morais e virtudes dianoéticas numa hierarquia conforme o grau de racionalidade. A cidadania como *status* é uma conquista da formação racional consonante a uma doutrina abrangente que delimita as características de um(a) cidadão(ã).

cidadão livre que segundo a modernidade pressupõe um bem individual; 2) que uma teoria política prescrita segundo o bem subjetivo é uma doutrina abrangente. O primeiro ponto condiz com uma antropologia filosófica que Sandel julga necessária para a tese da justiça como equidade de Rawls. Neste sentido a liberdade dos modernos que aparenta estar pautada na pluralidade dos pensamentos e escolhas dos indivíduos se configura também numa ideia metafísica de liberdade que delimita uma natureza humana.

O segundo ponto implica na contradição da relação entre o ideal de cidadania e o ideal de sociedade democrática. O(A) cidadão(ã) como agente livre em sua natureza é determinado pelo valor moral da dignidade expresso na "vontade universal". Ao mesmo tempo que ele busca ser fiel às suas vontades como indivíduo ele tem que realizar a vontade universal no Estado de Direito. Neste caso, a universalização da vontade é prescrita segundo uma doutrina abrangente que busca justificar e legitimar o poder político nesta vontade. O bem comum é um princípio moral abrangente que provavelmente não contempla todos os indivíduos no contexto do pluralismo social, ao contrário da proposta que prescreve o princípio político restritivo ou pragmático.

O lugar da religião na política é discutido por Weithman destacando o papel do ideal de cidadania segundo uma moralidade política democrática liberal[100]. O papel social e político da religião perpassa por questões que incide diretamente na prática da cidadania. São as tomadas de decisões democráticas como as votações, as discussões públicas, os protestos etc., que reguladas por direitos e deveres são os parâmetros da necessidade de uma base pública de justificação e legitimação do poder político democrático. A participação política neste sentido deve incluir três necessidades básicas já mencionadas aqui em seu escopo de ação para que se mantenha a estrutura de uma sociedade democrática segundo seu ideal: confiança mútua; dever de civilidade; estabilidade por razões certas. Neste sentido, se discute determinadas condições que habilitam o cidadão a satisfazerem essas necessidades

A necessidade de confiança mútua está diretamente relacionada ao princípio de reciprocidade. O consenso sobreposto numa base pública de justificação e legitimação

[100] "Presumirei simplesmente que a moralidade política democrática liberal não permite que os Estados vinculem a adesão plena a convicções religiosas ... devo assumir que a democracia liberal exige que cidadãos tenham certos direitos e privilégios, tal como o direito a cargos públicos, o direito influenciar os resultados políticos através do voto e da participação, o direito de publicar opiniões e o direito de acesso aos tribunais imparciais ... esses direitos e privilégios deveriam ser desfrutados igualmente por todos os cidadãos sem considerar suas convicções, que cidadão sejam capazes de mudar suas convicções religiosas sem perdê-los e que opiniões religiosas não deveria ser motivo para negar cidadania [...]" (Weithman, 2016, p. 152, tradução nossa).

tem sua razão de ser se um(a) cidadão(ã) ao acatar um determinado princípio de justiça confiarem que os outros endossem este princípio da mesma forma que ele, ou seja, por razões certas. O valor político e a justiça devem ser congruentes ao bem de cada membro do corpo coletivo da cidadania. Esta é a possibilidade de um sentido funcional ou político da cidadania e, com isso, o valor político-moral se torna a base das relações inclusivistas entre indivíduos que comungam doutrinas abrangentes razoáveis diferentes e irreconciliáveis.

Esta base de relação pública afirma um valor político-moral em que o dever de civilidade se torna um imperativo que qualifica a amizade cívica entre os concidadãos. A religião em seu discurso político não público ou público deve promover este tipo de dever se ela pretende ser inclusa de forma legitima e justificável em uma sociedade democrática. O caráter irrazoável de considerar o outro que não comunga a mesma doutrina abrangente como inimigo não pode ser praticada com a pretensão de ser bem-sucedida em uma sociedade que reconhece o fato do pluralismo razoável. O valor político do princípio de reciprocidade, da confiança mútua e o dever de civilidade na amizade cívica deve unir os(as) cidadãos(ãs) em benefício de uma estabilidade social-política-democrática

Segundo Weithman (2016) isto não significa necessariamente a estabilidade institucional, mas a estabilidade dos termos de cooperação coletivamente racional. A força coercitiva do poder físico do Estado não pode ser um instrumento absoluto da ordem e da justiça. Neste caso os termos são pautados por razões certas que evitam a hegemonia de um valor moral abrangente, numa sociedade política que não deve ser nem exclusivista e nem inclusivista no sentido absoluto.

A confiança mútua e a estabilidade dos termos de cooperação considerando a amizade cívica pressupõe que o princípio de reciprocidade seja desenvolvido em consonância à capacidade político-moral do(a) cidadão(ã). Os termos de cooperação são estáveis quando no corpo coletivo da cidadania se tem a garantia de que os concidadãos aceitam esses termos e não abandonem. Por isso, a razão deve ser pública como condição da confiança mútua garantida numa base pública de justificação e legitimação, que se estabelece na prática do equilíbrio reflexivo amplo e do consenso sobreposto. Caso contrário, a racionalidade individual e sua base moral gera um conflito político que abala o consenso e assim a desconfiança mútua promove a instabilidade nas relações entre os concidadãos.

A cidadania em uma sociedade democrática deve ser formada segundo o liberalismo político no contexto de um inclusivismo restritivo. O sentido pedagógico da

vivência prática no corpo coletivo da cidadania é um fato consequente da interação entre estrutura básica e cultura política pública. As instituições são ativas no sentido de publicizar suas identidades e demandas colaborando com a cultura política que se torna uma base intuitiva para a concepção política de justiça e vice-versa.

> [...] uma consequência importante da condição de publicidade é que ela confere à concepção política de justiça uma função educativa ... Supomos, como fato geral da sociologia política corrente, que aqueles que crescem numa sociedade bem ordenada formarão grande parte da concepção de si mesmo como cidadãos a partir da cultura pública e das concepções de pessoa e sociedade implícitas nela. Uma vez que a justiça como equidade é elaborada a partir de ideias intuitivas fundamentais pertencentes aquela cultura, essa função lhe é central (Rawls, 2020, p.172)

O papel social e político da religião para uma sociedade democrática é possível ser pensado contextualizado na publicização do valor político da concepção de justiça das instituições básicas – que normativamente é referência de formação para a cidadania – como também na possível publicização dos valores políticos de princípios endossados e compartilhados pelas instituições religiosas colaborando com a cultura política pública. Essas duas instâncias são conciliadas pela razão pública no sentido justificatório e legitimador. Uma base pública de justificação tem na razão pública a sua possibilidade de objetividade para a condição de síntese do consenso sobreposto segundo os princípios políticos de justiça endossados por doutrinas abrangentes razoáveis pela razão correta.

No sentido já tematizado com Larmore (2005), a mera publicização não é o bastante para a justificação e legitimação do poder político democrático. A razão pública tem a tarefa de condicionar de modo objetivo a reciprocidade necessária para um inclusivismo restrito que garanta a relação democrática entre as instituições da sociedade civil através da justiça de base. Isto significa uma relação com a estrutura básica mediada por valores políticos e morais compartilhados numa cultura política pública. O princípio da reciprocidade, então, surge como elemento fundamental da função educativa das concepções políticas de justiça no contexto da ideia de cidadania livre e igual a ser praticada nessa cultura.

> [...] há o efeito da função educativa de uma concepção política pública. Supomos que os membros da sociedade veem a si mesmos como cidadãos livres e iguais que na estrutura básica de suas instituições e por meio dela, estão envolvidos numa cooperação social vantajosa para todos. Dada essa concepção que tem de si mesmos, eles acreditam que o princípio de distribuição que se aplica aquela estrutura deveria conter uma ideia apropriada de reciprocidade. (Rawls, 2020, p.177)

A função educativa que Rawls tematiza significa o fomento do valor político como mínimo existencial que possibilita a confiança mútua para os concidadãos. No posicionamento de Rawls a esse tipo de relação e na tentativa de responder à questão sobre a "garantia" debatida por Weithman: afirma-se que o inclusivismo restritivo ou parcial pressupõe uma esfera de atuação pedagógica que oferece as condições para a confiança mútua, para a civilidade e para a estabilidade entre os concidadãos que comungam doutrinas abrangente razoáveis distintas e irreconciliáveis. Essa esfera Rawls prescreve na "*Ideia de razão pública revisitada"* (1997) como "visão ampla da cultura política pública" capaz de conciliar de modo coerentista os seus juízos ponderados com os valores políticos dos princípios que organizam a estrutura básica e assim com os valores de uma cultura política não pública. Esta visão - no sentido inclusivista restritivo - será apresentada no próximo subcapítulo como base para discutir a questão que envolve a ideia de tolerância, justificação pública e poder.

3.2 Justificação pública, tolerância e poder

O argumento exposto acima – interpretando a leitura de Paul Weithman sobre a questão do inclusivismo em Rawls que sugere o termo exclusivismo não absoluto conforme a condição do inclusivismo restritivo pode gerar uma discussão entre duas interpretações distintas possíveis: 1) que o inclusivismo em Rawls seria excessivamente restritivo e, dessa forma, resulta paradoxalmente em um exclusivismo; 2) de que seu inclusivismo é muito permissivo permitindo valores abrangentes influenciarem os termos de ordenação da estrutura básica. A estrutura argumentativa que até aqui pavimentou esta tese prepara uma conclusão que nega a interpretação desses dois extremos. O inclusivismo restritivo é pensado como equilíbrio justo da participação de doutrinas abrangentes divergentes segundo uma dimensão prático-política do debate público.

A condição para esse equilíbrio segundo o inclusivismo restritivo está na justificação pública que oferece valor político-moral promovendo a confiança mútua entre concidadãos, a civilidade e a estabilidade por razões corretas. Para sustentar este argumento, destaca-se o que Rawls denomina de "visão ampla da cultura política pública", como esfera que envolve a estrutura básica e a cultura de fundo, assim como a cultura pública e a não pública.

Rawls recorre a essa esfera como forma de evitar o perigo de pensar os termos *nomotéticos* da justiça como determinação unilateral no exercício do poder político que condiciona o domínio de uma determinada doutrina abrangente. A proposta de uma visão ampla da cultura política pública é tematizar um equilíbrio holístico para uma sociedade bem ordenada. Trata-se da relação coerentista entre as instituições que promovem e aquelas que endossam a justiça de base regida por um poder político pautado numa base pública de justificação e legitimação.

Assim sendo, dois pontos são tematizados para expor essa esfera de conciliação em que a razão pública é referência de expressão. O primeiro ponto expõe a relação entre poder e tolerância nos limites da visão ampla da cultura política pública. No segundo ponto se considera a relação entre justificação pública e os limites da tolerância. As duas exposições se complementam em uma mesma temática com o objetivo de estruturar a apresentação seguinte sobre a relação entre religião e democracia na formação para a cidadania.

A base da discussão que se apresenta aqui relaciona elementos do exclusivismo e do inclusivismo contextualizado em duas questões que se entrelaçam: a da tolerância e a da justificação e legitimação do poder político. Dessa forma, o tema sobre a exclusão-inclusão consonante à questão do limite da tolerância e do poder político prepara a exposição posterior de uma base formadora da cidadania no sentido inclusivista restritiva. Esta base formadora será a referência para tematizar o papel da religião no processo de formação do cidadão(ã) para a vida político-social em uma sociedade democrática. Por isso, o argumento proposto parte de dois sentidos atribuídos a "visão ampla da cultura política pública" já citada no primeiro capítulo desta tese: 1) que doutrinas abrangentes razoáveis são incluídas na discussão política pública por razões políticas adequadas de acordo com a *cláusula*; 2) a possibilidade de razões positivas na discussão política conforme o tipo de inclusivismo proposto.

O conceito de *cláusula* já comentado em capítulos anteriores contribui para sustentar a defesa do inclusivismo restritivo em Rawls. O argumento do primeiro sentido implica que a visão ampla da cultura política é a esfera que envolve estrutura básica e cultura política pública como âmbito de tal inclusivismo restritivo, pois segundo Rawls a *cláusula* é uma especificidade da cultura pública em contraste com a cultura de fundo. Isto significa que há um limite político-moral na cultura pública para legitimar a participação de instituições que comungam de razões não públicas que justificam e legitimam as práticas morais no interior de suas comunidades. A especificidade da cultura

pública é de que ela necessita de um mínimo expresso no valor político-moral como condição para o endosso de princípios morais por razões corretas, ou seja, sem que as doutrinas abrangentes razoáveis abandonem suas convicções e seus valores morais.

A religião como doutrina abrangente é qualificada para participar da discussão política pública se apresentar razões políticas adequadas, ou seja, se os valores morais ponderados compartilhados por uma determinada religião está em consonância aos princípios de uma concepção política de justiça. Em reciprocidade à *cláusula,* uma cultura política pública necessita do hábito de publicização para estimular o reconhecimento da razoabilidade das doutrinas abrangentes uns dos outros na prática da cidadania. Segundo Rawls, o fato desse tipo de reconhecimento revela uma razão positiva como resultado da participação de todas as doutrinas razoáveis no equilíbrio das forças que mantém uma sociedade democrática[101] considerando, assim, a cultura pública "[...] como o repositório comum dos princípios e ideias fundamentais que são implicitamente reconhecidos [...]" (Rawls, 2020, p. 9).

Duas faces normativas sobre a religião podem ser prescritas segundo o argumento do parágrafo acima. Uma que influencia diretamente à cultura de fundo da sociedade civil no sentido de determinar valores para organizar moralmente essa sociedade composta por comunidades diversas. O que Rawls considera nesse sentido é a possibilidade do compartilhamento desses valores refletidos da dimensão privada das comunidades e alcançando uma cultura política pública. A outra face refere-se ao envolvimento com os termos de organização objetivados por princípios de justiça da estrutura básica nos limites da razão pública. Essas duas faces corroboram para a busca de um ponto de equilíbrio em defesa de um inclusivismo pautado no reconhecimento, no respeito e na valorização da diversidade pelas partes inclusas no debate político.

Weithman (2016) acrescenta a essa questão o problema da "garantia" em relação ao respeito e ao reconhecimento da diversidade necessária para a efetivação dos termos de organização democrática da sociedade. Segundo o autor "[...] Rawls endossa normas do inclusivismo qualificado da razão pública para resolver o problema da garantia [...]" (Weithman, 2016, p. 158). Dessa forma, esse inclusivismo pressupõe os princípios da

[101] Para Rawls tem certas ideias já impregnadas nos valores morais compartilhados numa cultura política pública. Por exemplo, ele afirma que os que comungam um ideal de sociedade democrática liberal não estão dispostos em defender a intolerância e a escravidão, pois: "[...] reunimos convicções firmemente estabelecidas, como a crença na tolerância religiosa e o repúdio a escravidão, e procuramos articular as ideias e os princípio fundamentais que estão implícitos nessas convicções em uma concepção política coerente de justiça. Essas convicções são pontos fixos provisórios, os quais espera-se que qualquer concepção razoável deva levar em conta [...]" (Rawls, 2020, p.9)

reciprocidade e da universalidade para estabilizar os termos de cooperação. O consenso sobreposto é pensado, então, como prática de cidadania democrática segundo a garantia de reconhecimento da universalidade e reciprocidade dos valores políticos.

A atitude de endossar os princípios de justiça congruentes aos juízos ponderados é motivado pela condição recíproca na consciência entre concidadãos de que essa atitude é reconhecida e valorizada. Um(a) cidadão(ã) tem que ter a garantia de que os outros endossem esses princípios por motivos corretos. Nesse intuito é que a *cláusula* contribui para que o corpo coletivo da cidadania no seu sentido vinculativo promova a congruência entre o senso de justiça e o bem das doutrinas abrangentes diversas. A cultura política pública no modo recíproco de endosso efetiva a prática de valores políticos comuns compartilháveis e, por isso, aptos ao consenso sobreposto.

De outra forma, se uma estrutura básica fundamentada em valores morais de uma religião promove um inclusivismo absoluto de seus pares ao mesmo tempo que exclui aqueles que não comungam a mesma fé, o poder político que controla essa estrutura e suas instituições de base estaria sustentado pela ideia de obediência moral no sentido heterônomo do termo. A resolução do problema da garantia seria através da força coercitiva de um poder controlador e excludente que estabelece os limites da tolerância ou da intolerância - que será problematizado mais adiante.

Portanto, o inclusivismo que Rawls defende só faz sentido na esfera de uma "visão ampla da cultura política pública" que nega a prevalência do poder unilateral e excludente de uma doutrina abrangente. Essa esfera como repositório comum de princípios e ideias fundamentais compartilháveis não oferece espaço para interpretar o inclusivismo de Rawls como excessivamente restritivo significando uma forma de exclusivismo disfarçado. Na realidade, essa esfera sugere um meio de pensar a justiça política na relação de poder para uma sociedade plural e livre independente de uma razão abrangente. Uma concepção política-prática é que deve justificar e legitimar o poder político e, assim, pressupor as condições para o endosso de princípios políticos e o respeito entre concidadãos segundo os princípios de reciprocidade e de universalidade. Afirmar o inclusivismo de Rawls como excessivamente restritivo é uma interpretação equivocada se não considerar a base de justificação pública numa "visão ampla da cultura política".

A exposição do exercício do poder democrático no sentido do inclusivismo restritivo circunscrito em uma "visão ampla da cultura política pública" colabora na análise da razão pública até aqui exposta para discutir o autoritarismo do poder em duas

perspectivas de governança política: 1) o controle coercitivo intolerante do poder teocrático; 2) a concepção permissiva de tolerância. O sentido de intolerância e de tolerância permissiva são extraídas da discussão sobre os seus limites segundo Rainer Forst e também discutida por Denilson Werle ao apresentar quatro concepções de tolerância: 1) permissiva; 2) coexistência; 3) respeito; 4) valorização-estima.

Os limites da tolerância e da intolerância serão discutidos a partir do sentido ambivalente dos termos em questão, de modo que "[...] o conceito de tolerância, para ganhar uma configuração e conteúdo, é normativamente dependente da ideia de democracia [...]" (Werle, 2012, p 141). Os limites são pensados de forma que dependem de elementos expressos na ideia de poder político – principalmente nos elementos que caracterizam a sociedade democrática como referência[102] que no sentido prático-político também implicam na ambivalência entre os termos de inclusão e de exclusão.

> [...] enquanto para alguns a tolerância se tornou quase uma palavra mágica que expressa a convivência pacífica e em cooperação no *reconhecimento* recíproco e na igualdade política, para outros ela é sinônimo de poder, de dominação e de exclusão. Essa ambivalência do conceito de tolerância não é um fenômeno novo [...] (Forst, 2018, p. 205)

A estrutura argumentativa de Forst sobre a forma de tolerância ajuda na compreensão de seu limite contextualizado numa discussão que leva em conta o sentido ambivalente do próprio conceito de tolerância. Como exemplo, Forst cita Goethe e Voltaire: para o primeiro tolerar é ofender, pois é o reconhecimento da inferioridade do outro tolerado; para o segundo a tolerância é o "[...] símbolo da humanidade verdadeira [...]" (Forst, 2018, p.205), ou seja, uma forma que condiz com um verdadeiro modo de reconhecimento e relação entre os indivíduos que são diferentes. Dessa forma, os dois posicionamentos nos levam a pensar sobre os sentidos distintos de reconhecimento: o da cultura dita como padrão como também os das minorias distintas.

No primeiro sentido referente à Goethe, o reconhecimento não é baseado no respeito e delimita um lugar para o tolerado na hierarquia social de acordo com a determinação de um poder dito tolerante. Tolerar é ofender, pois é reconhecer um nível inferior dos tolerados perante os valores morais dominantes. Já o posicionamento de

[102] "[...] O argumento de Forst é o de que o conceito de tolerância, para ganhar algum conteúdo e significado mais concreto, é normativamente dependente de um outro princípio ou conceito, o de democracia. A definição dos limites do tolerável/intolerável, numa sociedade democrática, passa pela especificação de um princípio de justificação pública baseado na reciprocidade e na universalidade, segundo o qual as normas, práticas e instituições político-jurídicas que organizam a vida social possam ser justificadas à luz de razões aceitáveis por todos ou que ninguém poderia razoavelmente rejeitar [...]" (Werle, 2012, p.142)

Voltaire não só reconhece o valor da tolerância conforme a dignidade humana, como também o afirma como critério de reconhecimento da humanidade verdadeira e consequentemente da Religião verdadeira. O ato de tolerar significa reconhecer nos indivíduos a distinção de suas crenças e os modos diversos de pensar e viver.

No entanto, identificar as formas distintas de reconhecimento é um recurso para expor que o poder político tolerante possui práticas que tanto pode incluir como também excluir, pois a tolerância "[...] pode estar baseada no reconhecimento recíproco e no respeito moral, mas também pode expressar o desrespeito e a dominação [...]" (Forst, 2018, p. 206). No primeiro sentido expressa a inclusão e a democracia enquanto o segundo sentido expressa a exclusão e o poder não democrático.

Em um poder político intolerante – seja teocrático ou racional-burocrático a dinâmica estrutural entre as instituições de base com as instituições da sociedade civil tende a uma relação tensa e conflituosa devido ao reconhecimento do que é distinto e contrário ao poder. Se as instituições de base são justificadas, legitimadas e controladas sob o poder de uma doutrina abrangente específica as diversas instituições da sociedade que não comungam dessa mesma doutrina estão sobre pressão. De forma paradoxal esse poder político também se encontra numa luta tensa e desgastante ao impor sua doutrina em nome de uma governança baseada no controle social. Isto acontece devido a reivindicação de pautas conflitantes à margem do poder político que pode ameaçar a governança e desestabilizar o poder. Os valores internos das comunidades podem ser subjugados pelo poder dessa governança que, ao mesmo tempo, oferece elementos para sua negação colocando outras doutrinas abrangentes não dominantes na luta por espaço político e social.

O que se constata é que esse exercício de poder tende a ser unilateral tendo como consequência a irrazoabilidade. Uma doutrina abrangente dominante irrazoável não busca justificar e legitimar seu poder de deliberação no princípio da reciprocidade quando o que reina é o princípio da intolerância. Dessa forma, teorias políticas que defendem a desobediência civil justificam esta prática como fundamento para lutar contra a intolerância de um poder tirânico absolutamente exclusivista.

No entanto, o perigo de alternância do poder tirânico é uma possibilidade a ser considerada, mesmo fundamentado na ideia justificável de desobediência civil. As mudanças sociais na Europa do século XVII por exemplo foram consequência de uma luta política entre intolerantes que se desenvolvera. Neste período é emblemático a tomada de consciência do horror gerado pelo exercício político intolerante. Voltaire em

seu "*Tratado sobre a tolerância"* comenta sobre o papel da filosofia neste processo de tomada de consciência afirmando que: "[...] A filosofia ... desarmou as mãos que a superstição havia ensanguentado por tanto tempo; e o espírito humano, ao despertar de sua embriaguez, assombrou-se ante os excessos a que havia lançado o fanatismo [...]" (Voltaire, 2008, p.30). Uma Filosofia Política esclarecida seria consequência de um movimento reflexivo sobre o terror gerado pela intolerância religiosa. Porém, essa mesma razão consciente gerou formas de poder político também sanguinário, fundamentado na burocracia racional do Estado, continuando assim uma cultura do terror e da intolerância.

Apesar disso, a reflexão filosófica da modernidade continuou numa batalha para encontrar caminhos que justificasse a tolerância. A partir do século XVII percebe-se que a conveniência da tolerância para uma sociedade burguesa e mercantilista é um fato a ser considerado. O espirito do capitalismo e a pluralidade religiosa desperta a necessidade de um poder político que trate de assuntos humanos sem a intervenção religiosa. A separação entre domínios de poder começa a se concretizar. A missão da religião cada vez mais é pensada como restrita à salvação da alma no contexto social distinto e destacado das questões políticas.

Numa primeira Carta sobre a tolerância em que John Locke apela para a liberdade e a mútua tolerância entre cristãos, o magistrado deve assumir o poder e praticar a governança política livre de qualquer determinação moral religiosa. A tolerância neste caso está como raiz da possibilidade do Estado laico conciliador que fundamenta uma forma de coercitividade para manter a garantia nas relações entre os concidadãos. São os interesses da vida civil que prevalece: vida, liberdade, saúde, economia, posses, etc... Dessa maneira, Locke argumenta que:

> É tarefa do magistrado civil, pela execução imparcial de leis igualitárias, garantir para todas as pessoas em geral e para cada um em particular, a posse justa dessas coisas que pertencem a essa vida. Se alguém presume violar as leis da justiça e equidade públicas, estabelecidas para a preservação dessas coisas, sua presunção deve ser verificada pelo medo da punição, consistindo na privação ou diminuição de tais interesses civis ou bens que, de outra forma ele poderia e deveria usufruir [...] (Locke, 2004, pp 78-79)

No entanto, a tarefa de preservação dos bens na vida civil assume também um posicionamento abrangente de delimitação de valores morais pertinentes a um tipo de organização social. Apesar de Locke argumentar em seguida a sustentabilidade desses valores coniventes à natureza humana e ao direito natural, esse tipo de argumento não resolve os problemas da estabilidade e da garantia. A separação entre Igreja e Estado

favorece uma dualidade em que o poder político em nome da governança é excludente em relação às demandas sociais da Igreja. A religião se torna privada e, com isso, há uma inconsistência da tolerância praticada entre credos religiosos com o poder civil exercido. As religiões são isoladas da política sem considerar que estão em pleno vigor na esfera social. A tirania religiosa neste caso é substituída por um Estado que não considera demandas de ordem religiosa. O Estado representaria apenas o controle neutro sem considerar o turbilhão de valores morais na efervescência das relações entre instituições diversas da sociedade civil.

Desse modo, é importante retomar e destacar a ideia de uma "visão ampla da cultura política pública" em Rawls na busca de pensar o limite da tolerância e da intolerância conforme o par conceitual de inclusivismo-exclusivismo. O inclusivismo restritivo pode ser interpretado no contexto da justificação e legitimação do poder que emana da cultura política pública e como condição para pensar a prática da tolerância em seu limite. Neste sentido é que se pode avaliar uma possível resposta para as questões anteriormente formuladas: Se deve tolerar o intolerante? O ideal de regime político intolerante, fascista e violento deve ser tolerado em nome de uma governança política? Há algum critério para não tolerar o intolerante e, com isso, regimes políticos fascistas?

A busca de inserir o tema dos limites da tolerância na sociedade democrática bem ordenada em Rawls tem como parâmetro esse conceito discutido por Rainer Forst. Essa busca está em conformidade aos problemas que envolvem o exclusivismo e o inclusivismo como também as questões que dizem respeito à justificação e à legitimação do poder político.

A tarefa proposta é entendida então como análise do conceito de tolerância. Os componentes que caracterizam o seu significado para uma sociedade democrática são revelados com o propósito de avaliação do próprio limite da tolerância: 1) componente de objeção; 2) componente de aceitação; 3) componente de rejeição. Rainer Forst, então, apresenta uma reflexão sobre esses três componentes que será resgatado para discutir o conceito de tolerância consonante à questão da justificação pública em Rawls.

O primeiro componente denominado de "objeção" pode ser compreendido no cerne das relações numa sociedade caracterizada pelo fato do pluralismo razoável. O sentido excludente do conceito de tolerância interpretado a partir desse componente se deve ao fato de que "[...] a crença ou prática que são toleradas são consideradas falsas ou condenadas como más [...]" (Forst, 2017, p.78, tradução nossa). Este elemento oferece um tipo de visão para compreender o contexto de irredutibilidade das doutrinas

abrangentes razoáveis em sua capacidade de tolerar outras doutrinas. Uma doutrina que julga o seu bem como correto e justo tolera pelo fato de considerar que as crenças abrangentes dos outros são más e injustas. Crenças distintas podem ser toleradas no contexto de que somente crenças iguais são reconhecidas e respeitadas.

O componente de "aceitação" já configura o elemento do dever como razão justificatória, pois "[...] especifica as razões pelas quais é correto, ou mesmo necessário, tolerar as crenças ou práticas falsas ou más [...]" (Forst, 2017, p.78, tradução nossa). A dimensão jurídica reforça um viés em que este elemento de tolerância é determinante. Numa visão kantiana a legalidade jurídica coage para que numa relação moral os cidadãos que comungam crenças abrangentes diversas mantenham suas relações conforme o dever de tolerar. Neste sentido existe um apelo pelo respeito nas relações que em Rawls pode ser traduzido na ideia de dever de civilidade.

O terceiro componente denominado de "rejeição" "[...] contém razões para especificar o muito debatido limite da tolerância [...]" (Forst, 2017, p.78). Este componente junto com o segundo pode ser destacado para oferecer uma discussão sobre os limites da tolerância aplicável ao contexto da "visão ampla da cultura política pública". Razões de rejeição se tornam necessárias para definir os limites da tolerância quando "[...] se esgotam as razões de aceitação [...]" (Forst, 2018, p.207). Os valores políticos fomentados para a cultura política pública estarão em consonância às práticas de valores morais que endossam princípios políticos de justiça. Assim, são desenvolvidos a partir desses valores os padrões de avaliação do que é tolerável do que pode ser aceito ou não.

O limite da tolerância pode ser pensado conforme o limite da intolerância. Esta discussão de dupla face poderia ser equivocada se não houvesse o elemento de rejeição no cerne da tolerância circunstanciada pela necessidade de justificação e legitimação do poder político. Se o ato de tolerar fosse somente pelo fato de objetar ou aceitar não teria a condição de pensá-la conforme uma justificação realmente política para responder à questão se deveríamos tolerar os intolerantes numa sociedade democrática. Como também para responder à questão sobre se é certo tolerar a defesa de um regime totalitário fascista e extremamente exclusivista por doutrinas abrangentes explicitamente antidemocrática no contexto da sociedade democrática. Algo paradoxal aconteceria se não houvesse um limite para a tolerância: o próprio ideal de democracia estaria em um constante clima de tensão e instabilidade devido ao próprio fato do pluralismo.

A democracia pressupõe a razoabilidade do fato do pluralismo em que as doutrinas discutem umas com as outras a partir da razão de objeção, ao mesmo tempo que

se reconhecem e se respeitam. Dessa forma, a razão de rejeição deve ser justificada segundo a necessidade de manter numa sociedade democrática a confiança mútua, a civilidade e a estabilidade. Essa justificação em Rawls é dada pela base pública onde a razão pública é a expressão fundamental de uma visão ampla da cultura política pública.

Segundo o inclusivismo restritivo que tem a *cláusula* como condição, a razão de rejeição de uma sociedade democrática tolerante oferece motivos para definir os limites para essa sociedade tolerar. "[...] Esses limites estão onde se esgotam as razões de aceitação [...]" (Forst, 2018, p.207) e, assim, se pode chegar a um veredito de que não se deve tolerar os intolerantes que ameaçam a democracia e suas instituições de base.

O que está em jogo além dos valores democráticos de uma cultura política pública como esfera do inclusivismo e da tolerância – são os termos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica, pois, tal cultura política se sustenta não só por sua tradição político-moral, mas também pela formalidade das instituições da estrutura básica expressas no conteúdo de justiça no contexto jurídico. A questão da razão de negação não só é uma questão de valor político-moral, mas também é uma questão extremamente legal fundamentada na objetividade do Direito. Quando discursos e ações intolerantes com o objetivo de fundar uma sociedade autoritária e excludente ameaçam o Estado Político de Direito, há razões públicas jurídicas para a rejeição e, com isso, um limite adequado à prática da tolerância.

A defesa de uma sociedade justa que reconhece o fato do pluralismo razoável deve expressar a rejeição de um ideal de política fascista e intolerante que pretende fundar uma sociedade sua imagem e semelhança. O limite da tolerância é relevante pelo fato de oferecer um sentido aplicável em seu caráter de dependência de uma esfera democrática de atuação reciprocamente política e jurídica. Sem democracia não há tolerância e seu limite é congruente ao limite da intolerância, ou seja, uma sociedade democrática deve rejeitar a defesa da intolerância como conteúdo da razão pública. A razão pública se torna intolerante à intolerância? Seu limite é o caráter conciliador das diversas doutrinas abrangentes razoáveis? A razão pública é intolerante com o irrazoável e tolerante com o razoável revelando assim os seus limites? Quanto a essas questões que negam a inclusão de doutrinas irrazoáveis por não endossarem os princípios de justiça comprometendo sua permanência numa sociedade democrática, Catherine Audard comenta o seguinte:

> [...] algumas doutrinas desaparecerão "naturalmente" porque se mostrarão incompatíveis com a cultura democrática da autonomia e da individualidade, do pluralismo e da tolerância que um regime constitucional promove. Mas esse

> desaparecimento se faz gradualmente e não implica intolerância. (Audard, 2006, p. 24)

A dimensão prática e não teórica, segundo a autora, é a referência fundamental para compreender que o termo tolerância diz respeito a um aprendizado de convívio social. A razão pública se torna uma expressão da cultura que tem como base de justificação pública elementos como o consenso sobreposto e o equilíbrio reflexivo amplo promovendo a prática da tolerância nos limites do razoável. Isto significa uma prática horizontal conforme a esfera pública de debate numa cultura política ao longo do tempo.

Uma dimensão vertical de poder quanto imposição da tolerância seria homogeneizar a cidadania democrática segundo a liberdade dos antigos e, com isso, o termo ganha significado instrumental de poder em conformidade ao *status* do(a) cidadão(ã) numa hierarquia social. Essa homogeneização paradoxalmente não funda a igualdade no sentido democrático liberal que respeita as individualidades. A determinação do perfil moral da cidadania é uma imposição segundo o ideal que se torna referência de adequação.

Na proposta da concepção política de justiça de Rawls, o sentido pedagógico formador da cidadania tem na tolerância um princípio prático e não teórico da razão. Enquanto o ideal formador do *status* que significa benefícios e privilégios na prática da cidadania finda a ser excludente, a inclusão restritiva em Rawls é tematizada segundo a ideia de razão pública em seu sentido conciliador prático conforme o teor pedagógico da concepção política de justiça. O ideal de formação (será discutido mais adiante o sentido de *Bildung*) não pode ser unilateral se considerar a prática do poder autoritário que isso subtende. A ideia de tolerância deve surgir na própria relação prática que ganha sentido pragmático e político nos limites da razão pública. Assim sendo, uma formação para a cidadania livre e igual é ponderada pela ideia de reciprocidade segundo o dever de civilidade no convívio conflituoso. O poder político seria, então, justificado e legitimado na base pública de uma sociedade democrática liberal.

Alguns pontos da exposição de Denilson Werle sobre a "tolerância no conflito" de Forst pode ser destacado com a intenção de reforçar o argumento acima sobre a relação tolerância-poder e suas implicações nas relações sociais e na formação para a cidadania. Primeiro, que o conceito de tolerância é tido como atitude perante as controvérsias que normalmente acontecem em uma sociedade plural. "[...] O que a tolerância permite esperar é que seja possível a convivência no dissenso entre indivíduos e grupos diferentes, sem que esse dissenso se torne uma luta de vida ou morte" (Werle, 2012, p.143). As

relações tolerantes podem objetar, rejeitar, mas, no entanto, devem estar respaldadas no respeito conforme o valor político-moral justificado numa base pública segundo a razão pública. Uma rejeição no sentido de exclusão só é tolerável quando o alvo determinado é uma doutrina abrangente intolerante que se funda no desrespeito e na violência contra seus opositores segundo as diretrizes de suas razões e crenças privadas.

Um segundo ponto é que "[...] a exigência por tolerância não se encontra para além das controvérsias em uma sociedade concreta, mas surge de seu interior [...]" (Werle, 2012, p.143). As lutas sociais representando um movimento interior das relações sociais tem um papel fundamental para o desenvolvimento da tolerância. Assim como também o papel do *modus vivendi* no processo de tomada de consciência e reconhecimento que pode levar à um tipo de prática da tolerância como valor político-moral. Lutas internas na sociedade que resultam em um *modus vivendi* para Rawls seria um passo importante para um consenso constitucional, que ao incentivar o desenvolvimento das relações pode promover a condição do consenso sobreposto.

Rawls demonstra isso na Conferência IV nas seções 6-7. Nesta demonstração fica claro um movimento que parte dos interesses do poder político em um *modus vivendi* já como exercício da tolerância para a governança política. A tomada de consciência do acordo entre doutrinas divergentes promove um tipo de tolerância que inicialmente é instrumento do poder, mas que pode, no decorrer da racionalidade objetiva de um consenso constitucional, evoluir para uma tolerância aplicável a todas as formas de abstração. Isto significa, uma tolerância que está na base do reconhecimento das relações sociais que possibilitam o consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes razoáveis.

Assim sendo, a forma de tolerância concebida em uma visão ampla da cultura política pública é aquela que está na base do endosso de princípios político de justiça por razões corretas. Como exemplo, numa cultura política pública liberal segundo Rawls não há disposição para a defesa da intolerância e da escravidão.

> [...] Reunimos convicções firmemente estabelecidas, como a crença na tolerância religiosa e o repudio a escravidão, e procuramos articular as ideias e os princípios fundamentais que estão implícitos nessas convicções em uma concepção política coerente de justiça. Essas convicções são pontos fixos provisórios, os quais espera-se que qualquer concepção razoável deva levar em conta [...]" (Rawls, 2020, p.9)

Os princípios de justiça devem ser congruentes a esses valores expressos nessas convicções que são juízos ponderados em uma cultura política pública. Dessa forma, o

argumento articulado até aqui é aplicável tanto para uma crítica ao exclusivismo absoluto de um regime intolerante de poder como também ao poder político que exerce uma forma de tolerância que não considera o valor político moral da democracia construído numa cultura pública. Para discutir isto, destaca-se a forma de tolerância permissiva de Forst no sentido de:

> [...] que uma autoridade atribui uma autorização qualificada aos membros da minoria para viverem de acordo com suas crenças, mas sob a condição de que reconheçam o primado da autoridade. Enquanto a expressão de suas diferenças ficar no interior dos limites estabelecidos e permanecer no âmbito do "privado", e enquanto esse grupo não reivindicar um status político e público igual ao da maioria, ele pode ser tolerado por razões pragmáticas e também normativas [...] (Forst, 2018, p.211)

A tolerância se torna, então, um instrumento de governança política para manter a ordem e o próprio poder. A conveniência de manter as minorias contidas por interesses pragmáticos que envolvem as relações sociais, políticas e econômicas é um objetivo a ser concretizado pelo poder político. As doutrinas abrangentes religiosas e não religiosas que não comungam com o poder político passam a ter um caráter fundamentalmente privado. Seria permitido as práticas de fé no interior de suas comunidades, mas não a publicização e o uso deste recurso para a reivindicação de seus interesses. A tolerância significaria uma liberdade restrita no sentido de ser excluída do direito político. "[...] Em suma, a tolerância significa que a respectiva autoridade dispõe do poder de interferir nas práticas da minoria; todavia as tolera, sob a condição de que a minoria aceite sua posição dependente [...]" (Forst, 2018, p.211). Essa tolerância promove a relação poder-submissão no sentido repressivo e disciplinador.

Forst exemplifica a tolerância dos Judeus na Idade Média usando o termo "inclusão excludente". No entanto, isto é valido também para a Modernidade e a Contemporaneidade, onde ainda se pratica um tipo de poder político de inclusão-exclusão das minorias divergentes ao exercício do poder dominante. Diante disso, na concepção de tolerância como "coexistência" que semelhante a primeira "[...] fundamentada de forma pragmática-instrumental [...]" (Werle, 2012, p. 146) apenas revela um meio da governança política no exercício de seu poder. Seu valor é pragmático permitindo voz aos grupos fortes ao perceberem no universo prático o valor da "tolerância reciproca" para seus interesses. A inclusão tem sua medida na tolerância como meio que essas forças utilizam para alcançar seus interesses econômicos e políticos. Dessa forma, nas duas concepções, tanto a permissiva quanto a de coexistência:

> [...] a tolerância se situa no contexto de uma práxis política. A tolerância é uma forma de política estatal orientada para a manutenção da paz, da ordem pública, da estabilidade, do *rule of law* ou da constituição ... para a conservação de determinadas relações de poder. A tolerância é entendida no interior do processo moderno de racionalização do poder político, isto é, está inserida no processo de autonomização do poder político frente à autoridade religiosa e de estabelecimento de fontes seculares de legitimação [...] (Werle, 2012, p. 147)

O ideal de poder político democrático numa visão rawlsiana até certo ponto está de acordo em relação às fontes seculares de legitimação vinculada as instituições da estrutura básica. No entanto, esta visão estaria em oposição às duas concepções de tolerância como instrumento pragmático do poder político. A tolerância democrática em Rawls não seria um meio desse poder para a governança ordenar burocraticamente a sociedade, mas, sim, um valor político compartilhado comum a estrutura básica e a cultura política pública na perspectiva de justificação e legitimação do próprio poder.

Nesse sentido, na visão ampla da cultura política pública a objetivação dos termos que ordena a sociedade democrática está em consonância a *cláusula* de acordo com a possível congruência entre o valor político da estrutura básica e o valor moral compartilhado numa cultura política pública pelas diversas comunidades. O endosso de princípios de justiça por razões certas, então, só é possível se a tolerância for praticada como valor comum na cultura pública, tal qual um mínimo que é compartilhado na perspectiva legal da prática da cidadania ordenada na estrutura básica. Neste sentido, duas outras concepções de tolerância estão mais próximas da proposta de Rawls: a concepção de tolerância como respeito e a concepção de tolerância como valorização e estima.

Na perspectiva de Forst segundo a defesa de um "direito à justificação" a tolerância por respeito possui o sentido dado pelo princípio da reciprocidade e da universalidade, pois sua "[...] ideia subjacente é que a tolerância é uma atitude mútua que as pessoas demonstram uma com as outras: elas são ao mesmo tempo tolerantes e toleradas [...]" (Forst, 2017, p.79, tradução nossa). Não é uma relação unilateral de um poder exercido em nome da estabilidade e do controle. A tolerância condiz com a participação comum no sentido de que o direito à justificação segundo Forst pressupõe essa reciprocidade do valor da tolerância.

No sentido de Rawls se afirma um valor como base de uma justificação pública no contexto do dever de civilidade. Os concidadãos se toleram por reconhecerem e respeitarem as doutrinas abrangentes razoáveis uns dos outros segundo o valor político-moral compartilhado numa base pública de justificação e legitimação para o poder

democrático. A relação no corpo coletivo da cidadania tem o respeito não só como recurso regulador de determinação moral de uma bem comum, mas no sentido amplo do senso de justiça. Este senso caracteriza a razoabilidade para a relação se tornar na perspectiva do dever de civilidade uma amizade cívica. O ato de tolerar não significa um meio ou um dever de se relacionar com um inimigo que pensa e age de modo distinto. Esse ato é uma forma de saber conviver com as diferenças buscando a justiça e o reconhecimento como modo consciente de compartilhar valores comuns numa relação política de amizade cívica segundo o princípio de reciprocidade.

> Para tornar mais explícito o papel do critério de reciprocidade tal como se expressa na ideia de razão pública, observo que esse papel consiste em caracterizar a natureza da relação política em um regime democrático constitucional como um vínculo de amizade cívica [...] (Rawls, 2020, p. LV)

Dessa forma, esta concepção de tolerância, se for pensada de acordo com uma base pública de justificação expressa na razão pública, possui uma condição para pensar uma outra forma de concepção: tolerância como valorização e estima. Uma amizade cívica fundada no respeito e na reciprocidade é a prática do reconhecimento que valoriza a diferença (reconhecimento valorativo do fato do pluralismo razoável) em que o dever de civilidade no sentido deontológico admite a inclinação do sentimento de estima perante o outro. Neste sentido, deve-se ponderar que o dever de civilidade e a tolerância em Rawls não possui o limite deontológico do Imperativo categórico Kantiano. Sua perspectiva é mais ampla, pois está em conformidade à ideia de tolerância no sentido de que:

> "[...] não significa apenas respeitar os membros de outras comunidades culturais e religiosas como iguais do ponto de vista político-jurídico, mas também valorizar e estimar do ponto de vista ético suas convicções e práticas. A relação da tolerância e a vida em comum consistem na formação de um juízo de valor e no reconhecimento do valor ético das convicções e culturas diferentes." (Werle, 2012, p.148)

O dever de civilidade e o respeito neste caso estão para além da mera determinação do imperativo moral. Sua amplitude engloba o convívio prático cultural segundo o reconhecimento das diferenças a partir de valores políticos compatíveis e endossados por valores éticos. Numa proposta rawlsiana isto estaria em conformidade com a visão ampla de uma cultura política pública segundo o aspecto da *cláusula*, pois apesar da condição da razão pública numa base de justificação implicar numa restrição

ao inclusivismo, o seu âmbito conciliador propõe uma forma de reconhecimento segundo uma justiça política para as relações no corpo coletivo da cidadania por razões corretas.

A esfera de justificação e de legitimação política conforme os princípios políticos de justiça não pode ser confundida com uma comunidade política especifica. Esta esfera para ser tematizada como condição da amizade cívica segundo o dever de civilidade é pensada de acordo com a tolerância e seu valor de reconhecimento e de estima para além de uma determinação comunitária específica. Dessa forma, a próxima questão é verificar como uma amizade cívica tolerante baseada no respeito e na estima promove o reconhecimento recíproco no contexto que entrelaça a religião, a democracia e o dever de civilidade, de acordo com a visão ampla da cultura política pública em que se manifesta diversas comunidades políticas não públicas.

3.3 Religião, democracia e o dever de civilidade

Relacionar religião e democracia é uma tarefa complexa que exige uma atenção singular sobre a questão da possibilidade ou não desta relação. O caráter dogmático de algumas matrizes religiosas universalistas, salvacionistas e expansionistas pode induzir a pensar que existe incompatibilidade da religião com a democracia. Isto acontece devido a estrutura interna de ordenamento dessas matrizes que se sustenta de modo hierárquico e imperativo segundo a organização moral para o trato das questões internas e externas. Na perspectiva da tradição da fé medieval e da Reforma, religiões como a católica e a protestante têm um histórico de intolerância interna e externa que impactaram profundamente as relações político-social na Modernidade. Na contemporaneidade o estigma da religião dogmática e autoritária ainda pode ser vista como uma realidade[103].

Porém se deve ponderar essa questão considerando que o fenômeno social e cultural dessas religiões não se limita só ao caráter universalista-salvacionista-expansionistas. A assistência social em circunstâncias extremas de pobreza, de catástrofes naturais, de tragédias humanas em geral revela muitas vezes na solidariedade das religiões a possível interação social e política para além de seus interesses internos.

[103] Apesar da abertura de diálogo do Concilio Vaticano II, segundo Villasenõr, "até hoje, o catolicismo, ainda, se auto define por alguns autores, como a única religião depositária da verdade absoluta e da salvação, com caráter de validade exclusiva universal, para todos os tempos e povos, para todos aqueles que não pertencem a ela estão no erro e na ignorância religiosa. Esta visão eurocêntrica colonialista aparece, ainda no começo do século XXI, no Decreto *Dominus Iesus* (DI), que vê a "continuidade histórica entre a Igreja fundada por Cristo e a Igreja Católica" ... A declaração reitera a questão da unicidade e unidade da Igreja católica, de sua indissolúvel relação com o Reino de Deus, e sua condição de única religião verdadeira [...]" (Villaseñor, 2020, pp. 113-114).

Além disso, no convívio social entre religiões de outras matrizes culturais como a afro-brasileira, a indígena e as religiosidades diversas se cria a necessidade da reivindicação do reconhecimento através da publicização de seus valores. Muitas das religiões expansionistas promovem em seu interior movimentos políticos que buscam praticar a tolerância e o respeito para serem reconhecidas como razoáveis no contexto da diversidade religiosa. A própria estrutura interna das religiões[104] são avaliadas oferecendo abertura para uma mudança de atitude em direção à tolerância e ao espírito democrático. Quando isso acontece, há uma possível convergência entre as diversas manifestações sociais da religião para o endosso do valor político promovendo a amizade cívica e com isso a civilidade necessária para uma democracia.

Dessa forma, o papel social e político da religião pode ser avaliado segundo o conceito de tolerância nos limites de uma base pública de justificação nas condições de uma visão ampla da cultura política pública. A amizade cívica e o dever de civilidade são conceitos discutidos no contexto da formação para a cidadania democrática tolerante e inclusiva nos limites da razão pública. O inclusivismo restritivo é destacado, então, em sua consonância com as condições de estabilidade, do reconhecimento mútuo e da civilidade em que a religião se torna coformadora para a cidadania democrática.

Dois momentos são desenvolvidos para esse objetivo: 1) Inclusão restrita da religião para a prática da cidadania democrática; 2) Religião e formação democrática: possibilidades e contradições.

O primeiro momento conclui o argumento que defende o sentido conciliador da razão pública na perspectiva de inclusão restrita considerando: O consenso sobreposto, a base pública de justificação e a razão pública. Na temática da justificação e da legitimação das relações entre os concidadãos de modo justo e democrático se discute o significado prático da amizade cívica conforme o sentido deontológico do dever de civilidade.

[104] A Carta Encíclica *Fratelli Tutti* escrita pelo Papa Francisco é um exemplo de reflexão na busca de estimular a fraternidade e a amizade social entre povos diversos ou culturas diversas. O papa atualiza muitas das discussões para o contexto da comunicação e do discurso como diagnóstico do que impede o desenvolvimento da fraternidade entre os povos. Ele afirma como exemplo que: "os movimentos digitais de ódio e destruição ... não constituem – como alguns pretendem fazer crer – uma ótima forma de mútua ajuda, mas meras associações contra um inimigo [...]" (Papa Francisco, 2020, p. 31). E acrescenta no capítulo II intitulado como "Um estranho caminho" o teor pluralista afirmando que "[...] apesar desta Encíclica se dirigir a todas as pessoas de boa vontade, independentemente das suas convicções religiosas [...]" (Papa Francisco, 2020, p. 37) o seu discurso ilustrado por parábolas e passagens do evangelho pretende alcançar as pessoas intolerantes e irrazoáveis. Embora a encíclica tenha a sua missão de conversão a um bem traduzido como amor fraterno ela transmite o reconhecimento do pluralismo e a consonância de sua ideia com valores políticos que possam ser endossados em uma cultura política pública democrática.

O segundo momento trata da possibilidade de tematizar o papel social e político da religião como coformadora para a cidadania em uma sociedade democrática. Diante das contradições da relação entre as demandas da estrutura básica com as demandas de religiões diversas, a busca da possibilidade da formação democrática que fomenta a reciprocidade entre as partes citadas é um problema a ser estabelecido objetivamente. Dessa forma, é possível argumentar que a estratégia coerentista para interpretar o liberalismo político de Rawls oferece uma perspectiva de leitura peculiar à problemática da tese. Essa estratégia possibilita pensar o sentido pedagógico da concepção política de justiça atrelado a uma condição coerentista envolvendo as doutrinas abrangentes razoáveis. O contexto das intuições e dos valores políticos compartilhados em uma cultura pública se tornam uma base pedagógica que justifica no sentido coerentista que a formação democrática não é uma prática unilateral.

A função educativa das concepções de justiça política é contextualizada no sentido de coformação em que as diversas doutrinas abrangentes se fazem ativas numa cultura pública. Sendo a formação uma perspectiva de razão prática a dimensão pragmática do compartilhamento de valores político-morais só é possível em um contexto democrático. A formação para a democracia na perspectiva de seus diversos agente é sempre coformação em que a religião possui um papel significativo no espaço público.

A formação para a cidadania numa perspectiva prática da razão encontra sua condição na relação coerentista entre estrutura básica, cultura política pública e sociedade civil. O princípio de tolerância e o dever de civilidade são pensados como uma base valorativa das relações políticas no corpo coletivo da cidadania. As religiões que endossam esses princípios oferecem uma condição prática de formação não só para as relações internas de suas instituições, mas também para o fomento da cidadania livre e igual para as relações externas de seus fiéis conforme um ideal de sociedade democrática. A prática política não pública no interior de uma instituição religiosa se torna relevante para isso. A forma de estruturar e praticar relações baseadas na tolerância e na civilidade no interior dessas instituições pode identificar o seu papel social e político coformador da cidadania democrática.

No entanto, nas duas perspectivas comentadas anteriormente o sentido dogmático da religião como doutrina abrangente e a postura política tolerante pautada na civilidade – a questão da possibilidade da relação entre religião e democracia deve considerar o possível conflito entre o sentido de organização moral interna nos cânones de fé e sua interação com outras vertentes que buscam praticar suas verdades conforme

outra orientação moral. A justificação, a legitimação e a regulação de pensamentos e ações de forma absoluta, prevalecendo a autoridade espiritual (como determinação heterônoma), subjuga a liberdade individual (como autonomia). A moral neste sentido é entendida como um sistema de preceitos que determina o que se deve pensar, desejar e fazer. Neste caso, a liberdade individual que seria uma das condições para a democracia é suprimida por um código moral celeste que promete a redenção aos seus fiéis ou, caso contrário, a condenação eterna.

A falta de reconhecimento da autonomia individual pode significar que os preceitos de fé nas relações entres os fiéis não é tolerante e muito menos inclusivo em relação à outras matrizes religiosas. Neste caso a religião não forma para a cidadania livre pois não permite a liberdade de reconhecimento e diálogo com outras religiões. O exercício do poder na regulação e punição institucional dos que se desviam ou se rebelam contra a autoridade religiosa não oferece espaço para o reconhecimento do valor das individualidades e, com isso, se pratica a intolerância e a exclusão[105]. Um exemplo disso é o modelo medieval de Igreja que, após a Reforma protestante, intensificou o policiamento interno e externo com o advento da santa Inquisição. Assim como também o próprio protestantismo que a princípio anunciou uma chama democrática, mas que logo desenvolveu o rigor da pregação baseado na dualidade do bem e do mal como referência para o julgamento da salvação ou da condenação daqueles que se desviam da verdade.

No entanto, a cultura da intolerância no contexto da pluralidade religiosa como consequência da reforma foi um passo em direção à reflexão e à busca de resolução dos conflitos para além do dogmatismo interno das religiões. Rawls identifica este período como um momento relevante para que surja as condições de um *modus vivendi* e, com isso, a possibilidade do desenvolvimento de uma tolerância que ainda não possuía o sentido de inclusão política e social, mas que seria uma semente germinando em direção ao ideal de democracia caracterizada pelo pluralismo razoável. Rawls compreende, então, que não é o pluralismo por ele mesmo que dá condição para a democracia liberal. A

[105] Questões sobre o casamento homoafetivo, o aborto, a descriminalização da maconha são alguns exemplos que poderia ser discutido nesse contexto que envolve religiões e a democracia em nosso mundo contemporâneo. O dogmatismo moral de determinadas igrejas pode se tornar um entrave para a compreensão das individualidades referentes a essas questões. A ideia de "cura gay", a condenação de modelo de família homoafetiva, a forma unilateral de tratar do problema do aborto sem considerar variantes como o estupro, a negação do uso da canabis inclusive de forma terapêutica e medicinal são todas tratadas frequentemente de modo privado e exportado para uma esfera pública sem reconhecer o valor da diversidade das razões. Neste sentido, a razão pública é subjugada por doutrinas abrangentes que em muitos casos se revelam como não razoáveis. Além disso, no Brasil o discurso de ódio gerado pela intolerância e irrazoabilidade é uma realidade a ser considerada como problema grave de uma sociedade que pretende se manter democrática em um contexto de redemocratização após ter passado por um período ditatorial.

razoabilidade como atributo é o que caracteriza essa democracia. Este caráter pressupõe o senso de justiça expresso no princípio de tolerância e no princípio de reciprocidade como elementos desenvolvidos historicamente numa cultura política pública.

Rawls argumenta que a cultura política pública possui uma relação coerente com o processo de estruturação interna da cultura política não pública relativa às comunidades, como na seguinte passagem:

> [...] que a razão não pública da Igreja Católica requeira que os seus membros sigam sua doutrina é perfeitamente compatível com o respeito à razão pública ... Os cidadãos aprendem com o conflito e a controvérsia e tiram proveito disso, e, quando seus argumentos estão de acordo com a razão pública, eles educam e aprofundam a cultura pública da sociedade [...] (Rawls, 2020, pg. LXIII)

A possibilidade, então, de a religião ser congruente a um regime democrático depende de sua prática interna e externa de pensamentos e ações que valorizem a tolerância e a inclusão por motivos certos. Isto significa que pensar a religião como instituição numa democracia refuta um tipo de comunitarismo que tem como consequência o isolamento das religiões em suas "ilhas morais". Não significa com isso que o comunitarismo não contemple a tolerância e a reciprocidade na busca de seus fundamentos. O que está sendo afirmando é que o valor político da democracia não pode ser confundido com o valor do bem moral de uma imposição religiosa que pretende ser a base de uma comunidade política pública.

Mesmo que uma religião de modo razoável reconheça o valor da tolerância e da reciprocidade, seus valores abrangentes em seus princípios de justiça tendem a impor diretrizes de organização que podem não ser reconhecidas por outras doutrinas abrangentes razoáveis. Se a determinação desses princípios é absoluta, está caracterizada a religião como uma "ilha moral" no sentido que é justificada e legitimada por ela mesma. A religião, neste caso, estaria praticando um modo não democrático de tratar as questões sociais e políticas.

Caso a razão abrangente religiosa promova a abertura para o diálogo e, com isso, o reconhecimento público e o respeito às pluralidades, a condição de congruência entre suas razões e a razão pública seria possível. O valor político-moral dos princípios de justiça endossados pela razão religiosa se estabeleceria no contexto de uma visão ampla da cultura política pública. Este contexto se tornaria uma esfera pública sustentada pelo "ponto comum minimalista" na justificação e legitimação para as relações democráticas. A razão não pública entraria em consonância com a razão pública e, assim, a justificação

religiosa seria legitima por ser compartilhável numa base pública comum a todos. A consonância afirmada possui sentido de coerência entre os valores políticos dos princípios de justiça expressos na razão pública com os valores morais e políticos da razão não pública.

O esquema normativo revelado no argumento acima define um critério para avaliar se uma religião é coformadora ou não da cidadania para uma sociedade democrática que será exposto mais adiante. A base de formação segundo a esfera pública pensada numa "visão ampla de uma cultura política pública" só pode ser estabelecida na condição inclusivista restritiva promotora de uma tolerância baseada no respeito e na estima. A organização interna no sentido normativo da religião deve ser estruturada de modo a oferecer condição para que haja a formação do valor político público no sentido de ser o mínimo para sua relação tolerante e respeitosa com matrizes religiosas distintas. Mas como isso é possível sem que que as religiões descaracterizem seus princípios de fé?

A resposta dessa questão implica numa mudança de postura que nem sempre as religiões estão dispostas a praticar. De modo coerentista a efetivação de uma mudança de postura deve entrar em consonância com o ideal de democracia em um projeto de justiça social e política. Este ideal busca promover a congruência não impositiva do valor político da tolerância com os valores morais das religiões, inclusive para aquelas que lutam para sobreviver na democracia por serem religiões intolerantes e irrazoáveis. Para a permanência e estabilidade da democracia é necessário que haja congruência entre a concepção política de justiça segundo o ideal de cidadania livre e igual com o valor político-moral em que as religiões diversas possam endossar como doutrinas abrangentes razoáveis. A opção neste sentido de uma religião que pratica a intolerância e a irrazoabilidade em buscar sua legitimidade numa sociedade democrática é de se tornar tolerante e razoável em suas ações sociais e políticas.

Na "*Ideia de razão pública revisitada"* (1997) Rawls apresenta no artigo 3 um raciocínio que tem como conclusão a relação direta entre tolerância e democracia. Na busca de tematizar a religião e sua relação com a razão pública democrática, o argumento do artigo propõe que a religião deva praticar a tolerância e a inclusão para ser considerada uma instituição democrática. Rawls reconhece neste argumento o grau de dificuldade das instituições religiosas para endossar um regime constitucional[106] que, com frequência, operam de acordo com leis que são contraditórias às suas próprias doutrinas abrangentes.

[106] Vale ressaltar a seguinte citação de Rawls sobre a importância da constituição para a educação no exercício da cidadania: "[...] as concepções de pessoa e sociedade estão mais plenamente articuladas na

No entanto, ao reconhecer essa dificuldade Rawls defende que a justificação pública e a legitimidade do poder político de um regime democrático constitucional se tornam relevantes como critério justo para incluir de modo restritivo a religião numa sociedade democrática plural. Esta inclusão é restritiva devido à sua possibilidade estar numa base política-moral pública que deve ser comum a todas as doutrinas abrangentes razoáveis. Isto significa que a justificação e a legitimação dessas doutrinas na participação do debate político e da formação para a cidadania devem estar em consonância aos limites da razão pública e da justiça de base. O que está em jogo é a estabilidade da sociedade democrática e, dessa forma, algumas religiões acabam tendo que sacrificar posições exclusivistas e intolerantes, pois segundo Rawls "[...] nenhuma sociedade pode acomodar em seu seio todas as formas de vida ... não há mundo social sem perdas [...]" (Rawls, 2020, p.182). Ele está se referindo à irrazoabilidade e a um tipo de intolerância excludente que não devem ter espaço em uma sociedade democrática.

Além disso, não basta o *modus vivendi* para uma relação entre doutrinas abrangentes razoáveis serem tolerantes nos moldes da justiça de base em uma democracia constitucional. A evolução para uma base pública de justificação e legitimação expressa na razão pública é essencial para possibilitar o sentido democrático não só para as instituições de base, mas também para qualquer doutrina abrangente religiosa ou não que endossam princípios políticos de justiça conforme a prática razoável de tolerância e de inclusão. Neste sentido, o *modus vivendi* que evolui para a formalidade constitucional torna-se um primeiro passo em direção à um regime democrático justo.

> [...] Neste caso, a Constituição seria cumprida como um pacto ... para manter a paz civil. Nessa sociedade, as questões políticas poderiam ser discutidas com base em ideias e valores políticos, a fim de não permitir a eclosão do conflito religioso e não suscitar a hostilidade sectária. O papel da razão pública serve simplesmente para acalmar a divergência e encorajar a estabilidade social [...] (Rawls, 2020, p. 545)

O entendimento de que seja vantajoso a tolerância em relação ao acordo entre os divergentes se torna motivo para estabelecer uma discussão pautada em valores políticos. O embrião de uma razão pública democrática implica já em seu escopo o sentido conciliatório para o corpo coletivo da cidadania. No entanto, a estabilidade segundo uma constituição congruente ao apelo do *modus vivendi* não é fundada necessariamente com

carta pública da constituição e mais claramente relacionadas com os direitos e liberdades básicas que ela garante. Os cidadãos adquirem uma compreensão da cultura política pública e de suas tradições de interpretação dos valores constitucionais básicos [...]" (Rawls, 2020, p.207)

o valor do respeito mútuo e com o dever de civilidade. O valor político-moral fundamental para caracterizar a tolerância no exercício do poder, assim como o respeito, o reconhecimento e a estima na promoção da justiça na relação tolerante-tolerado e tolerado-tolerante, ainda não são possíveis no contexto constitucional comprometido com o *modus vivendi.*

Uma sociedade bem ordenada democrática estável não é possível no contexto das tensões de uma tolerância permissiva de que um *modus vivendi* pode promover. Este apenas consegue um tipo de conciliação temporária. O poder político se mantém numa postura que subjuga o diferente como opositor-inimigo a ser controlado (tolerado). O conflito que é gerado na luta pelo poder não é democrático. A cultura pública razoável e justa não é o objetivo, mas sim a governança política como resultado da luta e de forças opostas que subjugam o oponente derrotado. Dessa forma, na tolerância permissiva segundo o *modus vivendi* não há amizade cívica e nem o dever de civilidade.

Assim sendo, Rawls pensa que a estabilidade deve ser por razões corretas "[...] assegurada por um firme compromisso com os ideais e valores políticos (morais) de uma sociedade democrática [...]" (Rawls, 2020, p.545). Este posicionamento confronta uma base comunitarista de justificação e legitimação do poder que busca a estabilidade segundo uma comunidade política hegemônica que exerce a intolerância ou estabelece a tolerância no sentido permissivo. De qualquer forma, Rawls busca restringir o valor moral que subjuga o valor político segundo o domínio de uma razão abrangente da comunidade política sob as demais comunidades de uma sociedade plural.

Numa comunidade política abrangente, a possibilidade do mínimo que garanta a condição do consenso sobreposto é descartada em benefício da verdade do bem que, de modo hierárquico e imperativo, tem o objetivo de controlar a sociedade. Dessa forma, não se busca a estabilidade por razões corretas, pois o que predomina é o controle racional e moral de uma doutrina abrangente hegemônica que pretende a estabilidade com o uso da força e do poder vinculado a uma governança política conveniente aos interesses privados de uma comunidade abrangente dominante.

Assim sendo, a inclusão da religião deve ser restrita no sentido de garantir um tipo de relação entre os concidadãos baseado no reconhecimento, na tolerância e no respeito. O objetivo da estrutura básica não é o controle dos conflitos nas relações entre pares considerados inimigos. Uma base pública de justificação que tem como expressão a razão pública oferece as condições para uma inclusão restrita da religião para uma sociedade democrática. Essa condição além de possibilitar o consenso sobreposto entre

doutrinas abrangentes razoáveis divergentes busca promover um tipo de relação fundada na amizade civil. No sentido pragmático da razoabilidade e do senso de justiça o dever de civilidade como base da postura comportamental é um princípio político a ser desenvolvido como valor na formação para a cidadania. Dessa forma, a razão pública é a base conciliatória por justificar e legitimar os princípios que sustentam a base de relacionamento entre os concidadãos numa sociedade democrática bem ordenada e justa.

Uma outra questão a ser destacada sobre a estabilidade de uma sociedade democrática por razões corretas incide na problemática que Weithman discute sobre a "garantia". O princípio de reciprocidade inerente a essa questão é destacado como elemento fundamental para pensar o respeito, o dever de civilidade e a estabilidade. A resposta sobre o que garante o respeito e o reconhecimento mútuo no convívio civilizado de uma sociedade democrática estável é ponderado pela reflexão sobre os interesses e vantagens das partes que buscam se estabilizar também nesta sociedade. Porém, o tipo de contrato amplo em uma cultura pública pressupõe concordâncias e discordâncias em contextos que se deve ceder em alguns interesses em benefício do acordo. O princípio de reciprocidade é a medida da "garantia" que mantém o corpo da cidadania democrática estável. Isto significa que o(a) cidadão(ã) comum endossa concepções políticas de justiça com a garantia de que os outros comungam do mesmo princípio.

O princípio de reciprocidade aplicável à relação entre instituições deve significar que estas simplesmente não cedem às determinações unilaterais dos princípios de justiça. As instituições devem concordar com valores comuns garantindo o cumprimento desses acordos conforme valores comuns. O que Rawls comenta sobre o que não é aceitação e estabilidade por razões corretas dá luz à compreensão dessa questão:

> [...] uma sociedade democrática na qual os cidadãos aceitem como princípios políticos (morais) as cláusulas constitucionais substantivas que assegurem as liberdades religiosas, políticas e civis, quando o compromisso que têm com esses princípios constitucionais é tão limitado a ponto de ninguém se dispor de ver a sua doutrina religiosa ou não religiosa perder terreno em influência e números, e na qual tais cidadãos estejam dispostos a resistir ou desobedecer às leis que julguem prejudiciais e suas posições e o façam mesmo que todo o leque de liberdades, religiosa e de outros tipos, seja sempre preservado e a doutrina em questão esteja completamente segura. Aqui, mais uma vez, a democracia é aceita sob condições, não pelas razões corretas. (Rawls, 2020, pp. 545-546)

O ponto é que a ideia de liberdade pode ser mal interpretada nas condições democráticas em que o princípio da reciprocidade está ausente nas relações. Um dos motivos é que as religiões universalistas, expansionistas e salvacionistas têm como razão

justificatória e legitimadora o equilíbrio de suas características traduzidas em valores morais. O que se ensina aos fieis no interior dessas religiões é um bem universal que salva e que deve se expandir no sentido de arrebanhar um maior número de adeptos possível. O confronto entre católicos e protestantes no século XVI é exemplificado por Rawls na conquista do *modo vivendi* não garantindo a estabilidade dessa relação por não buscarem valores comuns compartilháveis e, sim, o interesse de poder ou de sobrevivência em uma balança desproporcional. O expansionismo se torna uma prática de salvação que enfrenta batalhas por espaço de domínio moral, social e político.

Na relação domínio-submissão a violência da força de controle é um dispositivo viável da governança política autoritária. Uma cultura pública habituada a essa condição pode manter-se obediente segundo o domínio ideológico, mas, no entanto, a subjetivação inerente às reflexões que geram a desobediência é bastante iminente. Em um regime de poder que cria elementos constitucionais prejudicando a expansão de umas das partes seria o bastante para desestabilizar as relações que foram acordadas no *modus vivendi*.

> O que esses exemplos têm em comum é que a sociedade encontra-se dividida em grupos separados, cada um dos quais tem seu interesse fundamental distinto e oposto aos interesses dos outros grupos e em defesa do qual se dispõe a resistir ou violar a lei democrática legítima [...] (Rawls, 2020, p. 546)

O ideal de sociedade democrática brasileira, por exemplo, vem sofrendo um constante ataque de grupos reacionários devido à uma luta por espaço não só econômico e social, mas também político. Em consonância ao que Rawls afirma que é "[...] interesse fundamental da doutrina de assegurar certo grau de sucesso e de influência para sua visão [...]" (Rawls, 2020, p. 546). Algumas religiões de matrizes evangélicas e pentecostais comungam da ideia de que não basta somente conquistar o espaço econômico-social e, com isso, investem numa escalada social e cultural na busca pelo poder político. A bancada evangélica no congresso nacional se tornou uma forma representativa de garantir que pautas de interesses das igrejas sejam contempladas. A representatividade é legitima no ponto em que está em conformidade à razão pública, no entanto, no momento que é inserido razões abrangentes com objetivo expansionista do bem moral singular, há uma contradição com o próprio regime democrático constitucional e com a razão pública. Esta contradição desqualifica tal prática como legitimamente democrática.

Três exemplos factuais de contradições podem ser destacados. Primeiro, a prática de culto ou oração antes das assembleias oficiais do fórum público de debate.

Diante de uma pluralidade de representatividade não seria justo esta prática se não abrisse também espaço para as outras diversas religiões ou religiosidades representadas no fórum público. Como isso não seria possível devido à agilidade de tempo e espaço, o mais coerente seria manter a relação nos limites da razão pública e da legitimidade do poder numa esfera estritamente política. Nesta esfera, a legitimidade da lei que estabelece critérios de organização do fórum público de debate não seria justificada por uma doutrina abrangente, mas por uma base pública expressa na razão pública.

Um segundo exemplo é a busca de aprovar leis a partir de pautas antidemocráticas pelo fato de ser vantajoso a determinados grupos religiosos e não religiosos. Isto acontece quando se tem uma escalada de poder expansionista que utiliza a estrutura das instituições democráticas para defender e propor pautas contra a própria democracia. Nesta perspectiva, se de um lado é válido a busca de permanência de uma doutrina religiosa em um sistema constitucional democrático, por outro, segundo Rawls "[...] é preciso que renunciemos para sempre a expectativa de mudar a Constituição para estabelecer a hegemonia de nossa religião ou à de qualificar nossas obrigações a fim de assegurar sua influência e seu sucesso [...]" (Rawls, 2020, p. 546). A democracia neste sentido deve se organizar de tal maneira que conserve o ideal de liberdades fundamentais para uma cidadania pautada na liberdade e na igualdade e não em interesses privados. Dessa forma, segundo uma base pública de justificação é ilegítimo o apelo à uma hegemonia institucional religiosa em detrimento de outras doutrinas abrangentes razoáveis e da própria democracia.

O terceiro exemplo diz respeito ao espaço público de uma cultura política. Neste espaço o "ideal de razão pública" é o caráter do discurso democrático que em seu exercício busca justificar e legitimar as relações sociais como democrática. O exemplo incide na prática da manifestação pública baseada na liberdade de consciência e expressão da manifestação política. Esta prática é legitimada nos limites da razão pública que em seu "ideal" o(a) cidadão(ã) comum expressa pensamentos e age de acordo com o valor político. Este valor significa o critério para o mínimo que promove a tolerância no sentido de respeito e de estima.

Diante disso, a amizade cívica não é só a condição, mas também a garantia de que o princípio da reciprocidade prevaleça nas relações políticas entre divergentes. Assim sendo, a terceira contradição formulada aqui é o uso do espaço público desconexo da ideia de razão pública aplicada ao fórum público de debate, ou seja, quando o debate ou pronunciamentos no espaço público não é proferido "como se" fosse autoridades públicas

no fórum público de debate. Nessa contradição, o teor privado do discurso significa muitas vezes um ataque ao valor político da democracia, às instituições democráticas e às autoridades públicas que resguardam a democracia.

O sentido tematizado para essa última contradição pode ser aplicado reflexivamente às relações entre as pessoas no corpo coletivo da cidadania. Três problemas para as relações sociais dão ênfase a esta afirmação: 1) a intolerância de autoridades públicas expressa explicitamente nos debates e pronunciamentos públicos causando danos à democracia por ferir os princípios da liberdade e igualdade, além da possibilidade de disseminar intolerância; 2) A formação de uma cultura pública afetada na forma de relacionamento entre concidadãos segundo uma cultura do discurso de ódio intolerante e excludente, que encontra sua fecundidade no interior do debate dito democrático; 3) a liberdade de expressão que é mal interpretada[107] e que tem como consequência a igualdade e a liberdade ferida.

Os três exemplos formulados se auto complementam no sentido de que sua soma formam um certo contexto relacional geral entre concidadãos – autoridades públicas e pessoas comuns – que desarticula as relações democráticas buscando valorizar de modo performático tudo que é contrário à democracia em nome da democracia. A formação de uma cultura que valoriza a intolerância das autoridades públicas, o ódio no discurso público e que interpreta isso como liberdade está fadada a ser objeto de domínio autocrático.

Um líder carismático e populista encontra nessas condições um terreno fecundo para se afirmar como representante daqueles que endossam essa cultura. O uso continuo do discurso que alimenta uma cultura do ódio, que usa como meio as verdades de um bem abrangente formulado e repetido continuamente como justificação – como o lema "Deus, pátria e família" por exemplo – possui caráter pedagógico de formação para o endosso de uma cultura antidemocrática. A escalada do poder autocrático e totalitário no interior de uma democracia depende do investimento contínuo da valorização desses elementos na prática instrumentalizada da formação da "cidadania" não livre para a cultura pública.

[107] "É importante pontuar que a diversidade humana comporta, na sociedade, diferentes formas de expressão da identidade de gênero e afetividade, bem como ideologias, culturas e demais traços que distinguem a forma de viver e vivenciar o mundo. Todavia, essa pluralidade na forma de existir esbarra também no livre pensamento, corolário da *liberdade de expressão*, que é uma garantia constitucional tutelada pelo Estado de Direito. A partir disso, cria-se no imaginário comum a percepção de que a manifestação de ideias não esbarra em limites, sendo permissível para que todos possam ditar suas opiniões independentemente de ferir a subjetividade do Outro, de modo a ignorar ao revés do ideal de alteridade e respeito à diferença que deve existir na sociedade" (Dantas; Netto, 2022, p.50)

Dessa forma, a resposta da questão se é justificável e legitimo tolerar o intolerante no sentido de preservar a sociedade democrática e formar a cidadania para isso, deve considerar que o fato do debate e dos discursos serem pronunciados em uma sociedade democrática não significa que qualquer forma e conteúdo seja justificável e legitimo para essa sociedade. Justificativas de argumentos que promovem o estigma e que se aproveitam muitas vezes da vulnerabilidade de determinados grupos sociais para atacá-los não podem ser aceitos como conteúdo do discurso livre, pois fere os princípios de liberdade e de igualdade[108].

Segundo Rawls, a aceitação de determinadas condições para a sociedade democrática existir e permanecer estável exige que doutrinas abrangentes busquem a razoabilidade. Isto pode significar que determinadas instituições tenham que ceder em relação à algumas convicções que possam ser contraditórias à democracia. Isto deve acontecer com o desenvolvimento consciente sobre as vantagens da relação democrática em uma sociedade, principalmente no sentido de perceber que a liberdade dos fiéis depende também da liberdade do(a) cidadão(ã) em geral. Dessa forma, ele responde à questão sobre o apoio ao regime democrático constitucional da seguinte forma:

> [...] a resposta encontra-se na compreensão e aceitação, por parte da doutrina religiosa ou não religiosa, de que, a não ser endossando uma democracia constitucional razoável, não há nenhuma outra maneira equitativa de assegurar a liberdade de seus seguidores que seja compatível com as liberdades iguais de outros cidadãos livres e iguais razoáveis. Ao endossar um regime democrático constitucional, uma doutrina religiosa pode sustentar que tais são os limites que Deus determina à nossa liberdade, uma doutrina não religiosa vai se expressar de outra maneira [...] (Rawls, 2020, p.547)

Devido a ideia de *cláusula,* as doutrinas abrangentes razoáveis encontram sua compatibilidade com as condições de um ideal democrático de cidadania no interior de sua própria doutrina. A formação para a cidadania democrática necessita não só dessa compatibilidade, mas também do estimulo dos valores político-morais nos limites da razoabilidade e do senso de justiça como condição de socialização dos fiéis na sociedade democrática. Isto deve acontecer não de modo heterônomo, ou seja, por determinação unilateral de instituições da estrutura básica. Doutrinas abrangentes razoáveis devem

[108] Além disso, "[...] comenta-se que esse tipo de atitude discursiva pode ser enquadrada como odiosa, por promover, no meio social, a incitação da violência, da discriminação e da retirada de direitos que devem ser conferido para todas as pessoas, independentemente de suas particularidades como origem nacional, raça, cor, gênero, credo, idade, etc. (Dantas, Netto, 2022, pp. 50-51)

formar os fiéis de acordo com os princípios políticos de justiça que ordenam a estrutura básica pelos motivos corretos, que significa o endosso desses princípios no interior de suas próprias instituições religiosas ou não religiosas. Esses valores político-morais devem promover o reconhecimento mútuo, a civilidade e a estabilidade nas condições da liberdade e da tolerância no sentido do respeito e da estima.

> [...] Assim, é preciso que os princípios de tolerância e de liberdade de consciência tenham lugar central em qualquer concepção democrática constitucional. Eles estabelecem a base fundamental a ser aceita por todos os cidadãos como equitativa e reguladora da rivalidade entre doutrinas. (Rawls, 2020, p. 548)

O respeito e a estima tornam-se importantes características da tolerância que é contrária e combativa ao estímulo do ódio que desrespeita e ameaça doutrinas abrangentes divergentes. Esse tipo de tolerância numa sociedade democrática é um princípio formador da cidadania compatível com tal sociedade. A tolerância assim como a liberdade surgem no argumento de Rawls de modo conclusivo à questão sobre a relação entre religião e razão pública democrática. Rawls localiza, então, o papel da religião em relação ao ideal de sociedade democrática. Neste sentido é viável propor uma aproximação da concepção de tolerância de Rawls com a de Forst com o intuito de inserir o respeito e a estima à temática da amizade cívica e do dever de civilidade. Essa aproximação pode ser tematizada considerando a seguinte passagem:

> Observe-se aqui que há duas ideias de tolerância. Uma é puramente política, expressando-se com base em direitos e deveres que protegem a liberdade religiosa em conformidade com uma concepção política razoável de justiça. A outra não é puramente política, mas expressa-se com base em uma doutrina religiosa ou não religiosa, como ocorre, por exemplo, ao se dizer que Deus estabelece à nossa liberdade [...] (Rawls, 2020, p. 548)

As duas ideias de tolerância no conjunto da proposta do liberalismo político possuem o sentido coerentista de relação política e social, pois, ambas convergem no mesmo sentido, ou seja, para um valor político-moral de princípios compartilháveis publicamente com as diversas doutrinas abrangentes razoáveis no interior de uma estrutura básica. Uma cultura política pública democrática deve se pautar nessa condição que implica na existência e permanência nos limites do tolerável, na liberdade, no valor político de inclusão e no reconhecimento do pluralismo razoável.

Neste caso a formação para a cidadania do ponto de vista democrático deve ser inclusiva restritiva em que a religião além de ter que endossar princípios de justiça política

por motivo correto, tem que buscar a razoabilidade para estruturar sua doutrina abrangente de acordo com o valor político-moral democrático. Isto vale não só no aspecto institucional público na relação entre estrutura básica e associações da sociedade civil, mas também para o aspecto não público da prática política no interior das instituições. No sentido de coerência com os princípios de concepções política de justiça que ordena a estrutura básica da sociedade democrática é que torna possível tematizar a religião como coformadora dessa sociedade.

4. O PAPEL POLÍTICO E SOCIAL DA RELIGIÃO COMO ESFERA COFORMADORA PARA A CIDADANIA

Uma análise da razão pública de Rawls identificando o seu escopo numa base pública de justificação e legitimação pavimentou a estrutura argumentativa desta tese. O objetivo foi de construir as condições para que se possa confirmar a hipótese do papel social e político da religião como esfera coformadora para a cidadania. Sua tarefa fundamental é de contribuir para a coformação da cidadania tanto através de sua presença ativa no debate público da cultura política como na prática das relações razoáveis e democráticas internas nas diversas instituições e comunidades religiosas. Dessa forma, a cultura política não pública dessas instituições e comunidades deve ser pensada como capaz de estimular uma prática moral coerente com os valores políticos intuídos de modo interativo com outras doutrinas abrangentes razoáveis numa cultura política pública. O sistema holístico de relações inclui essa interação de forma coerentista com os princípios político de uma concepção de justiça nos limites conciliatórios da razão pública conforme uma base pública de justificação e legitimação.

O termo "coformação" deriva de duas ideias que podem ser discutidas no âmago sistemático dessa proposta de leitura do liberalismo político de Rawls. A primeira ideia é a de "formação cultural" referente ao significado derivado do termo "*Bildung"* do alemão. A segunda ideia é a possibilidade de tematizar o termo "formação" nos parâmetros práticos de interação coerentista. Os valores político-morais dos princípios de justiça em relação aos valores também político-morais dos juízos ponderados de uma cultura política pública são considerados vetores formadores da cidadania.

Assim como a complexidade do termo "*Bildung"* possui um histórico de sentido diverso, a tematização proposta a partir de uma análise da razão pública pode revelar um significado complexo, porém, singular para o termo "formação". Numa base pública de justificação e legitimação o valor político-moral no contexto de conciliação, justificação e legitimação da razão pública implica um sentido não metafísico para o termo "formação". Assim sendo, para uma sociedade democrática caracterizada pelo fato do pluralismo razoável, o sentido político e pragmático proposto desconstrói a ideia de formação como uma unidade determinante de uma cultura que tem por finalidade a sua sustentação numa moral comum. Isto significa uma leitura crítica do sentido tradicional de "*Bildung"* em busca de uma configuração que demonstre a formação da cultura política nos termos de "coformação".

Este capítulo tem por finalidade demonstrar o papel político e social da religião no contexto de formação não rígida que nega o sentido do tradicionalismo e conservadorismo da "*Paideia"* (Werner Jaeguer) segundo a liberdade dos antigos (Benjamin Constant), como também do "*Bildung"* que pode ser atribuído a liberdade dos modernos como condição de uma tradição em termos do "*Aufklärung"*[109]. Esta negação significa uma certa busca de transfiguração do sentido de "*Bildung"* para uma reconfiguração do termo "formação" implicando a desconstrução da unidade metafísica do bem ou o fundamento do progresso humano para dar ênfase ao termo "coformação" proposto aqui no sentido político e democrático da participação plural e razoável no processo comum de estruturação do corpo coletivo da cidadania.

O projeto normativo de uma sociedade democrática bem-ordenada e estável segundo Rawls não pressupõe o sentido social e político da formação como unidade moral valorativa do desenvolvimento das virtudes ou qualidades específicas. Não é identificar em Rawls o cidadão no contexto antropológico filosófico definido metafisicamente no sujeito moral como exigido por Sandel, mas de perceber o elemento da razoabilidade e da tolerância no sentido inclusivista restritivo em que a prática da cidadania democrática se efetiva. A "visão ampla da cultura política pública" é a condição da "coformação" já que não é a determinação unilateral de um valor moral substantivo e abrangente que deve reger a democracia, mas os princípios políticos de justiça endossados no consenso sobreposto por motivo correto. Ou seja, a partir de valores político-morais compartilhados em uma cultura política pública segundo as condições da "*cláusula*".

Dessa forma, os temas recorrentes surgem de maneira a sustentar a argumentação que tem por desfecho a tese. No intuito de rememorar e situar a busca de síntese, a estrutura argumentativa que se apresenta aqui tem como chave de leitura o sentido conciliador dos limites da razão pública numa base pública de justificação e legitimação. De acordo com a relação coerentista que destaca a "formação" segundo uma

[109] Na ideia de liberdade dos antigos a concepção de cidadania no contexto da formação cultural pode ser referida conforme o significado do ideal de aquisição do *status* de cidadão(ã) como tematizado por Paul Weitthman. A *Paideia* clássica principalmente no contexto da *Politeia* platônica classifica a prática da política em uma ordem preestabelecida segundo a essência da alma. A possibilidade do sujeito político na tradição clássica é um status adquirido conforme a natureza do individuo ou pelo desenvolvimento de sua racionalidade prática também essencial como em Aristóteles. A modernidade rompe com esse paradigma ao colocar a condição da cidadania conforme o progresso racional da humanidade conforme não só o princípio da liberdade, mas principalmente na igualdade entre os indivíduos. No entanto, a modernidade desenvolve uma tradição cientificista e burocrática que enquadra a cidadania em determinantes racionais de uma visão secular do mundo que tende a unilateralidade. A igualdade entre os cidadãos se torna uma busca que depende da determinação racional de princípios que nem sempre contempla de modo democrático a totalidade plural da sociedade moderna.

base pública do desenvolvimento da cidadania, o termo "coformação" é mais adequado pois depende da ação coletiva de participação social e política de todas as instituições que fazem parte de uma cultura política pública.

Isto significa dizer que a estrutura básica não é regida por uma doutrina abrangente que dita uma moral determinante de modo vertical. O valor político-moral dos princípios de justiça é um valor compartilhado por todas as doutrinas abrangentes razoáveis numa cultura política pública. Assim sendo, três pontos serão destacados para pavimentar o desfecho da tese proposta: 1) Religião, tradição e formação; 2) Religião, democracia e formação; 3) Religião como esfera coformadora da cidadania para uma sociedade democrática liberal.

4.1 Religião, tradição e formação

Rawls ao afirmar que todos nascem numa estrutura básica e somente se desvincula ao morrer oferece uma base para pensar a tradição. Análogo à ideia de involuntarismo de Walzer quando afirma que ninguém escolhe onde e em qual instituição vai nascer e crescer. Para Rawls, historicamente o indivíduo já nasce pré-determinado aos valores dos princípios compartilhados das instituições da estrutura básica que integra a cultura de fundo em um ordenamento político público. Apesar disso, o indivíduo em sua condição de subjetivação pode promover uma mobilidade que acontece na esfera das instituições da sociedade civil. Isto é um fato a ser considerado na temática da possibilidade de reestruturação das instituições de base e do desenvolvimento da própria tradição à longo prazo.

A cultura pública de uma sociedade democrática liberal é marcada por esse caráter de mobilidade. Uma relação coerentista com a estrutura básica e os vínculos dos cidadãos com as instituições são respeitados de acordo com os valores político-morais que admitem a mobilidade social. Um cidadão pode, por exemplo, mudar de religião sem perder seus direitos civis, assim como também pode reivindicar por uma ordem mais justa que promova a estrutura básica a partir de valores político-morais sem renunciar à ética de sua doutrina abrangente razoável.

No entanto, as instituições da estrutura básica comprometidas com uma tradição dominante – fundamentadas no valor absoluto da verdade de uma doutrina abrangente não oferece a mesma condição de mobilidade. No sentido extremo do poder político essa estrutura básica não possibilita a liberdade social e, muito menos, a liberdade política. Os

“grupos totalizantes” segundo Walzer buscam manter o poder político conforme o domínio dos valores morais em uma tradição sem possibilidade de mudança. Os valores conservadores se tornam a base ideológica do controle social em uma governança política. Na concepção Rawlsiana isto se deve ao fato de transformar a estrutura básica de uma sociedade democrática em uma comunidade política regida pelos valores morais de uma doutrina abrangente dominante.

Ao destacar a religião como base do poder teocrático se percebe que os valores morais promovem um domínio conforme a congruência entre fé e razão política. A tradição de uma comunidade política religiosa se desenvolve de modo conservador no sentido de unicidade da formação integral do homem como projeto de um ideal perfeccionista. Esse projeto busca perpetuar os valores morais que não só pretendem uma concepção do humano na ordem natural e teológica, mas também para tornar-se base da governança política segundo a definição do bem e do mal, do certo e do errado.

Nesse sentido é oportuno discutir o tipo de relação entre religião e formação no contexto do desenvolvimento cultural considerando a relação coerentista que vincula cultura de fundo, cultura política pública e estrutura básica. A pretensão é explicar em parte a tendência dogmática interna das instituições religiosas e, com isso, fazer referência ao tipo de intervenção religiosa numa cultura política pública. Assim sendo, o termo *“Bildung”* no sentido de formação cultural em um ideal moral de uma verdade ontológica que pauta a liberdade humana como nos fundamentos da *“Paideia” grega* no período clássico ou no sentido do progresso humano conforme a liberdade segundo a subjetividade nas escolhas do indivíduo racional - como no *“Aufklärung”* da modernidade – torna-se um termo relevante para refletir e inserir a ideia de “coformação” ao papel social e político da Religião no ideal de sociedade democrática liberal: que segundo Rawls, preza pela prioridade da liberdade e da justiça numa tentativa de conciliação entre a liberdade dos antigos com a liberdade dos modernos.

A questão de formar a cidadania para a sociedade democrática deve considerar a perspectiva da liberdade consonante a prioridade do justo sobre o bem. No entanto, essa prioridade deve ser avaliada não só referente ao senso de justiça, mas também à possibilidade de conciliação dos bens singulares com os bens primários. A formação autônoma do indivíduo como sujeito político justo deve estar em consonância ao reconhecimento e respeito dos bens primários como a liberdade de consciência e expressão no contexto da publicização e da razão pública.

> A democracia sempre depende de uma população informada e de um "*Bildung*"; que possa tomar decisões, procurar informações adequadas por conta própria, envolver-se em debates significativos e auto-organizar-se em partidos políticos, associações democráticas, clubes, etc [...] (Andersen, s/d, p.5, tradução nossa)

O sentido de formação para autonomia numa sociedade democrática é uma preocupação que afronta a proposta heterônoma das instituições que tem como parâmetro de "formação" cidadã a tradição. Andersen na citação acima pauta essa questão do *Bildung* para o contexto europeu em que a necessidade de pensar a formação democrática se tornou um ponto relevante na questão da interação entre nações diversas com o advento da comunidade europeia[110].

Apesar da autora escrever no sentido de uma cultura das relações internacionais, se pode resgatar o sentido da citação acima para o contexto interno da razão pública de uma sociedade democrática e da autonomia como base de sua formação. Tanto para as nações que comungam culturas distintas, quanto para o contexto das instituições que formam uma nação, a questão sobre uma base de formação se torna relevante para a resolução das demandas segundo as condições políticas numa cultural plural.

O fato é que a força determinante da tradição e da estrutura básica é notória. A dinâmica do desenvolvimento da cultura de fundo simplesmente tende a seguir o curso valorativo da ordem já estruturada na tradição. Neste sentido, a preocupação de Andersen é de propor uma reflexão sobre a democracia não só em termos deliberativos, da livre votação popular, do poder econômico, mas da necessidade da formação de uma base popular esclarecida e autônoma capaz de avaliar sua própria condição cultural e política.

Essa questão ao ser tratada segundo a análise da razão pública possibilita inserir os elementos de uma base pública de justificação e legitimação para confrontar determinadas barreiras que não permitem o desenvolvimento de tal projeto de autonomia cidadã. O sentido de tradição conforme a ideia de sua formação torna-se uma pauta que permite desenvolver uma crítica ponderada sobre a formação da cidadania como domínio social e político. Dessa forma, dois pontos articulam a questão que insere o papel da

[110] No ano de 2021 foi publicado o *"Co-funded by the Erasmus Programe of the European Union"*. Trata-se de um programa Europeu de formação para o período de 2021 à 2027. O objetivo desse programa é potencializar o desenvolvimento pessoal e profissional dos cidadãos para a União Europeia. Dentre as finalidades especificas visa-se a coesão social no contexto plural da interação entre culturas diversas. O interessante dessa proposta é que ela está elaborada em termos normativos tendo como base uma discussão sobre o significado de "*Bildung*". O documento conta com o texto da autora Dinamarquesa Lene Rachel Andersen que busca atualizar o sentido do termo para a questão da formação da cidadania democrática.

religião no contexto de transformação da cultura e da formação em relação ao tema que envolve inclusivismo restritivo, tolerância e sociedade democrática. O primeiro ponto apresenta as possíveis relações entre "*Bildung"* e a religião na distinção entre sociedade autoritária e sociedade democrática. O segundo ponto expõe o papel da formação democrática como confronto razoável e tolerante com a religião dogmática.

Rawls (2000, p. 337) ao considerar certos fatos gerais da sociologia política e da psicologia humana é categórico sobre o "fato do pluralismo razoável" ser a característica da sociedade democrática. Logo apresenta outro fato que sugere que a imposição de uma única doutrina abrangente numa sociedade é a característica do uso tirânico do poder. O tema proposto aqui sobre a formação da cidadania para uma democracia liberal se depara com esses dois fatos. Em síntese, o pluralismo deve ser reconhecido e estimulado em uma base comum de justificação e legitimação para que a formação não esteja comprometida a um poder tirânico. Não obstante, se deve considerar mais dois fatos tematizados por Rawls para expor as condições dessa formação democrática.

> Um terceiro fato é que, para ser duradouro e seguro, e não dividido por doutrinas antagônicas e pelas classes sociais hostis umas às outras, um regime democrático precisa ter o apoio voluntário e livre de uma maioria substancial de seus cidadãos politicamente ativos. Confrontado com o primeiro fato, isso quer dizer que uma concepção da justiça que quiser servir de base pública de justificação num regime constitucional deve ser aceita por doutrinas extremamente diferentes e talvez irreconciliáveis [...] (Rawls, 2000, p.338).

Essa proposição nos remete à questão sobre a garantia e a estabilidade problematizada por Paul Weithman que pode ser direcionada ao contexto da necessidade de tematizar uma base formativa segundo a razão pública. Uma base de justificação e legitimação deve condicionar a prática da cidadania conforme o estímulo do reconhecimento e valorização da razoabilidade no senso de justiça. Se as doutrinas que fazem parte das relações entre os concidadãos politicamente ativos são diferentes e irreconciliáveis, o mínimo comum expresso na razoabilidade do senso de justiça segundo a razão pública torna-se um elemento indispensável na formação democrática. Assim sendo, consonante ao reconhecimento mútuo segundo o princípio de reciprocidade e o dever de civilidade em conformidade ao ideal de amizade cívica, a formação para a cidadania está circunscrita numa base pública de justificação e legitimação que possibilita o sentido pedagógico da concepção política de justiça.

Ao considerar o pressuposto argumentativo acima, o quarto fato será o ponto de toque inicial para tratar da questão sobre o termo formação e desenvolver o argumento

que problematiza a relação entre *Bildung* e a Religião na perspectiva da democracia liberal. Trata-se de algo que diz respeito a uma visão ampla da cultura política pública como parâmetro de avaliação da tradição e da cultura de fundo. A questão incide na possibilidade ou não do endosso das religiões aos princípios políticos de justiça e a questão da determinação valorativa dessa tradição. Dessa forma, avalia-se a garantia e a estabilidade de uma sociedade democrática segundo o fato de que:

> [...] a cultura política de uma sociedade democrática relativamente estável contém normalmente, pelo menos de modo implícito, certas ideias intuitivas fundamentais, e é possível, a partir delas, formular uma concepção política de justiça adaptada a um regime constitucional [...] (Rawls, 2000, p.338)

Esse fato geral da sociologia política e da psicologia humana oferece uma condição de inserção do problema de formação cultural a partir da condição da concepção política de justiça. Para isso, deve-se recorrer a uma estratégia de demonstração que envolve a relação entre pluralismo e a formação considerando uma reflexão sobre sentido de *Bildung*. A amplitude desse conceito alcança um significado no desenvolvimento integral dos indivíduos que, em termos da modernidade, é inserido na ideia de desenvolvimento da cultura e do progresso da humanidade. *Bildung* será discutido brevemente com o objetivo de mais adiante expor a ideia de formação do indivíduo para o corpo coletivo da cidadania democrática.

Para isso, será destacado algumas circunstâncias de ordem social, política e cultural que dificultam ou até mesmo lutam de forma paradoxal contra a democracia em nome da democracia. A exposição do conceito de *Bildung* terá um papel para pensar o conceito de formação e coformação neste contexto de luta pelo espaço social e político – que terá o sentido de conflito dos valores político-morais dos princípios democráticos com os valores morais presentes em uma tradição religiosa. Dessa forma, será citado mais precisamente o campo da "guerra cultural" dos valores cristãos de religiões expansionistas, salvacionistas (considerando que no Brasil atual também são desenvolvidos valores segundo uma teologia do domínio) contra os valores políticos de princípios que sustentam a defesa das instituições da estrutura básica ordenada segundo uma base pública de justificação e legitimação.

Sobre o conceito de *Bildung* o que interessa para esta tese é destacar essa expressão designando o "[...] processo da cultura de formação [...]" (Suarez, 2005, p. 192), que nos remete ao sentido de formação cultural. Algumas considerações também podem ser desenvolvidas no que se refere ao termo *Bildungstheorie* utilizada por Wilhelm

von Humboldt[111] que Goergen (2017) interpreta como "teoria educacional". Apesar da problemática desse termo ser profunda e complexa, para o objetivo desta exposição a ideia de processo da cultura de formação e alguns aspectos que nos leva refletir sobre a educação na democracia torna-se suficiente.

O objetivo é expor um sentido amplo da formação cultural consonante ao desenvolvimento da cultura política em parâmetros que possibilite pensar o papel social e político da religião. Por um lado, o papel da religião pode estar comprometido com o poder perpetuado em uma tradição e, dessa forma, a própria religião se torna um vetor cultural que na relação democrática pode abusar da liberdade de expressão para desarticular a própria democracia. Por outro lado, há uma possibilidade de a religião ser tematizada no contexto coformador da cidadania para a democracia no sentido de promover o reconhecimento e a estabilidade circunstanciada numa cultura política pública democrática.

Dessa forma, é proposto uma distinção entre religião como formadora (com a determinação da tradição de uma cultura cristã por exemplo) e religião como conformadora da cidadania livre e igual. Enquanto a primeira pode ser interpretada em seu papel social e político determinante e excludente, a segunda pode ser tematizada na perspectiva da base pública de justificação e legitimação e ser interpretada como democrática e inclusiva. A formação cidadã, então, não pode ser uma tarefa isolada em nenhum aspecto.

O primeiro passo para essa exposição é destacar duas configurações clássicas na questão da formação vinculada ao desenvolvimento de uma tradição cultural, para em seguida desenvolver a questão dos limites da razão pública em Rawls e a questão da formação para a cidadania. No sentido da configuração clássica Andersen afirma que:

> [...] *Bildung* é um complexo e elusivo fenômeno e conceito que tem raízes profundas no pensamento e formação europeia. Na era clássica, os gregos chamavam-lhe *Paideia,* e, no século XVII, os pietistas protestantes exploraram-no como um crescimento pessoal religioso, espiritual e moral na imagem (em alemão. *Bild*) de Cristo. (Andersen, s/d, p.8, tradução nossa)

[111] "Humboldt é o primeiro a assumir a tarefa de realizar uma teoria da formação. Até aquele momento, assim constata o próprio Humboldt, existia apenas uma teoria da educação com seus preceitos e normas, mas não uma teoria da formação relativa à vida humana e às relações sociais, ou seja, uma teoria referente aos princípios antropológicos fundantes, dos quais os regulamentos expressos na teoria da educação são apenas aplicações circunstanciadas. Faltava, portanto, uma verdadeira fundamentação filosófica da formação humana [...] (Goergen, 2017, p. 442).

A concepção de *Bildung* enraizada na *Paideia* grega e que possui influência nos valores morais da Reforma protestante nos conduz ao problema já discutido sobre a liberdade dos antigos. O elemento primordial da formação seja no sentido ontológico metafisico dos gregos, seja na revelação em Cristo ou da moral protestante nos indícios que se perpetua na tradição cultural, revela a necessidade de um padrão valorativo de unidade para o ordenamento das relações entre os indivíduos. Segundo Benjamin Constant, o herdeiro dessa tradição na modernidade é Rousseau, quando pensa a democracia numa liberdade que encerra um sentido de homogeneidade do corpo coletivo da cidadania na "vontade geral" como padrão de unidade.

A unidade homogênea possui um sentido de exclusivismo ao destacar essa questão segundo a cidadania como *status* discutida por Weithman. O problema se encontra na própria criação de uma condição hierárquica moral de uma doutrina abrangente para justificar e legitimar a cidadania na qual nem todos podem fazer parte ou serem representados. No caso da razão não pública a lógica religiosa diz que todos somos iguais perante Deus, porém isto é paradoxal considerando que a estrutura hierárquica da Igreja como instituição faz a distinção daqueles que estão com Deus dos que não estão. O critério dessa distinção é a obediência ou a conversão em que a Igreja é responsável em despertar certas disposições para a "fé verdadeira". Quando o poder teocrático age diretamente nas diretrizes políticas o critério de identificar a cidadania estaria também comprometido com a obediência e a conversão. Esse estado de coisa promove a exclusão ou a tolerância no sentido da concepção permissiva tematizada por Forst (2018).

No entanto, na história moderna a disposição para a fé teve um deslocamento em sua determinação formativa relativa ao domínio da Igreja. Pedro Goergen (2017) destaca que no desenvolvimento histórico da modernidade, *Bildung* foi tratado de forma mística por alguns autores e que teve influência em determinados períodos. "[...] Para o místico Meister Eckardt, *Bildung* significa o encaminhamento da alma ao criador, ou seja, o movimento da relação da alma com Deus [...]" (Goergen, 2017, p.439). Este posicionamento influenciou concepções sobre o termo até o século XVIII. Assim como na "[...] filosofia natural e na doutrina de vida de Paracelsus ... no contexto do movimento humanista/renascentista do século XVI, *Bildung* significa o desenvolvimento das disposições interiores, vinda de Deus [...]" (Goergen, 2017, p, 439). Esta concepção apesar das divergências com o "pietismo" presente na cultura alemã, segundo o autor ela teve "[...] forte influência sobre o pensamento alemão durante o século XVII e XVIII, até o Romantismo [...]" (Goergen, 2017, p.439).

Tanto na tradição Medieval quanto no desenvolvimento inicial da modernidade, a formação humana esteve comprometida com determinantes metafísicos de uma verdade mística. Somente com o iluminismo (*Aufklärung)* houve um deslocamento dessa perspectiva para uma dimensão racional da vida humana e do progresso da humanidade. "[...] Em termos estritamente pedagógicos, o conceito de *Bildung* significa ... a formação do homem virtuoso mediante influência externa à luz do conceito de cultura e civilização, atinentes ao progresso do mundo" (Goergen, 2017, p. 440).

No entanto, vale ressaltar que apesar da transformação sobre a abordagem do termo ter provocado uma percepção secularista da questão da formação, na modernidade e na perspectiva contemporânea a liberdade dos antigos ainda se faz presente em alguns projetos expansionistas de determinadas associações religiosas. A identidade ontológica do humano criada em uma condição paradoxal reflete na ideia de cidadania como *status* dependendo da formação dos fiéis de acordo com essa identidade pensada como essência ou alma. Em Platão, por exemplo, nem todo mundo teria a alma para o aprendizado da participação política. No caso do poder da governança política um regime teocrático pode justificar e legitimar a participação ou não da cidadania na capacidade ou não de ser cidadão(ã). Se o critério for a determinação da verdade moral nas relações, aqueles que não comungam com essa verdade não estão aptos ao papel social e político da cidadania.

No paradigma da ética das virtudes o substrato eidético das concepções sobre o humano é uma referência que pode ser usada para discutir a postura dogmática da formação cultural e sua influência na política. Werner Jaeger na *Paideia* apresenta que o ideal de perfeição humana que teve seu significado inicial na *areté* (virtude) do guerreiro homérico ganha sentido substancial e perene na filosofia clássica principalmente a partir da virtude em Platão[112]. No sentido eurocêntrico isto se tornou também um paradigma em que o autor denomina de "helenocêntrico" para explicar a necessidade do clássico grego sempre que se trata da questão da formação integral do homem. Ele afirma isso como uma espécie de ponto comum ou de uma "[...] origem ou fonte espiritual, a que sempre, seja qual for o grau de desenvolvimento, se tem de regressar para encontrar orientação [...]" (Jaeger, 1995, p.5).

O "*Bildung"* alemão pensado incialmente nos parâmetros da *Paideia* influenciou tanto a cultura germânica quanto a cultura europeia como um todo. A matriz platônica e

[112] O Filósofo que alcança a "Virtude" se torna sábio, bom e belo e com isso em termos da *Politeia* ele é apto a governar a polis com sabedoria, bondade e beleza. A Justiça é uma essência conforme a "Virtude" que cabe ao rei filosofo alcançar em benefícios de todos.

aristotélica do período medieval onde a *Paideia* grega está mais presente somente é descaracterizada em parte pelo advento da Reforma protestante que teve um impacto direto sobre a moralidade de sua época. A figura de Cristo tornou-se um elemento prático das ações formativas no campo moral dos protestantes. Além do aspecto coletivo da cultura, o sentido pessoal do desenvolvimento moral foi relevante para traçar os caminhos da modernidade. Virtudes como a tolerância e o respeito são pensadas em um contexto de intolerância e desrespeito no interior do próprio desenvolvimento do protestantismo. Pensadores protestantes e burgueses trabalharam em benefício da mudança de postura na política, como também na reflexão sobre a formação humana em suas próprias diretrizes de desenvolvimento cultural. Segundo Andersen:

> [...] De 1774 até por volta de 1810, pensadores como Johann Gottfried Herder, Friedrich Schiller e Wilhelm Von Humboldt exploraram Bildung como fenômeno secular, relacionando-o ao desenvolvimento emocional, moral e intelectual, com enculturação e educação, assim como o papel de cada sujeito como cidadão [...] (Andersen, s/d, p.8, tradução nossa)

Na possibilidade de pensar a formação da cidadania segundo uma orientação laica, a religião como instituição cultural e social esteve nesse período num contexto bem diferente do *Bildung* comprometido com as matrizes gregas da fé católica ou com a determinação da vida moral em Cristo dos Protestantes. As determinações de cunho salvacionista ou da moralidade da fé são confrontadas por ideias de tolerância, de respeito ao pluralismo e da autonomia em benefício de uma cidadania laica em um mundo secularizado[113]. A formação é pensada no sentido de secularização como condição para o desenvolvimento da cultura moderna. Segundo Joanildo Burity, essa postura teve um impacto na relação da religião com o poder político que tendeu a descartá-la no processo. A secularização neste caso tem o significado de ser:

> [...] uma condição (ou corolário) para o desenvolvimento da sociedade moderna, tendo que se constituir como um passo necessário (ou tendência inelutável) de qualquer processo de modernização. Nessa versão, a religião deve ser concebida como um estorvo à modernização, devido as suas estreitas ligações com a sociedade tradicional a ser destruída pelo avanço do progresso [...] (Burity, 2007, p.35)

[113] José Fernandes Weber afirma que o conceito de "[...] *Bildung* (formação ou cultivo) – "matéria-prima" da literatura, filosofia e pedagogia alemãs do final século XVIII e início do século XIX – representa o corolário do projeto de autonomização do sujeito cognoscente e moral, por meio do qual a modernidade filosófica se institui e se afirma, e que, no âmbito das análises e discussões sobre formação, cultivo e educação, forja-se um espaço em que aprofundam as perspectivas da modernidade [...]" (Weber, 2006, p.119).

Assim como a Igreja Católica Medieval e o Protestantismo lutaram pelo espaço de hegemonia cultural segundo a pregação de suas verdades abrangentes, o Estado secular também se mostrou exclusivista e intolerante em sua ideologia burguesa de desenvolvimento moderno. Lógico que esse período significou um campo de batalha entre intolerantes, como pode ser afirmado segundo a leitura de Voltaire sobre o período.

Diante disso, a "formação" na contemporaneidade marcada por valores seculares modernos deve ser repensada em outros padrões que possibilite contextualizá-la em um ideal de democracia liberal. A crise da razão moderna é um fato que estimula pensar a questão das doutrinas abrangentes como coformadora para a cidadania não fundamentada numa razão iluminista que se revelou exclusivista e formadora de unidade cultural, como também não ser pensada nos moldes unilaterais das religiões expansionistas.

Na contemporaneidade a luta por espaços sociais e políticos ainda acontece no contexto do ideal de formação. O "*Bildung"* no sentido clássico ainda se faz presente em projetos conservadores que buscam desarticular a democracia por dentro. O uso da democracia para descontruir a democracia se tornou inclusive no Brasil uma realidade factual. No púlpito das igrejas, na produção gospel cultural e nas redes sociais um projeto autoritário e dito "conservador" ganha estrutura a cada contexto de luta política. A passagem bíblica "e a verdade os libertará" (João 8.32)[114] se tornou lema não só como recurso para angariar votos entre os evangélicos e católicos conservadores, mas como marca do projeto teocrático de poder. Segundo o filósofo e teólogo João Décio Passos:

> Falar de teocracia na conjuntura atual significa entrar em um território tão antigo quanto inédito, assim como localizar as características do antigo nas tendências políticas em curso. Os modelos do passado podem ser retomados e revisitados em suas várias etapas, contextos e tipologias. Os fatos do presente podem ser analisados a partir de um acervo volumoso de dados disponíveis nos sítios da internet e nas redes sociais que testemunham a presença de uma percepção teocrática do poder em plena era da secularização e de suposta consolidação do Estado laico [...] (Passos, 2024, p. 29)

No contexto da percepção teocrática fundamentalista uma guerra cultural é fomentada contra um suposto sentido doutrinador da cultura secular interpretada como desconstrução dos valores morais da fé cristã. Os fatos do presente podem ser analisados em benefício não só da percepção teocrática do poder, mas também da necessidade de

[114] Ver livro de Ricardo Alexandre intitulado "*E a verdade os libertará: reflexões sobre religião, política e bolsonarismo"* (2020).

construção da imagem do inimigo a ser combatido e que serve como justificativa da busca desse poder político. O ato de denunciar os males da sociedade laica é uma das tarefas da publicização da fé e dos valores morais de igrejas fundamentalistas, a Ciência, a Universidade, o feminismo, a suposta "ideologia de gênero", os movimentos de valorização da cultura afro-brasileira, a luta por direitos das populações indígenas, os abortistas por exemplo são todos considerados expressões do mal sintetizado no conceito de "comunismo"[115]. Este seria o inimigo a ser combatido no contexto denominado de "Marxismo Cultural"[116].

Dessa forma, uma percepção teocrática do poder político tem seu fundamento numa tradição revisitada e atualizada às necessidades desse combate. Se tornou uma luta do bem contra o mal, do povo de Deus contra o inimigo. Na perspectiva política se criou uma guerra ideológica da cultura da fé cristã fundamentalista associada ao projeto político da extrema direita[117] contra a cultura dos "comunistas". "[...] Governos de extrema direita emergentes no ocidente trazem em seu bojo narrativas e práticas teocráticas que se encontravam esquecidas, na medida que afirmam, reiteradamente [...]" (Passos, 2024, p. 30). Essas narrativas utilizam recursos argumentativos encontrados numa tradição de argumentos religiosos do passado em que a formação para obediência a Deus era um recurso político de controle social. Numa visão conservadora isto ganha sentido na visão de que o passado:

---

[115] "[...] No caso atual, o comunismo sintetiza todas as maldades que ameaça o presente. Este fantasma do passado tem, ainda o mérito, de agregar sob sua semântica, antes, sob seu poder maligno e fatal, tudo e todos que signifiquem avanços: os projetos das esquerdas, os movimentos sociais, as militâncias de gênero, a educação sexual, os ideais de justiça social, as mídias clássicas etc. [...]" (Passos, 2024, p.43).

[116] O conceito de "marxismo cultural" ganha sentido na luta cultural quando setores ideológicos reacionários usam o termo "[...] como uma perspectiva assumida pela esquerda ao deixar de buscar o poder pelas armas, e passa a fazer suas disputas no âmbito da cultura [...]" (Silva, 2020, p.77). Fundamentada na interpretação do marxismo o termo nos remete as teorias de Gramsci e a Escola de Frankfurt. "[...] Para os ideólogos que combatem o "marxismo cultural", as revoluções burguesas teriam colocado em cena a dominação da filosofia materialista sobre a sociedade, deixando em risco os valores do Ocidente [...]" (Silva, 2020, p.80). Dessa forma, na visão reacionária a guerra no âmbito cultural atinge os valores religiosos da família e das instituições religiosas. "[...] Os adeptos do marxismo cultural são acusados de ensinar sexo e homossexualidade às crianças, promover a destruição da família, controlar os meios de comunicação e promover o engodo de massas, esvaziar as igrejas e promover o consumo de bebidas" (Costa, 2020, p. 40).

[117]Leno Danner e Francisco Dannner (2023) afirmam que "[...] a utilização, por parte da extrema direita, do conceito de ideologia e sua afirmação da guerra ideológica como dinâmica estruturante e salvífica da democracia e contra a esquerda teórico-política implicam seja em uma falsificação da modernidade como um todo ... seja então, por consequência, de fomento de uma perspectiva antipolítica, antissistêmica, anti-institucional, anticientífica e anti – universalista que mina a democracia pluralista e universalista constituída como um Estado democrático de direito, ameaçando diretamente e sem nenhum pudor com a regressão antimoderna e antimodernizante, desde a primazia de uma base religiosa-biológica essencialista e naturalizada com caráter pré-politico, pré-cultural e a histórico relativamente à antropologia-cultural-normatividade." (L. Danner, F Danner, 2023, p.87).

> [...] oferece soluções para o presente, as teocracias oferecem as narrativas retiradas precisamente de uma temporalidade mais santa, mais pura e mais eficiente e resgata, como decorrência, narrativas anacrônicas: os patriotismos esquecidos, a religião perdida, as ditaduras eficientes do passado, assim como retoma a velhos inimigos do passado, inimigos já conhecidos e portanto, a estratégia de enfrentamento igualmente conhecidas [...] (Passos, 2024, pp. 42-43).

Além disso, essa luta de cunho conservador ganha personificação nos projetos específicos de fortalecimento da busca de poder político. Líderes carismáticos ligados às Igrejas são exaltados numa proposta moral identificada como reconstrucionismo[118], que ao longo do tempo ganhou um outro formato incidindo em questões políticas:

> "[...] confissão de fé política de que Deus está no comando das nações e que conduz projetos e governos específicos para agir em seu nome, por meio de personagens escolhidos para tal missão, tem sustentado propósitos, projetos, governos e estratégias governamentais em pontos diversos no planeta [...] (Passos, 2024, p.29)

Diante da realidade de atuação ativa das religiões na sociedade e no discurso político, o autor citado acima questiona se realmente houve uma superação da teocracia pelas democracias ou se "[...] teriam sobrevivido nos subsolos da cultura ocidental e da alma humana, tendo em vista a longa temporalidade em que operaram na história humana? (Passos, 2024, p.29). Essas questões são pertinentes diante do extremismo político que surge nas últimas décadas delimitando sua luta na construção de um estado de coisa compatível a seus objetivos. Se cria a narrativa do caos e da ameaça aos valores da família e dos bons costumes para poder enfrentar os inimigos. O projeto de formação na estratégia da publicização dessas ideias antecipa o projeto do poder absoluto. A percepção teocrática do poder político além do propósito reconstrucionista de caráter expansionista e salvacionista também estrutura sistematicamente o que se entende por teologia do "Domínio" como:

> [...] uma expressão mais ampla e popular, usada tanto na mídia como nos grupos evangélicos estadunidenses, para além da teologia calvinista-reformada. O termo domínio deriva da interpretação particular do *Gênesis* 1.28 – "dominai a terra" – aplicando-a, não a ser humano em geral, mas

[118] "O termo reconstrucionismo deriva das ideias de R.J. Rushdoony, no sentido de reconstruir a nação e transformar todos os aspectos da cultura a partir de valores cristãos. Para Rushdoony, a educação era a tarefa privativa da família, portanto livre da ingerência do Estado. Somente assim seria possível deter a degradação moral do país" (Pereira, 2023, p.150).

> restritamente aos cristãos, como únicos capazes de cumprir tal mandato [...]" (Pereira, 2023, pp. 150-151)

O projeto formador (*Bildung*) neste contexto pode relacionar três frentes antidemocráticas: o conservadorismo, o fascismo e o fundamentalismo[119]. Associações e grupos totalizantes se unem em benefício da escalada de poder social e político. A razão pública é subjugada por razões não públicas que interagem na construção de uma cultura não democrática. A estabilidade da estrutura básica da democracia é ameaçada por um constante ataque e busca de enfraquecimento das instituições de base perante a opinião pública. A fé subjuga a razão para ser usada como instrumento de desarticulação do poder democrático a partir da intolerância e do exclusivismo com o próprio sistema político. A estrutura básica é atacada em suas instituições de base[120].

Por isso, há uma certa urgência em pensar a sociedade laica não comprometida com a formação valorativa de uma única doutrina abrangente dominante. Mesmo que esta seja razoável, é necessário que a estrutura básica garanta a possibilidade de participação de todas as doutrinas razoáveis no processo de formação para a cidadania. Isto evitaria o domínio teocrático ou secular segundo o poder político no sentido de governança de uma comunidade política construída em valores morais tradicionais e não políticos.

As reivindicações de algumas matrizes religiosas não razoáveis afrontam a possibilidade da igualdade de participação que promove a democracia. Elas são irrazoáveis e excludentes exatamente por associar o seu fundamentalismo ao poder político de modo absoluto. A relação dessa associação com o fascismo gera uma complexidade que na análise de Joanildo Burity (2019) nos leva à temática da intolerância. Porém não dá para associar como regra o fundamentalismo e o conservadorismo com o fascismo. O que se pode perceber é o princípio de intolerância e exclusão que na formação cultural pode levar o Estado ao regime fascista. A alternativa Rawlsiana para tal ameaça é desenvolver o reconhecimento da justiça de base para

[119] Ronaldo de Almeida problematiza essa relação na questão dos enquadramentos e da polarização de identidade no conteúdo do debate público, segundo o autor: "Na conjuntura brasileira atual, a situação política é de persistente e reificada polarização. Conservadorismo não é algo contrário às normas democráticas, entretanto, no enquadramento do debate público há uma sobreposição – por vezes, excessiva e imprecisa – na identificação de conservadores, fascistas e fundamentalistas [...]" (Almeida, 2017, p. 4).

[120] No Brasil o discurso de ódio que promove a intolerância tem como uns dos alvos as instituições democráticas. "Os ataques ocorridos em Brasília, no dia 08 de janeiro de 2022, quando milhares de apoiadores do ex-presidente Jair Bolsonaro invadiram o Congresso Nacional, o plenário do Supremo Tribunal Federal e o Palácio do Planalto, em apoio a um eventual golpe militar, demonstram que a utilização do discurso ofensivo voltado às instituições pode culminar em violações concretas à ordem democrática [...]" (Júnior, Santos, 2024, p.254). Isto é um problema que nos remete a questão da liberdade de expressão e dos limites da razão pública.

garantir a formação da cidadania segundo concepções políticas de justiças que sejam endossadas por todas as doutrinas abrangentes razoáveis no consenso sobreposto.

Os limites da razão pública e sua missão conciliadora encontram uma barreira na intransigência irrazoável das razões não públicas de segmentos religiosos fundamentalistas e expansionistas. O papel social e político da religião é convertido na busca de uma sociedade conservadora que exclui todo tipo de pensamento e ação fora dos padrões de suas doutrinas abrangentes. A estratégia para o domínio moral e político é a "formação" segundo dogmas construídos de forma absoluta para os seus fiéis e para a população em geral. Essa "formação" se baseia em um tipo de relação social estabelecida segundo a verdade moral atrelada a uma certa tradição e ao sentimento conservador. Este projeto pode ter como base a publicização da fé religiosa em defesa de sua verdade para estreitar os vínculos na pretensão de formar uma comunidade política em bases religiosas.

"Formação" estaria comprometida com as determinações morais de uma tradição religiosa que apesar de ser plural possui compromissos com um ideal de unicidade cultural. Uma comunidade política religiosa possibilitaria uma forma autoritária de exercício de poder político. Para tal empreendimento a formação da cidadania deve se caracterizar como excludente e intolerante. A prioridade do senso de justiça seria substituída pelo bem moral como modelo de conduta[121].

Uma moral que no contexto da ideia de guerra cultural e do projeto de domínio busca conter, restringir e retroceder direitos adquiridos via cultura política laica como vem passando o Brasil. Dessa forma, segundo Ronaldo de Almeida, pode se conceber as linhas de forças não só como postura diante do espaço público, mas como ideal de formação a ser incutido nos cidadãos segundo as demandas e interesses da guerra cultural e do domínio. Essas linhas são: a meritocracia e empreendedorismo que é conivente a uma postura econômica neoliberal; a moral que é reguladora e que é objeto de disputa na

[121] O modelo de conduta é um elemento chave para compreender a *Paideia* grega em sua raiz homérica. Deuses e heróis eram referências a serem copiados em suas atitudes. A crítica de Platão a Homero era nesse sentido – "como acreditar ou copiar as atitudes de um deus que envia um sonho enganador?" questionava Platão. Já para o período Medieval e para a Reforma Protestante o modelo como base da formação é Cristo e a sua promessa de Redenção. Uma distinção quanto ao modelo é notória no sentido de que no período homérico havia um código de conduta do guerreiro como também a dimensão prática do aprendizado. Jaeger exemplifica no que ele denomina de *Telemaquia:* Telémaco filho de Ulisses com Penélope foi um jovem fragilizado pela ausência do pai e a presença dos pretendentes da mãe que abusava de sua casa. Ele se torna um guerreiro capaz de lutar junto com o pai somente depois de ter passado por um processo de formação numa aventura conduzido por Mentor (Palas Atenas disfarçada). No período clássico e medieval se perde em parte essa dimensão prática do aprendizado na promoção do desenvolvimento dos modelos ontológicos e metafísicos.

guerra cultural; a securitária que é repressiva e punitiva; e a interacional que é socialmente intolerante.

Embora todas essas forças têm seu significado na tematização do conservadorismo no contexto brasileiro não será tarefa a descrição delas na íntegra. Os elementos serão apresentados juntos com a necessidade de pensar e expor a formação para a cidadania numa sociedade democrática. O foco de atenção recai sobre as atitudes das doutrinas abrangentes religiosas sobre os limites da razão pública e a questão do sentido pedagógico das concepções políticas de justiça. Na sociedade dita democrática é problemático quando a disputa moral começa a fomentar a reconstrução da ordem legal a partir de demandas de interesses privados em detrimento de outras doutrinas abrangentes. Uma das tarefas é conter, restringir e anular determinados direitos conquistados segundo uma moralidade liberal e laica, como afirma Almeida (2017).

Além disso, o autor refere-se que o ideal repressivo e punitivo do Estado ganhou força nas demandas coletivas significando "[...] o aumento da violência do Estado sobre a população, sobretudo, os mais apartados do universo dos direitos [...]" (Almeida, 2017, p. 21). O argumento armamentista e a crise na segurança pública corroboraram para o desenvolvimento do ideal de securidade[122], apoiado por seguimentos de igrejas conservadoras. O vínculo entre a moralidade e a securidade tem revelado no apoio popular uma cultura punitiva que cobra do Estado um aparelhamento repressivo. O vetor de denúncia de irregularidade moral é usado na publicização e no debate público como instrumento de acusação pública. "[...] Se na dimensão da moralidade a categoria conservador se sobrepôs a fundamentalista, em relação a categoria de acusação é fascista" (Almeida, 2017, p. 22).

Dessa forma, a dimensão interacional está em conformidade a questão do *status* da cidadania no sentido exclusivista e intolerante. A formação dependente de uma doutrina abrangente pode estimular no contexto fundamentalista, conservador e fascista uma sociedade estritamente intolerante. Diante disso, como no contexto do *Bildung* no período da Reforma protestante estimulou caminhos para tratar a multiplicidade conforme

[122] O autor utiliza o termo securidade no sentido de um sistema social que envolve determinadas instituições como as polícias e as forças militares que se preocupam principalmente como o problema da violência e da segurança pública. Esse termo é utilizado na discussão sobre as pautas que envolve o medo da violência e a busca de um tipo de paz social. Algumas vezes essa pauta é utilizada por religiões fundamentalistas que sugere a força do poder político para resolver o problema de modo também violento. As polícias e as forças militares nesse caso são instrumentalizadas para um controle social numa governança política que pode tender para o fascismo, ou seja, o poder absoluto do estado sobre a vida e a morte dos indivíduos em nome da segurança pública e do bem do Estado.

a luta pelo poder moral e político, na contemporaneidade se pode pensar uma formação alternativa ao contexto de guerra cultural que tende ao exclusivismo e a intolerância.

A formação da cidadania democrática será tratada como coformação nos limites da razão pública e do sentido pedagógico da concepção política de justiça no contexto do pluralismo razoável. Como as religiões expansionistas e salvacionistas são organizadas segundo a orientação de seus dogmas, a ideia de tolerância e respeito ao pluralismo contextualizado no mínimo expresso nos princípios políticos da concepção de justiça, pode afrontar as orientações que os fiéis recebem dessas instituições. Dessa forma, a ideia de coformação tematizada aqui deve considerar que esse inevitável conflito seja de forma razoável e tolerante no sentido de reconhecimento mútuo e estima. O processo formador partilhado em uma cultural plural deve ser conduzido na perspectiva da civilidade e da amizade cívica.

A razão pública que expressa o limite justificatório, legitimador e conciliador da possibilidade prática da religião ser coformadora para a cidadania é a expressão da concepção política de justiça destacada em seu sentido pedagógico. Nesta perspectiva, se poderá distinguir a religião quando pretende ser formadora e detentora da unidade moral determinante dos regimes autocráticos excludentes, da religião como coformadora que reconhece e colabora com uma democracia liberal nas condições do inclusivismo restritivo conforme uma base pública de justificação e legitimação.

Há um caráter que deve ser destacado na tarefa de distinção do posicionamento da religião perante a formação da cidadania: de que a base pública de justificação e legitimação é pensada para um tipo de democracia liberal deliberativa constitucional. Esta informação por si só afronta o projeto de desconstrução em que doutrinas abrangentes religiosas fundamentalistas que almejam um poder teocrático ou autocrático segundo o domínio a partir de seus valores morais condenam o sistema secular e laico que sustentam as instituições de base.

O caráter destacado implica que a democracia é pensada segundo o liberalismo político de Rawls considerando as instituições de base de suma relevância para a justiça de base que é pautada na concepção política de justiça. Dessa forma, para pensar em termos da formação para a cidadania deve-se considerar o caráter pedagógico da concepção política de justiça que se torna diretriz das relações justas entre os concidadãos. Com isso os valores político-morais podem ser endossados tendo como parâmetro não só a estrutura básica, mas a cultura política pública em que esses valores podem se propagar. Nessa leitura de Rawls afirma-se a possibilidade de criação e desenvolvimento de uma

tradição da cultura política pública e, com isso, uma tradição de interpretação democrática da própria constituição deliberativa.

> [...] a ideia existente por trás da função educativa de uma concepção política de justiça adequada para um regime constitucional é que por estar inserida em instituições e procedimentos políticos, essa concepção pode por si só tornar-se uma força moral significativa na cultura pública da sociedade [...] (Rawls, 2003, pp. 208-209).

A prática constitucional e a consolidação da justiça de base segundo uma concepção política de justiça criam as condições para pensar a formação moral de uma cultura pública de uma sociedade democrática associada aos valores políticos dessa cultura. Porém, essa formação não pode ser confundida com os padrões morais de uma tradição em que *Bildung* é concebido como formação de valores fixos universais de uma cultura fundada na interiorização da moral ontológica.

Nesse caso não é a identidade filosófica antropológica que está como base da formação da cidadania democrática liberal. O processo é fundado na razoabilidade dos princípios políticos da concepção de justiça segundo a participação plural das doutrinas abrangentes razoáveis nos limites da razão pública e da própria cultura política. O reconhecimento mútuo, o dever de civilidade e a amizade cívica surgem como base de tematização dessa participação. Assim sendo, o sentido de formação para a cidadania conforme os princípios de reciprocidade nos limites da razão pública é denominado de coformação, pois depende não somente da concepção política de justiça, mas também da interação prática a partir de valores político-morais endossados em consenso sobreposto e praticados numa cultura política pública pelas doutrinas abrangentes razoáveis.

Sobre esse tipo de interação prática observar-se que Rawls, já na *Teoria da Justiça*, faz uma reflexão sobre a possibilidade de uma sociedade bem ordenada nos parâmetros da estabilidade evocando a natureza e a psicologia humana. O que ele sugere nas entrelinhas é que a prática social segundo a justiça como equidade possui sentido pedagógico, pois o aprendizado acontece naturalmente nos limites da psicologia humana onde ele amadurece o sentido pragmático de sua teoria da justiça nos escritos posteriores.

> [...] teoria supõe que a sociedade bem ordenada da justiça como equidade é possível e que de alguma forma ela se realiza. Teoria indaga ... se tal sociedade pode ser estável. Argumenta que as leis da natureza e da psicologia humana levariam os cidadãos que crescessem como membros dessa sociedade bem, ordenada a adquirir um senso de justiça forte o suficiente para que dessem apoio as suas instituições sociais e políticas ao longo de gerações [...] (Rawls, 2020, p. XLIV).

Quando Rawls usa o termo "natureza humana" em teoria exige uma análise ponderada como Paul Weithman apresenta em "*Rawls, political liberalism and reasonable"* (2016). No entanto, o ponto a ser destacado é o sentido de espontaneidade prática da razoabilidade da razão adquirida de modo pragmático. Dessa forma, além de considerar a ideia do desenvolvimento em termos de psicologia humana e da razão social referente à sociologia política, o que está sendo exposto afirma que o senso de justiça como aquisição relativa à prática cultural e pública ao longo do tempo depende de uma condição coerentista entre os princípios políticos que ordenam a estrutura básica da sociedade democrática bem-ordenada com os juízos ponderados na cultura pública.

A cultura pública da sociedade democrática é a esfera dos conflitos. Os membros dessa sociedade aprendem com as controvérsias intensificando essa cultura na prática de publicização e no reconhecimento mútuo segundo a razão pública. Nessa perspectiva, o Liberalismo político de Rawls destaca que numa sociedade plural onde as doutrinas abrangentes razoáveis são distintas e irreconciliáveis, a estrutura básica deve prezar pela igualdade equitativa de oportunidades: "[...] sem essas oportunidades, não é possível que as pessoas de todos os seguimentos da sociedade participem dos debates da razão pública ou contribuem para as políticas econômicas e sociais" (Rawls, 2020, p. LXV).

A concepção política de justiça é fomentada no ideal normativo de uma sociedade bem ordenada estável, vivenciada pelos concidadãos numa relação recíproca de reconhecimento e formação. O sujeito político do corpo coletivo da cidadania reconhece e colabora para o sentido pedagógico da concepção política de justiça. Essa concepção, quando oferece as oportunidades equitativas, não só condiciona o consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes razoáveis, ela se torna condição da coformação relativa as instituições e suas doutrinas segundo o sentido prático de formação para a cidadania tendo como esfera "uma visão ampla da cultura política pública". O endosso dos princípios das concepções de justiça política é por motivos corretos devido a congruência desses princípios com os juízos ponderados numa cultura política pública.

A razoabilidade da sociedade justa é pensada por Rawls no contexto *freestanding* dos valores políticos dos princípios de justiça. No entanto, esses valores são político-morais, pois apesar de sua aplicabilidade estar comprometida normativamente com a estrutura básica a dimensão prática pragmática de como se desenvolve tais valores revela na cultura política pública sua dimensão moral.

> [...] temos de partir da suposição de que uma sociedade política razoavelmente justa é possível e, para que seja possível, é preciso que os seres humanos tenham uma natureza moral, que obviamente não necessita ser perfeita, mas que a capacite a compreender e a agir com base em uma concepção política razoável do direito e da justiça e que lhes possibilite ser motivados por tal concepção na medida necessária para dar apoio a uma sociedade regida por seus ideais e princípios [...] (Rawls, 2020, p. LXIX).

Observa-se que Rawls não prescreve um sentido perfeccionista ou metafísico de natureza moral. Ele busca centrar essa questão nos fatos gerais da psicologia humana e da sociologia política. Isto é válido também para a questão sobre as capacidade e talentos. Como ele afirma em seu artigo de 1978 intitulado "*A estrutura básica como objeto"* que "[...] não podemos considerar as capacidades e os talentos dos indivíduos como dons naturais fixados de uma vez por todas [...]" (Rawls,2002, p.18). Apesar de reconhecer fatores genéticos como componentes do aprendizado, os talentos e as capacidades, segundo ele, não se concretizam sem as condições sociais. Rawls ainda afirma que:

> [...] Entre os elementos que afetam a efetivação das capacidades naturais figuram as atitudes sociais de ajuda e estímulo e as instituições encarregadas de seu aprendizado e de sua utilização. Mesmo uma capacidade potencial em um dado momento não é independente das formas sociais existentes e dos acontecimentos particulares e anteriores que sobrevêm no curso da vida [...] (Rawls, 2002, p. 18).

Isto não significa um determinismo político-moral das capacidades, Rawls trata a questão de acordo com a esfera normativa de "uma visão ampla da cultura política pública" em que o fato do pluralismo razoável é reconhecido nas condições implícitas das ideias intuitivas compartilhadas e vivenciadas em comum, que são congruentes aos princípios políticos de justiça, ou seja, aos valores políticos desses princípios. Por isso, o binômio político-moral para identificar esses valores procede no sentido de papel pedagógico da concepção política de justiça nos limites da razão pública. O que é ensinado para os(as) cidadãos(ãs) são valores políticos que permitem o reconhecimento da pluralidade e da tolerância. Assim sendo, a condição da razoabilidade na razão prática pressupõe às vivências dos cidadãos que endossam princípios políticos de justiça de acordo com a moral abrangente de suas doutrinas razoáveis (segundo a *cláusula*).

Na obra "*justiça como equidade: uma reformulação*", Rawls observa que os princípios da concepção política de justiça "[...] tem de impor restrições a visões abrangentes permissíveis, e as instituições básicas que esses princípios exigem inevitavelmente estimulam alguns modos de vida e desestimulam outros, ou até as exclui

por completo [...]" (Rawls, 2003, p. 217). Essas restrições são expressas a partir da razão pública numa base pública de justificação e legitimação que limita, mas ao mesmo tempo condiciona uma participação efetiva de todas as doutrinas abrangentes razoáveis para a participação social e política de modo conciliatório.

O argumento de aplicabilidade dessas restrições relativas à religião busca evitar o julgamento de exclusivismo que o liberalismo político recebe de seus críticos. O papel social e político da religião nesse contexto é pensado de acordo com a ideia da inclusão de modo restritivo. Isto deve acontecer para que as doutrinas religiosas não confundam a liberdade com "o poder dizer e fazer livremente qualquer coisa" que não seja justificada em uma base pública. A restrição se torna necessária para que as religiões em uma configuração fundamentalista não se sintam livres para ameaçar a democracia. O que o inclusivismo restritivo resguarda é a condição jurídica como componente da estrutura básica e da justiça de base que possa ser aplicada em uma sociedade democrática liberal.

Sem uma restrição fomentada pela razão pública e uma base pública de justificação e legitimação, as religiões fundamentalistas estariam livres para educar seus fiéis para uma cultura unilateral de seus valores morais, sem considerar o meio social plural de uma democracia. Isto significaria uma formação dogmática que no contexto da guerra cultural comentada anteriormente alimentaria a ideia do inimigo a ser combatido. A negação da amizade cívica corromperia a própria ideia de dever de civilidade educando seus fiéis para a barbárie.

No âmago desse problema da questão da civilidade há uma preocupação com o reconhecimento mútuo no sentido de respeito e estima na tolerância. A educação que considera relevante o dever de civilidade e amizade cívica pressupõe uma estrutura formativa que parta do ordenamento da estrutura básica personificada na imagem do Estado. Dessa forma, Rawls ao expor as condições de colaboração de uma sociedade bem ordenada apresenta um perfil do Estado democrático liberal quanto à sua responsabilidade com a educação das crianças:

> [...] o liberalismo político ... exigiria que a educação das crianças incluísse coisas como o conhecimento de seus direitos constitucionais cívicos, de forma que, por exemplo elas saibam que a liberdade de consciência existe em sua sociedade e que a apostasia não é um crime legal, tudo isso para garantir que a continuidade de sua filiação religiosa, quando atinge a maturidade não esteja baseada simplesmente na ignorância de seus direitos básicos ou no medo da punição por ofensas que só são assim considerados dentro de suas seitas religiosas. A educação das crianças também deveria prepará-las para serem membros plenamente cooperativos da sociedade e permitir que provejam seu próprio sustento; também deveria estimular as virtudes políticas para que

> queiram honrar os termos equitativos de cooperação social em suas relações com o resto da sociedade (Rawls, 2003, p. 221).

O sentido pedagógico da prática de publicização no Estado democrático liberal é a formação da cultura política de reconhecimento dos bens primários que devem ser garantidos pelas instituições de base. Para isso, a formação para a valorização dessas instituições deve estar circunstanciada não só na razão que prescreve a sua relevância para a ordem de uma sociedade democrática. A motivação prática dessa pedagogia está nas relações razoáveis na prática da razoabilidade no senso de justiça como base de reconhecimento dos bens primários. Associado a isso é que Rawls sugere a inserção das crianças em uma cultura política pública prezando pela autonomia, pelo dever de civilidade e pela amizade cívica. Seria então um modo de formação do sujeito político para um ideal normativo de cidadania em que cada membro desse corpo coletivo busca por si mesmo honrar seu papel social e político perante a sociedade democrática.

A liberdade de consciência, de pensamento e de expressão consonante ao sentido pedagógico das concepções políticas de justiça devem se configurar de um modo que estimule esses bens de forma prática na razoabilidade da razão. A formação da autonomia prepara as novas gerações para que não sejam vítimas da ignorância e do medo fomentada por uma educação autoritária, exclusivista e não razoável. A formação, então, pretende com a concepção política de justiça um modo positivo que estimule a cooperação entre seus concidadãos numa sociedade democrática bem ordenada.

> [...] A preocupação do Estado com sua educação baseia-se no papel que desempenharão como futuros cidadãos, e, portanto, em coisas essenciais, tais como adquirir a capacidade de compreender a cultura pública e participar de suas instituições, ser um membro economicamente independente da sociedade que possa prover seu próprio sustento a vida toda, e desenvolver as virtudes políticas, e tudo isso no interior de um ponto de vista político (Rawls 2003, pp. 222-223).

Se essa proposta for concebida numa dimensão unilateral do Estado secular, o julgamento de exclusivismo de sua estrutura básica conforme a sua razão pública procederia. A ideia de educação das crianças seria exclusivista pelo fato de priorizar o bem do Estado secular ao invés do senso de justiça. Porém, o liberalismo político de Rawls oferece uma condição para pensar a formação não como unidade determinante de modo vertical. O modo horizontal de tratar a questão demonstra que o inclusivismo restritivo nos limites da razão pública e da estrutura básica é, na verdade, uma abertura

para a participação de todas as doutrinas abrangentes razoáveis no processo pedagógico do Estado.

A circunstância prática no interior da estrutura básica permite por exemplo a participação das diversas religiões em um projeto pedagógico de uma sociedade democrática bem ordenada segundo uma visão ampla da cultura política pública. O ponto destacado é a congruência dos valores morais das religiões com o sentido pedagógico da concepção política de justiça que possui sua condição no consenso sobreposto. Esta congruência acontece de modo coerentista como justificação da tematização do significado de coformação para tratar do ideal de formação não autoritária.

A convergência de valores político morais no contexto justificatório, legitimador e conciliador da razão pública pressuposta da ideia de coformação se torna critério de avaliação do papel social e político da religião numa sociedade democrática liberal. O limite do político e da razão pública oferece a condição para pensar como se dá esse papel na esfera de uma "visão ampla da cultura política pública" na qual as doutrinas abrangentes diversas estão presentes. O endosso da concepção política de justiça por razões corretas por parte das religiões deve significar que estas são partes coformadoras que contribuem para a estabilidade da sociedade democrática liberal.

No "*Liberalismo político"* Rawls se refere ao conteúdo dos princípios de justiça como "[...] proposição de medidas que propiciem a todos os cidadãos os meios polivalentes apropriados que lhes permitam fazer uso efetivo de suas liberdades e oportunidades [...]" (Rawls, 2020, p. 7). Assim como no endosso desses princípios por razões corretas, as doutrinas abrangentes razoáveis colaboram em suas orientações para que seus fiéis valorizem a formação desses meios para o uso da liberdade e da oportunidade no contexto plural de uma sociedade democrática. Nos púlpitos das igrejas, nas ações de pastorais, nas escolas dominicais, nas catequeses, nos diversos movimentos religiosos, etc... O valor político dos princípios que possibilita a liberdade pode ser endossado pelas religiões por motivos correto e, com isso, se tornam instituições coformadoras da cidadania democrática consonante as concepções políticas de justiça.

Esta relação acontece de modo coerentista, pois trata-se de uma relação entre princípios políticos de justiça e juízos ponderados em uma cultura política pública. O parâmetro dessa relação não é a racionalidade das doutrinas divergentes que se confrontam, mas a razoabilidade pressuposta na avaliação segundo os fatos pragmáticos da psicologia humana e da sociologia política tematizados por Rawls.

Como o senso de justiça é prioritário na sua congruência com os bens das doutrinas abrangentes razoáveis e também com os bens primário, os limites da razão pública e as instituições que promovem a justiça de base sugere que nas concepções políticas de justiça endossadas na cultura pública se estabeleça um critério de avaliação da razoabilidade. O termo coformação pressupõe uma estrutura argumentativa que possibilite compreender o sentido conciliatório da razão pública, do dever de civilidade e da amizade cívica, no contexto de formação para a cidadania razoável que tem a capacidade de tolerar, estimar e, por isso, reconhecer os diversos bens publicizado na cultura política pública. Esta condição tem um papel primordial na busca de estabelecer objetivamente parâmetros políticos e jurídicos na formação para a cidadania. Segundo Rawls, "[...] nenhuma concepção de justiça poderia ter o peso para nós se não nos ajudasse a colocar ordem em nossos juízos ponderados de justiça em todos os níveis de generalidade [...]" (Rawls, 2020, p. 54).

Apesar de Rawls prescrever como na "*Teoria da justiça"* a posição original sob o véu da ignorância interpretada por seus críticos como uma normatividade doutrinária nos limites da neutralidade, no liberalismo político fica mais visível o seu objetivo político. No embate moral entre doutrinas abrangentes razoáveis e princípios escolhidos numa posição original, o conflito seria um ponto de impossibilidade comunicativa que destruiria a possibilidade de relação coformadora para a cidadania. A luta pelo espaço hegemônico seria a prioridade e não a relação democrática de cidadãos livres e iguais. Não haveria a possibilidade de reconhecimento e endosso dos princípios de justiça, pois as doutrinas abrangentes se sentiriam coagidas a mudarem seus valores morais. No entanto, segundo Rawls: "[...] podemos utilizar a posição original para aprofundar esse reconhecimento. O fato de nos sentimos coagidos talvez resulte de nossa surpresa com as consequências desses princípios e critérios e com as implicações de nosso livre reconhecimento [...]" (Rawls, 2020, p.54).

A proposta política é notória pelo fato da preocupação de Rawls com a interação que promove os princípios da concepção política de justiça aplicável à estrutura básica com a possibilidade do endosso desses princípios por razões corretas. No entanto, ao inserir a questão das religiões, se percebe que as instituições religiosas buscam manter um *status* de relevância ao conduzir os seus fiéis a uma postura perante o mundo social e político da cidadania democrática. Por um lado, isto pode ser interpretado como luta cultural quando há uma imposição de matrizes religiosas fundamentalistas, por outro lado, pode ser considerada a própria condição democrática quando:

> [...] reafirmemos nossos juízos mais particulares e decidamos alterar as concepções de justiça propostas, com seus princípios e ideais, até que os juízos, em todos os níveis de generalidade, estejam por fim alinhados de uma forma refletida. É um erro supor que as concepções e os princípios gerais prevalecem sobre nossos juízos mais particulares [...]" (Rawls, 2020,54).

A relação coerentista no caso se dá em uma instância política moral, pois a reflexão prática pressuposta aponta para ajustes segundo a condição justificatória e legitimadora da razão pública conciliadora. O equilíbrio reflexivo de forma ampla revela o movimento dinâmico na base pública de justificação e legitimação. Embora o propósito de Rawls seja a unanimidade no consenso sobreposto, em termos pragmáticos a formação para a cidadania requer uma esfera de debate para que aconteça os juízos ponderados. O fato do pluralismo razoável nesse contexto é a condição para que isso se efetive tanto para o ideal normativo da sociedade democrática bem ordenada como também para o reconhecimento do papel social e político coformador da cidadania por parte das instituições religiosas.

4.2 Religião e a ideia de coformação da razoabilidade e autonomia segundo o dever de civilidade e de amizade cívica

No argumento inicial sobre o *Bildung* a força da vivência cultural é destacada em termos de formação moral no modo de ser dos indivíduos. Numa perspectiva ontológica e antropológica filosófica a concepção do humano ganha sentido no papel unificador das propostas pedagógicas tradicionais da formação moral. O sentimento conservador de determinados valores praticados na tradição moral torna-se uma tendência na cultura em formação. Em revelia a este posicionamento se busca tematizar aqui a ideia de coformação como rompimento da ideia de formação cultural dependente de valores fixos perfeccionistas de uma moral determinante. Isto significa a busca de alternativa para tratar a questão da formação para a cidadania que não seja unilateral e colonizadora no sentido hegemônico do poder político-cultural.

Numa concepção fundamentalista da religião o caráter moral absoluto do humano pode oferecer os padrões do "cidadão de bem". Formar as pessoas para o bem exige um modelo pré-determinado de ações e pensamentos conforme a crença em valores morais previamente revelados. No entanto, a religião como doutrina abrangente razoável que busca praticar a tolerância no reconhecimento e na inclusão não deve ter esse padrão pré-estabelecido de cidadania. Afirmar o "cidadão de bem" é um modo de qualificar

moralmente um termo que deveria ter significado político nos limites da razão pública. A cidadania segundo esses limites se refere não ao bem de uma doutrina abrangente como vetor centralizador da formação cultural, mas ao mínimo expresso no valor político-moral que possibilita a conciliação entre doutrinas abrangentes razoáveis diversas.

Por isso, se destaca a prioridade do justo sob o bem, a razoabilidade, a tolerância e a autonomia para a formação não do "cidadão de bem", mas da cidadania em que o indivíduo que faz parte do seu corpo coletivo é um sujeito político que reconhece reciprocamente os benefícios mútuos gerado pelos bens primários. Nesse caso, o razoável ganha prioridade em relação ao bem, ou seja, no que diz respeito aqueles bens possíveis de serem endossados por todas as doutrinas abrangentes razoáveis.

A cidadania, então, é um conceito a ser avaliado segundo as suas características de reconhecimento e reciprocidade a partir do que já foi analisado sobre a razão pública. Ao considerar uma base pública de justificação e legitimação o termo cidadania pressupõe elementos indispensáveis para o seu significado normativo numa sociedade democrática liberal. Dessa forma, quatro elementos estruturam a compreensão do sentido de formação para a cidadania não dependente da moral fechada de uma cultura dominante centralizadora e excludente: 1) razoabilidade; 2) autonomia; 3) dever de civilidade; 4) amizade cívica.

As faculdades dos(as) cidadãos(ãs) conforme a exposição da prioridade da razoabilidade é uma questão relevante para extrair do liberalismo político de Rawls um sentido para o tema da formação. As características do sujeito moral sendo o senso de justiça e a capacidade de elaborar um bem se torna a base para pensar as faculdades do(a) cidadão(ã). Como o cidadão é um membro livre e igual no corpo coletivo da cidadania seu senso de justiça é a condição pública expresso em sua razoabilidade. Neste sentido, se há o bem este é congruente à razão pública, em que a razoabilidade é prioridade inclusive em relação aos bens primários.

O sentido heterônomo que distingue o "cidadão de bem" do "cidadão do mal", por exemplo, não faz sentido na perspectiva em que a cidadania democrática tem o senso de justiça e a razoabilidade como prioridade. No caso em que o "bem" se torna o elemento racional priorizado uma cultura política pode fazer essa distinção de modo recorrente numa espécie de reconhecimento hierárquico. Um "cidadão de bem" seria todo aquele que segue a moral predeterminada e que ganha um *status* de cidadão como no sentido tematizado por Paul Weithman (2016) ao discutir exclusivismo e inclusivismo. No caso deste primeiro exemplo, o "cidadão de bem" é incluído segundo os valores de uma

tradição moral dominante. O segundo estaria estigmatizado e assim excluído conforme o significado do sujeito "marginal" que não é considerado "cidadão".

Diante disso a proposta aqui é destacar o sentido de autonomia da cidadania conforme a prioridade da razoabilidade que evita o bem como adjetivo para o conceito de cidadania. Para a exposição da razoabilidade como condição pública da cidadania se faz necessário à sua divisão em duas partes. O que predominará em ambas é a preocupação de destacar os quatro elementos – razoabilidade, autonomia, dever de civilidade e amizade cívica para desconstruir o termo "formação" quando possui o sentido fundamentalista, conservador e fascista em algumas matrizes religiosas. O objetivo é destacar o termo coformação no papel social e político da religião que endossa os princípios políticos de justiça de uma sociedade democrática liberal.

Assim sendo, primeiro será exposto a questão da razoabilidade e da autonomia em relação às faculdades dos cidadãos desenvolvidas para a sua realização na cultura pública de uma sociedade democrática. Na sequência, o dever de civilidade e a amizade cívica serão destacados segundo o princípio de reciprocidade que as envolve numa "visão ampla da cultura política pública". Dessa forma, o que será exposto tem sua confluência em questões apresentadas anteriormente como o sentido inclusivista restritivo da razão pública e da tolerância como reconhecimento e estima.

Uma religião que na esfera pública utiliza de todos os seus recursos dogmáticos para impor o domínio moral é caracterizada como doutrina abrangente irrazoável e excludente. Seu papel heterônomo na formação da cidadania conforme sua luta por hegemonia cultural, política e social afronta diretamente o ideal normativo da democracia liberal. O sentido fundamentalista, conservador e fascista de algumas matrizes religiosas, como tematizado anteriormente, compromete as condições de uma cidadania livre e igual no projeto e estabilidade da sociedade democrática.

Esta exposição, então, pretende desenvolver a partir do contraponto à ideia da religião fundamentalista e seu artificio de usar a formação moral para o domínio social e político, um parâmetro para instituir a possibilidade do papel social e político da religião como coformadora da cidadania numa sociedade democrática liberal. A cidadania como *status* consequente de determinações morais é confrontada pela temática da razoabilidade e da autonomia conforme os valores políticos dos princípios das concepções de justiça

Na Conferência II do "*Liberalismo político*" Rawls apresenta o caráter razoável dos cidadãos e as faculdades que devem ser desenvolvidas para as pessoas se tornarem colaboradoras de uma sociedade democrática bem ordenada. A ideia de razoabilidade que

está no centro dessa questão será contextualizada em convergência aos temas já discutido nesta tese – de acordo com a tarefa de tematizar o termo coformação. O objetivo é alcançado conforme se estrutura de modo sistêmico o contraponto sobre a ideia de formação moral nos moldes da religião fundamentalista, conservadora e fascista.

No âmago dessa estrutura, a ideia é de que uma religião fundamentalista não pode encontrar para si um terreno fértil na democracia e, com isso, impor o seu domínio moral. O argumento no caso deve ser categórico ao negar a ideia de que na democracia "se pode tudo". A proposta de exposição parte da premissa que não é legitimo e nem justificável segundo a razão pública propor a destruição da democracia em nome da democracia. Essa atitude significaria uma pseudoliberdade proveniente do uso abusivo da liberdade de expressão: como no discurso de ódio e no uso das *fake News*, como já exemplificado anteriormente.

Dessa forma, o inclusivismo restritivo, a tolerância, os limites da razão pública e o sentido pedagógico da concepção política de justiça, dentre outros[123] estão pautados e confluem para a argumentação desta tese circunscrita na ideia da razoabilidade da razão pública. Nesse sentido, o ideal de autonomia na formação dos(as) cidadãos(ãs) que será destacado emerge da ideia do razoável da razão prática. Razoabilidade e autonomia, portanto, encontra-se numa confluência de temáticas que pavimentaram a possibilidade de expor o termo coformação na busca de demonstração do papel social e político da religião na sociedade democrática liberal.

Assim sendo, destaca-se que o ideal de cooperação social entre cidadãos(ãs) livres e iguais necessitando de determinadas qualidades que possibilitem o reconhecimento, a valorização e o engajamento em benefício de uma cultura política pública democrática. A relação entre concidadãos, além do ideal de reconhecimento e da estima no ato de tolerar uns aos outros, tem no princípio de reciprocidade a base que estimula a busca de garantia nas relações razoáveis segundo a razão pública. Dessa forma, a razoabilidade segundo esse princípio é pensada como uma "[...] base para a tolerância em uma sociedade caracterizada pelo pluralismo razoável [...]" (Rawls, 2020, p. 57).

[123] Uma base publica de justificação é tematizada segundo o que foi discutido com Scanlon e com o texto sobre a resposta de Rawls a Habermas considerando a congruência entre o equilíbrio reflexivo amplo, o consenso sobreposto e a razão pública. Além disso, essa tematização inclui o debate das questões que envolvem a posição original e o véu de ignorância. Assim sendo, se pode afirmar que o sistema do liberalismo político de Rawls na leitura proposta aqui, se comunica com a tese da justiça como equidade nos remetendo a obra "*Uma teoria da Justiça"* de 1971.

No momento que uma Religião usa a "formação" como instrumento de poder moral e político ela se descompromete com o reconhecimento do pluralismo razoável e com a tolerância em termos de razoabilidade. Isto gera a falta de reconhecimento e estima com as pessoas que comungam doutrinas abrangentes distintas da sua. O que predomina nessa relação é a intolerância ou no máximo uma tolerância permissiva que não passa de um recurso para a governança política.

Ao contrapor esse termo "formação" no sentido dogmático como instrumento de poder, o princípio de reciprocidade surge para que a ideia de coformação nos remeta à temática da cultura política pública em vez da esfera privada de instituições especificas. Este argumento sugere que a formação segundo o processo de democratização ou da estabilidade de uma democracia já praticada na sociedade depende da interação entre doutrinas abrangentes razoáveis. A "visão ampla da cultura política pública" é a esfera que possibilita o processo democrático da coformação estabelecido em benefício do respeito e do reconhecimento mútuo segundo a ideia de cidadania livre e igual.

A coformação não depende da unidade moral. A sua ideia para o papel social e político sugere uma ação conjunta e recíproca. Todas as doutrinas abrangentes razoáveis devem fazer parte da cultura política pública que em consonância a concepção política de justiça educa para a cidadania. Dessa forma, a razoabilidade que identifica e integra as doutrinas abrangentes é considerada conforme o princípio de reciprocidade na forma das relações pressupostas numa cultura pública. Enquanto uma religião intolerante e irrazoável busca promover a unidade moral nas relações de modo racional, a religião como coformadora da cidadania democrática liberal se pauta na razão pública e no mínimo que possibilita a relação razoável e reciproca entres seus concidadãos. Os limites do valor político moral dos princípios de justiça encerram o mínimo em que a razão pública é expressão. Isto deve distinguir a razão razoável da razão não razoável gerada na forma de relacionar o racional com o razoável.

Sobre essa distinção, Rawls faz o seguinte comentário em nota de rodapé destacando o posicionamento de W.M.Simbley em "*The rational versus reasonable*".

> [...] Minha interpretação concorda com sua distinção fundamental ... ao saber que as pessoas são racionais, não sabemos que fins procurarão realizar, sabemos somente que procurarão realizá-los de forma inteligente. Ao saber que as pessoas são razoáveis quando outras são afetadas, sabemos que elas se dispõem a guiar sua conduta por um princípio a partir do qual ela e os outros podem raciocinar em conjunto: e pessoas levam em conta as consequências de suas ações para o bem-estar de outros [...]" (Rawls, 2020, p. 58).

A luta pela verdade que acontece nos parâmetros da racionalidade e da inteligência não garantem a conciliação pressuposta na relação de civilidade e amizade cívica. O que será exposto mais adiante é o sentido do reconhecimento recíproco das racionalidades diversas e suas orientações morais abrangentes circunscritas nos limites da razão pública onde a luta racional adquire sentido de civilidade. O fato é que para pensar a relação entre as racionalidades que preza pela justiça política é necessário conceber a atitude razoável da razão como instância comprometida com esse princípio de reciprocidade. O termo "raciocinar em conjunto" nos leva ao uso da razão pública em que "[...] o razoável é um componente da ideia de sociedade como um sistema de cooperação equitativa, e é parte da ideia de reciprocidade a suposição de que esses termos equitativos devem ser aqueles que é razoável que todos aceitem [...]" (Rawls, 2020, pp. 58-59). Rawls ainda afirma que:

> Pessoas razoáveis ... não são motivadas pelo bem comum como tal, e sim desejam, como um fim em si mesmo, um mundo social em que elas, na condição de pessoas livres e iguais, possam cooperar com todas as demais em termos que todos possam aceitar. Elas insistem em que a reciprocidade prevaleça nesse mundo [...] (Rawls, 2020, p.59)

Vale observar que o razoável não deriva do racional. Isto significa que a formação racional de um bem moral não necessariamente efetiva o "bem comum" de modo razoável. O sentido não metafisico e sim político do liberalismo de Rawls nos convida a pensar que a aquisição da razoabilidade em nossos pensamentos e atitudes sociais e políticas acontece de forma pragmática e coerentista. Isto significa que a relação entre os concidadãos no mundo prático está circunscrita na estrutura básica em conformidade a uma cultura política pública nos limites da razoabilidade da razão pública. No entanto, apesar da distinção a congruência entre razoabilidade e racionalidade deve ser admitida, pois:

> [...] Da perspectiva da ideia de cooperação equitativa, o razoável e o racional são noções complementares. Cada uma delas constitui um elemento dessa ideia fundamental e se conecta à sua faculdade moral distintiva, respectivamente, à capacidade de um senso de justiça e de uma concepção do bem. Ambas operam em conjunto para especificar a ideia de termos equitativos de cooperação, levando em conta o tipo de cooperação social em questão, a natureza das partes e a posição de cada um em relação aos demais (Rawls, 2020, pp 61-62).

O que está sendo afirmado é a prioridade que o razoável adquire segundo o senso de justiça numa sociedade tida como sistema de cooperação entre cidadãos livres e iguais. Portanto, um termo não anula o outro sendo tratado por Rawls como ideias

complementares. A prática da cidadania que deve ser estimulada na vivência entre concidadãos numa sociedade democrática deve ser entendida segundo o princípio de reciprocidade que se manifesta como caráter da razoabilidade da razão, pois:

> "[...] Agentes que fossem somente razoáveis não teriam fins próprios que desejassem realizar por meio de cooperação equitativa; e agentes que são somente racionais carecem de um senso de justiça e não conseguem reconhecer a validade independente das demandas dos outros [...]" (Rawls, 2020, p.62).

O equilíbrio entre o racional e o razoável tendo como prioridade o segundo deve ser estimulado em um sistema de cooperação para o reconhecimento dos valores políticos dos princípios de justiça endossados na cultura pública. Rawls afirma que é "[...] pelo razoável que entramos no mundo público de outros e nos dispomos a propor ou aceitar... termos equitativos de cooperação com eles [...]" (Rawls, 2020, p.63). Se a formação para a cidadania contemplar apenas o racional como seria possível a participação pública como cooperadores em uma sociedade democrática?

Uma religião fundamentalista que justifica pensamentos e ações no compromisso com o bem racionalmente determinado não se torna coformadora da cidadania democrática. A unidade desse bem no sentido formador de sua publicização revela o interesse privado e não público de tal religião que almeja o poder cultural, social e político. O termo cooperação que identifica as relações entre concidadãos numa sociedade democrática é substituído nesse caso pelo termo obediência moral numa sociedade fundada conforme a irrazoabilidade.

Já que a razão não funda o razoável por ela mesma, o recurso de pensar em termos de coformação depende do aspecto público que a razoabilidade proporciona para a razão se tornar pública. A razoabilidade da razão que também é praticada no interior das doutrinas abrangentes permite a formação das relações razoáveis e racionais para uma cultura pública. Enquanto a racionalidade dogmática educa segundo a heteronomia caracterizada pela busca de um poder autoritário. A prioridade da razoabilidade sugere uma forma de educar para a autonomia segundo os limites da razão pública[124]. O princípio de reciprocidade, nesse sentido, implica na autonomia que identifica a cooperação fomentada na relação entre doutrinas abrangentes razoáveis distintas e irreconciliáveis.

[124] "[...] Ser razoável não é uma ideia epistemológica ... Trata-se ... de um ideal político de cidadania democrática que inclui a ideia de razão pública. O Conteúdo desse ideal compreende aquilo que cidadãos livres e iguais podem razoavelmente exigir uns dos outros com respeito às suas visões abrangentes razoáveis [...]" (Rawls, 2020, p. 74).

O termo "autonomia" é pensado de modo coerentista, evitando o sentido metafisico ou transcendental da tradição do pensamento moderno. O artifício de Rawls incialmente é um método procedimental construtivista com base kantiana em "*Uma teoria da justiça"* que é avaliada nos limites do político no "*Liberalismo político"*[125]. O autor busca demonstrar que os termos organizadores da estrutura básica não estão isolados de modo neutro e absoluto numa doutrina da justiça como equidade. A questão procedimental é avaliada na busca do sentido político dos estágios que envolvem a participação de doutrinas abrangentes razoáveis numa cultura pública. A autonomia racional que se manifesta no método da posição original no primeiro estágio deve implicar, então, em uma relação coerentista quando: "[...] a autonomia plena é realizada pelos cidadãos quando eles agem em conformidade com princípios de justiça que especificam os termos equitativos de cooperação que esses cidadãos dariam a si próprios [...]" (Rawls, 2020, p. 92).

Inserir o sentido autônomo na ideia de coformação em relação ao discurso e à prática religiosa como doutrina abrangente razoável deve ter os parâmetros coerentistas presentes nas condições do endosso dos princípios políticos de justiça. O razoável que não afeta a autonomia racional possibilita na esfera pública que os cidadãos crentes por si mesmo se tornem colaboradores da sociedade democrática. O modo coerentista dessa autonomia se enquadra ao sentido político e não metafísico da justiça como equidade segundo a motivação política das relações no corpo coletivo da cidadania.

> [...] a concepção de justiça como equidade conecta o desejo de realizar um ideal político de cidadania com as duas faculdades morais dos cidadãos e com suas capacidades normais, na medida em que esses cidadãos são educados para aquele ideal pela cultura pública e suas tradições históricas de interpretação. Isso ilustra o papel amplo de uma concepção política em sua função educativa (Rawls, 2020, p. 102).

O caráter pedagógico e político do papel amplo da concepção de justiça numa dimensão pragmática da razoabilidade da razão estimula na capacidade moral dos cidadãos o reconhecimento e a valorização da prioridade da própria razoabilidade. O senso de justiça é desenvolvido publicamente de modo espontâneo na tradição histórica de uma cultura pública democrática. A sua relação com a capacidade racional de buscar

[125] Numa visão coerentista segundo Denis Coitinho. "O ponto de partida da justiça como equidade é o que já é aceitável socialmente, ou seja, os próprios valores morais políticos que são assumidos pelos cidadãos de uma democracia ... como razoabilidade, reciprocidade, tolerância, civilidade, cooperação, etc... valores que serão reconstruídos no procedimento de construção da posição original [...]" (Coitinho, 2014, p. 103).

um bem encerra para o papel da concepção política de justiça o modo coerentista de relação entre juízos ponderados da cultura pública e os princípios políticos que ordenam a estrutura básica. Isto deve acontecer devido a relevância dos juízos ponderados para a concepção política se justificar em uma base pública.

Dessa forma, a razoabilidade é uma disposição que pode ser estimulada para a prática autônoma da cidadania numa perspectiva de consciência e autoconsciência. Isto se torna relevante não só para a deliberação segundo a autonomia racional, mas principalmente para autonomia plena em que os cidadãos participam de uma cultura política pública. Observa-se a seguinte citação de Coitinho:

> Por ser uma disposição, a ação razoável e a razoabilidade (*reasonableness)* está sendo tomada como uma virtude necessária ao agente moral para sua deliberação, pois exigirá do agente uma disposição moral de agir a partir do critério de reciprocidade e uma disposição intelectual de reconhecimento da limitação racional [...] (Coitinho, 2014, p. 105).

A disposição moral tem na razoabilidade a possibilidade de autoavaliação das tomadas de decisões e deliberações de modo autônomo. O agente considerado político-moral como membro integrante do corpo coletivo da cidadania é formado para essa condição. Porém, o que está sendo colocado na argumentação é de que isso não somente corresponde aos termos para caracterizar o perfil do(a) cidadão(ã), mas, também, para as relações entre as diversas doutrinas abrangentes razoáveis em uma sociedade democrática liberal. A sociedade como sistema de cooperação implica não só a relação coformadora da cultura política pública em que essas doutrinas fazem parte. A estrutura básica e os termos de cooperação segundo a concepção política de justiça educam de modo recíproco as doutrinas abrangentes razoáveis que são ativas na cultura pública. No interior dessa estrutura é que acontece a formação da cidadania.

Assim como o ideal de cidadãos(ãs) razoáveis e autônomos, a religião possui um papel social e político na sociedade democrática liberal de coformação que também expressa em si o razoável e o estável. Como poderia ser de outra forma? Uma religião que pratica discursos e ações irrazoáveis provavelmente não forma seus fiéis para a razoabilidade e muito menos para autonomia racional ou plena. O fiel que não segue os determinantes morais de sua religião seria excluído. Este por não poder pensar e agir diferente é suprimido em sua condição autônoma de participação nas deliberações públicas. O padrão das tomadas de decisões não pode ser modificado em benefício das demandas da doutrina abrangente que está vinculado.

O sentido de formação moral de uma religião fundamentalista estimula o não reconhecimento do valor político na esfera da cultura política pública ao invés da razoabilidade, da reciprocidade e da autonomia. O reconhecimento do outro segundo uma tolerância baseada no respeito e na estima não tem espaço para desenvolver, pois a razão pública é suprimida pela razão não pública.

Assim sendo, a religião para se efetivar como instituição democrática conforme uma sociedade democrática liberal deve oferecer condições para seus fiéis desenvolverem a autonomia[126] e o senso de justiça conforme o princípio de reciprocidade. Com isso, o ideal de amizade cívica em consonância ao dever de civilidade é possível para as relações práticas e políticas entre os concidadãos. O caráter coformador da ação da religião como abordagem na construção das condições da cidadania livre igual se torna a forma de estabilizar o seu papel numa sociedade democrática liberal. Neste sentido, a religião não se isola de outras doutrinas abrangentes razoáveis em termos do reconhecimento, da valorização da amizade cívica e do dever de civilidade.

Ao discutir anteriormente sobre o significado de reconhecimento, de respeito e de estima na prática da tolerância em uma sociedade democrática liberal ficou subtendido a necessidade de expor de forma sistêmica o sentido de amizade cívica relativo ao dever de civilidade. Essa tarefa deve complementar o perfil da religião nos limites da razão pública como ideia normativa que contraria o fundamentalismo, o conservadorismo e o fascismo. A religião que orienta seus fiéis a praticar a tolerância pautada no respeito e na estima endossa o princípio de reciprocidade e com isso é capaz de educar segundo o dever de civilidade. A relação entre os indivíduos que é idealizada nessa condição é a da amizade cívica contraposta à atitude de inimizade e violência. Uma condição gerada também pela consciência segundo a razão pública de que o fundamentalismo pode levar à uma postura fascista de perseguição e eliminação dos que não endossam as razões abrangentes dominantes.

[126] O tema da autonomia é problemático quando se debate o sentido de liberdade de credo. A ideia de obediência à verdade segundo o rigor do dogma no contexto da liberdade de consciência e expressão é admissível numa sociedade democrática. No entanto, a pregação que mutila o fiel da participação livre numa cultura política pública e busca controlar seu modo de pensar, de avaliar e de discutir questões coletivas é questionável. A autonomia no sentido do valor político para a relação justa entre fiéis e concidadãos deve ser estimulada e praticada segundo o senso de justiça. A autonomia, nesse caso, possui seu critério em uma base pública de justificação e legitimação que possui significado pedagógico para o exercício da cidadania. A religião ao reconhecer e ao endossar princípios de justiças para uma sociedade democrática pode se adaptar ao modo de formação autônoma conforme o sentido pedagógico da concepção política de justiça.

Dois pontos envolvendo esse posicionamento religioso tolerante relativo aos valores políticos ilustrará a exposição do dever de civilidade sistematicamente articulado à ideia de amizade cívica. O primeiro ponto diz respeito ao conteúdo da Encíclica Papal intitulada "*Fratelli Tutti"* escrita pelo Papa Francisco. O segundo ponto é uma reflexão sobre a intolerância religiosa na visão decolonial como desafio as contradições estruturais da racionalização da civilidade – entendida muitas vezes como *Bildung* em termos do *Aufklärung* significando a formação cultural no progresso humano no movimento interreligioso que busca a fraternidade entre os povos.

A questão é de que enquanto a razoabilidade da encíclica papal citada aponta um tipo de orientação aos preceitos de fé no horizonte da crítica social e na atitude da ação religiosa engajada, o segundo ponto busca expor um engajamento em termos de coformação em que as diversas religiosidades devem ser atuantes em movimentos sociais. A publicização que busca o reconhecimento das identidades e, com isso, a condição equitativa de participação plural na cultura pública, deve superar as pretensões estruturais da tradição eurocêntrica concentrada por exemplo na autoridade do Papa.

Com isso se pretende expor um significado sistemático de amizade cívica capaz de superar os determinismos da formação cultural dos valores morais impregnados nos discursos[127]. A busca de um tipo de formação política nos limites da razão pública se torna também uma pauta na exigência da abertura valorativa para o reconhecimento e estima das crenças abrangentes razoáveis não eurocêntricas. O sentido iluminista e colonizador do *Bildung* não deve estar impresso no conceito de amizade cívica segundo esta proposta. O termo coformação relativo à ideia de formação tem que refletir o ideal de razão pública nos critérios do dever de civilidade segundo o princípio de reciprocidade que subtende tanto a liberdade como a igualdade.

Esse princípio condiz com a exigência de legitimação do poder do(a) cidadão(ã) no contexto do endosso dos elementos constitucionais fundamentais como condição razoável e racional de suas atitudes políticas. Rawls sustenta que segundo o princípio de legitimidade para o poder político:

[127] No livro de Bavaresco, Leno e Francisco Danner é destacado que os discursos políticos do Papa Francisco revelam uma postura que prescreve a abertura da consciência da igreja para o reconhecimento da dignidade na pluralidade. Apesar do peso de sua tradição e do aspecto eurocêntrico dos valores de referência deve-se reconhecer que "[...] a Igreja Católica, enquanto religião institucionalizada e universalista que correlaciona teologia, epistemologia, cultura e política, vem realizando uma práxis interna de reflexividade, sensibilidade e transformação frente às condições e às exigências próprias a este século XXI, a um contexto de modernização amplo em que de fato vivemos." (L.Denner, F.Denner, Bavaresco, 2022, p. 58).

> [...] o ideal de cidadania impõe aos cidadãos o dever moral (não legal) – o dever de civilidade – de ser capaz de explicar um perante os outros, quando se trata dessas questões fundamentais, como os princípios e as políticas que preconizam e nos quais votam podem se apoiar nos valores políticos da razão pública. Esse dever também envolve uma disposição a ouvir os outros e um sentido de equanimidade para decidir quando é razoável que se façam ajustes para conciliar os próprios pontos de vista com os de outros. (Rawls, 2020, p.256)

Como esse dever, então, pode ser concebido como valor político e não metafísico? A resposta encontra-se no princípio de reciprocidade incidindo nas deliberações legítimas que busca ordenar de forma justa uma sociedade democrática. O exercício do poder político tem sua especificidade nos limites da razão pública referente ao processo de justificação e legitimação desse ordenamento. Como negação a uma base metafísica do valor moral do dever, o valor político moral do dever de civilidade é compatível com a ideia de conciliação segundo a razão pública entre os concidadãos que comungam doutrinas abrangentes razoáveis distintas e irreconciliáveis.

Isto significa que, apesar das diferenças e dos conflitos no interior do corpo coletivo da cidadania, as relações devem se manter de modo civilizado. As divergências inclusive fazem parte da própria característica da democracia devido ao fato do pluralismo razoável. O que não é admissível para uma postura democrática liberal é o trato não civilizado ou bárbaro nas relações entre os concidadãos.

A Encíclica papal "*Fratelli Tutti"* será um primeiro exemplo para ilustrar o lugar social e político da religião na condição de serem coformadoras para a cidadania no sentido de estimular o dever de civilidade e promover a amizade cívica. Princípios políticos de justiça são acatados em vários momentos nessa carta escrita pelo Papa Francisco. No entanto, será ponderado também o sentido moral abrangente desse documento em sua prescrição da verdade revelada no amor de Cristo e praticada por São Francisco[128] como inspiração da encíclica.

> Esse Santo do amor fraterno, da simplicidade e da alegria, que me inspirou a escrever a Encíclica *Laudato Si*, volta a inspirar-me a escrever esta nova Encíclica à fraternidade e à amizade social. Com efeito, São Francisco, que se sentia irmão do sol, do mar e do vento, sentia-se ainda mais unido aos que eram de sua própria carne. Semeou paz por toda a parte e andou junto dos pobres, abandonados, doentes descartados, enfim, dos últimos. (Papa Francisco, 2020, p. 11).

[128] "*Fratelli Tutti*", escrevia São Francisco de Assis, dirigindo-se a seus irmãos e irmãs para lhes propor uma forma de vida com o sabor de Evangelho. Dos conselhos que ele oferecia quero destacar o convite a um amor que ultrapassa as barreiras da geografia e do espaço; nele, declara feliz quem ama o outro, "o seu irmão, tanto quanto está longe, como quando está junto de si" [...] (Papa Francisco, 2020, p.11).

A primeira parte da encíclica diz respeito ao confronto das ideias de humildade e benevolência conforme os valores da fraternidade e da amizade social com um mundo fechado para essas ideias. O Papa lista vários problemas que levam a humanidade a não endossar os valores de unidade social e comunhão entre as diferenças. A fragmentação dos ideais individualistas em subsistemas somado a um sentimento de vida descartável, sem consciência histórica e sem projetos comuns torna-se uma espécie de diagnóstico do mundo contemporâneo. Os alicerces da chamada Globalização são construídos em terreno arenoso da ganância econômica que não reconhece a dignidade humana e que tem como agravante uma rede de comunicação ilusória[129].

Dessa forma, o apelo para a ideia Franciscana da simplicidade de vida valorizando a fraternidade e o sentimento de amizade social com os abandonados, doentes, esquecidos e todos os que sofrem com o preconceito, a discriminação e a intolerância são a base de argumentação sobre o posicionamento das religiões a serviço da fraternidade e, com isso, da amizade social como no último capítulo da encíclica.

> "As várias religiões, ao partir do reconhecimento do valor de cada pessoa humana como criatura chamada a ser filho ou filha de Deus, oferecem uma preciosa contribuição para a construção da fraternidade e a defesa da justiça na sociedade. O diálogo entre pessoas de diferentes religiões não se faz apenas por diplomacia, amabilidade ou tolerância. Como ensinaram os bispos da Índia, "o objetivo do diálogo é estabelecer amizade, paz, harmonia e partilhar valores e experiencias morais e espirituais em espírito de verdade e amor". (Papa Francisco, 2020, p.139).

Apesar da distinção na estrutura dessa argumentação em relação ao liberalismo político, deve-se perceber que vários de seus elementos são coerentes com os princípios das concepções políticas de justiça em Rawls. O papel pedagógico da carta papal nesse sentido é análogo ao papel pedagógico das concepções políticas de justiça. Sua convergência pode ser observada numa perspectiva coerentista. O impacto do discurso religioso no interior da estrutura básica colabora com o endosso dos princípios conforme a fé relativa ao discurso como prescreve a *cláusula*. Isto não significa que a religião deva ser gerida por ideias liberais doutrinárias. Essa relação, na realidade, é uma forma da

[129] "Paradoxalmente se, por um lado, crescem as atitudes fechadas e intolerantes que, em face dos outros, nos fecham em nós mesmos, por outro, reduzem-se ou desaparecem as distâncias, a ponto de deixar de existir o direito à intimidade. Tudo se torna uma espécie de espetáculo que pode ser espiado, observado, e a vida acaba exposta a um controle constante. Na comunicação digital, quer-se mostra tudo, e cada indivíduo torna-se objeto de olhares que esquadrinham, denudam e divulgam, mutas vezes, anonimamente [...]" (Papa Francisco, 2020, pp. 30-31).

religião estar inserida de modo inclusivo restritivo segundo os limites da razão pública em seu sentido justificacional e legitimador.

> Aceitar a ideia de razão pública e seu princípio de legitimação de modo algum significa aceitar determinada concepção liberal de justiça até os últimos detalhes dos princípios que definem seu conteúdo. Podemos divergir sobre esses princípios e mesmo assim concordar em aceitar as características mais gerais de uma concepção. Concordamos que os cidadãos compartilhem o poder político na condição de livres e iguais e que, como pessoas razoáveis e racionais, eles têm o dever de civilidade de recorrer a razão pública, mas divergimos em relação aos princípios que constituem a base mais razoável de justificação pública. (Rawls, 2020, p. 267).

Uma base pública de justificação, então, permite que a razão pública seja a expressão conciliadora na divergência sem assumir uma postura dogmática. O dever de civilidade, apesar de como termo normativo poder ser circunscrito na ideia deontológica das relações morais, sua efetivação é pragmática possuindo sentido político e não metafísico. Para esclarecer essa ideia, o dever de civilidade pressupõe a razoabilidade da razão praticada no discurso religioso que o reforça na orientação das atitudes dos fiéis perante as diferenças. O sentido é político, pois não exige a conversão nessas relações.

Neste sentido, observa-se que em *Fratelli Tutti* o Papa Francisco se utiliza da parábola do "bom samaritano" (Lucas 10:25-37) para uma análise das relações contemporâneas. A questão inicial é sobre o principal mandamento que diz "amai o próximo". Quem é o próximo das relações de amizade social? ou no caso do liberalismo político, da amizade cívica? Tanto uma como outra sustenta a igualdade na diferença. A primeira uma igualdade na virtude do amor que une as diferenças numa comunidade universal. Na segunda a liberdade e a igualdade são efetivadas na relação de reciprocidade no reconhecimento das diferenças expressas na tolerância respeitosa presente no corpo coletivo da relação cidadã.

A narrativa, então, da parábola apresenta a situação de um homem que foi assaltado e que está ferido no chão. As pessoas passam ignorando, inclusive religiosos, até que um samaritano o socorre. O Papa destaca o samaritano como uma pessoa não reconhecida como digna pelos judeus da época[130]. O próximo para os judeus era os seus iguais, no entanto Jesus demonstra na parábola uma outra postura. O sentido da ideia passa do "ser próximo" para o "torna-se próximo". Isto significa na interpretação do Papa

[130] "[...] Para alguns judeus de então, um samaritano era considerado um ser desprezível, impuro, e, por conseguinte, não estava incluído entre o próximo a quem se deveria ajudar [...]" (Papa Francisco, 2020, p. 48).

um desafio de "[...] deixar de lado toda a diferença e, em presença do sofrimento, fazer-nos próximo a quem quer que seja [...]" (Papa Francisco, 2020, p.48).

A narrativa coloca um fato interessante em relação ao vetor da relação que se dá entre os personagens. "O problema é que Jesus destaca explicitamente que o homem ferido era um Judeu ... enquanto aquele que se deteve e o ajudou era um samaritano [...]" (Papa Francisco, 2020, p. 49). Considerado impuro por pertencer a um povo que praticava alguns ritos pagãos, o samaritano representa aquele que, apesar da distinção, o judeu pode contar para o seu socorro. Daquele que se esperava o mal foi feito o bem.

A parábola demonstra que o amor ao próximo é universal. Uma virtude independente de qualificações que distingue as pessoas umas das outras. Em termos de doutrina abrangente essa ideia de amor a torna razoável, pois, numa cultura política pública ela pode ser intuída como base para juízos ponderados que endossam princípios políticos de justiça. Dessa forma, existe uma certa conformidade desse amor fraterno com a ideia do dever de civilidade no sentido de que ambas superam o determinante das verdades que motivam as ações dos indivíduos. A atitude do samaritano foi civilizada e não bárbara ao contrário da atitude dos assaltantes e dos que se omitiram.

A razoabilidade é a condição capaz de promover pragmaticamente a conciliação das relações entre cidadãos que comungam verdades abrangentes distintas. O senso de justiça faz com que o respeito a razão pública e o endosso aos princípios políticos da concepção de justiça seja possível.

> [...] a concepção política de justiça e o ideal de respeitar a razão pública apoiam-se mutuamente. Uma sociedade bem-ordenada, pública e efetivamente regulada por uma concepção política, engendra um ambiente propício a que seus cidadãos adquiram um senso de justiça que os predispõe a cumprir com seu dever de civilidade e sem que sejam gerados fortes interesses contrários a isso [...]" (Rawls, 2020, p.298).

A questão ainda continua circunscrita ao problema da estabilidade dos princípios políticos de justiça em uma sociedade democrática bem ordenada. O que Rawls propõe é que não basta uma estrutura constitucional construída segundo uma razão pública. O que legitima os valores políticos dessa estrutura básica diz respeito a uma predisposição dos cidadãos a endossarem os princípios políticos pelos motivos corretos. O dever de civilidade é uma aquisição que depende dessa relação entre estrutura básica com as diversas doutrinas abrangentes razoáveis em seu interior. Uma relação que é coerentista

no sentido de plena consonância entre valores políticos e valores morais compartilhados em uma cultura política pública.

Dessa forma, o sentido pedagógico do senso de justiça presente na ideia de fraternidade e amizade social segundo a encíclica *Fratelli Tutti* é compatível com o sentido pedagógico da concepção política de Justiça em Rawls. A distinção é de que enquanto a segunda é aplicável a uma estrutura básica o ideal de fraternidade e amizade social prescreve uma comunidade política.

Diante disso, um ponto de inflexão pode ser buscado numa atualização do termo amizade no contexto de luta pelos espaços sociais no sentido de uma base pública de justificação e legitimação. O que será exposto a seguir questiona a razoabilidade do termo fraternidade e amizade social em sua aplicação doutrinária prática nas comunidades diversas. Apesar do sentido de senso de justiça que pode ser praticado e ensinado por uma religião como no catolicismo ou no protestantismo, a condição de ser uma matriz religiosa salvacionista e expansionista está subtendida nos termos.

Vale ressaltar que na exortação apostólica pós-sinodal do Papa Francisco intitulada *Amoris Laentita*, o sentido pedagógico do amor implica uma proposta democrática para o século XXI (proposta que será exemplificada para expor a tese do papel social e político da religião numa sociedade democrática liberal). Segundo Bavaresco, Leno e Francisco Danner:

> [...] o Papa Francisco, com *Amoris Laentitia*, aponta para uma pedagogia democrática da religião e, a partir dela, para uma pedagogia religiosa da democracia que se constituem no núcleo central das religiões institucionalizadas e universalistas neste século XXI. Nessa pedagogia democrática da religião/teologia e nesta pedagogia religiosa da democracia, é exatamente a assunção da diversidade, ou das diferenças, ou da alteridade, ou dos(as) Outros(as), ou do pluralismo, ou do multiculturalismo que passa para primeiro plano e que explica exatamente o hiato entre justificação e aplicação de paradigmas normativos das instituições para a sociedade, apontado ... para a necessidade de sensibilidade, de moderação e de acolhimento [...] (L. Danner, F. Danner, Bavaresco, 2022, p. 60).

De uma certa forma isto significa uma reação da Igreja Católica às injustiças sociais e à própria ideia de poder autocrático. No entanto, para o propósito do trato da questão segundo os limites da razão pública, alguns pontos devem ser ponderados. Este perfil destacado na citação acima está circunscrito numa visão dialogal dentro dos limites da ideia de comunidade política. O que se pretende é avaliar essas questões do ponto de vista do engajamento decolonial para atualizar a questão sobre o sentido da razão pública para o contexto pedagógico da formação da cidadania.

O livro “Intolerância religiosa” (2020) de Sidnei Nogueira inicia com uma epígrafe que é uma passagem do livro “Orixás, caboclos e guias; deuses ou demônios”, do Bispo Edir Macedo, que representa bem esse colonialismo expansionista da atividade pedagógica de uma religião. A estratégia do pseudo reconhecimento da pluralidade torna-se apenas ferramenta de conversão esvaziando o sentido democrático do reconhecimento baseado no respeito e na estima de uma tolerância circunscrita na solidariedade.

Sidney Nogueira utiliza a epígrafe como uma provocação para iniciar uma avaliação que pode ser utilizada de modo análogo às outras orientações religiosas que se utiliza desse meio de “reconhecimento” para afirmar seu domínio social e político. Neste exemplo inicial destaca-se o pentecostalismo em sua atividade de expansão. Essa atividade de reconhecimento da prática religiosa pelo Bispo Edir Macedo ganha sentido de correção a partir da imposição de uma verdade reguladora.

> [...] O autor “dedica” a obra aos pais e mães de santo, líderes espirituais das Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) no Brasil. Segundo o autor, esses sacerdotes precisam, apesar de bem-intencionados, de esclarecimento e de instrução. Acrescenta ainda que muitos deles hoje são pastores e obreiros nas igrejas do bispo. De acordo com o autor (1988), se Deus não levantasse alguém que lhes dissesse a verdade, ainda seriam pais e mães de santo. (Nogueira, 2020, pp 22-23).

O potencial reconhecido de determinada prática religiosa nesse sentido é subjugado numa orientação corretiva da verdade. O reconhecimento, o respeito e a tolerância em um contexto multicultural estão a serviço de uma doutrina abrangente dominante. Então cria-se uma base pedagógica na conversão para regular os valores considerados distorcidos em seus significados e objetivos. Nesse caso, o racismo e a intolerância religiosa são estruturais e, dessa forma, ambos podem se disfarçar na ideia de tolerância e liberdade que denota um respeito ilusório – que não passa de intolerância ou de tolerância permissiva.

A ideia de amizade social e fraternidade pode esconder o sentido de domínio para a prática social e política. Não está sendo dito que essa é a intenção do Papa Francisco. O que se pode afirmar é que a orientação recai numa tradição cultural em que o poder moral da igreja tem força determinante nas orientações sociais e nos discernimentos políticos no sentido colonizador. A tendência reguladora muitas vezes é inevitável nas ações de pastorais e nas missões da Igreja. A amizade social e a fraternidade podem se caracterizar como instrumento de domínio e interesse de expansão religiosa pelo fato de estarem circunscritas numa pretensão de comunidade política universal.

Apesar disso, a proposta do Papa Francisco é consonante aos princípios políticos de justiça que são endossados em uma cultura política pública nos limites da razão pública. A ideia de não tratar o outro como inimigo e, com isso, abrir a possibilidade de fraternidade, pode se tornar uma intuição para os juízos ponderados nessa esfera de relações comuns. O que se deve ter cuidado é com o projeto de comunidade moral que subjuga a razão pública e sua função conciliadora da esfera pública. O próprio Papa refere-se a esse problema a partir do retorno do dualismo bem - mal como um entrave para a fraternidade e a amizade social, como é destacado por Passos.

> As metafísicas maniqueístas retornam com novas dinâmicas na sociedade atual embasada em princípios e práticas civilizados. O Papa Francisco detecta este retorno em sua Encíclica *Frattelli Tutti*; relaciona medo-isolamento-fobias-ódios-inimigo ... sendo as redes digitais um espaço de "ódio" e "destruição", "meras associações contra os inimigos" (Passos, 2024, p.32).

Em termos de *Bildung* no sentido tradicional, esse maniqueísmo talvez nunca tenha deixado de existir no convívio social. Numa sociedade secularizada em que o Estado possui seu ideal e orientação laica as religiões nunca deixaram de ter sua forte influência na formação cultural. No mundo contemporâneo com o uso dos meios digitais de comunicação essa polarização no que diz respeito ao bem ou mal tem se agravado com as *fake News* e com os discursos de ódio. Dessa forma, tanto a amizade social no sentido da encíclica papal citada como a amizade cívica segundo o liberalismo político de Rawls são obscurecidas em suas possibilidades pelo incentivo da inimizade e da intolerância.

O ponto destacado por Sidnei Nogueira nos remete à importância de avaliar a estrutura básica nesse contexto de crise das instituições de base que deve respeitar a laicidade do Estado[131]. A intolerância religiosa não tem compromisso com essas instituições pois o que está em jogo é a permanência de matrizes religiosas irrazoáveis numa sociedade democrática liberal. O jogo do poder político se torna uma arena moral entre aqueles que são "bons" e aqueles que são "maus". Nesse sentido, se busca na governança política uma forma de poder estrutural baseado em um *Bildung* como formação cultural tradicional e conservadora que mantenha a estrutura colonizadora do

[131] "Forças políticas aliaram-se à demonização das CTTro, um projeto de poder fortaleceu-se e a intolerância religiosa tornou-se igualmente esse lugar de pseudo-heróis salvadores do Brasil contra vilões responsáveis por todos os males da sociedade e da alma humana. O proselitismo religioso e eleitoral misturou-se de modo que não se sabe mais o que é religião e o que é política. Com isso, foi ao lixo, do mesmo modo, a suposta laicidade prevista em nossa Carta Magna." (Nogueira, 2020, p.25).

poder. Segundo Nogueira, "[...] a cristianização da sociedade é mais do que um movimento de fé. Trata-se efetivamente de um projeto de poder." (Nogueira, 2020, p.27).

Assim sendo deve-se observar que o papel social e político da religião numa sociedade democrática liberal não pode ser delimitado pelo fato de prezar a amizade social e a fraternidade. A questão recai sobra a ideia do dever de civilidade no contexto da ideia de razão pública numa base de justificação e legitimação aplicável a estrutura básica. A busca de prezar pelas instituições públicas democráticas deve ser contemplada na formação do sujeito político em que o dever de civilidade conforme o princípio de reciprocidade é o pré-requisito para a amizade cívica.

> [...] o papel do critério de reciprocidade tal como se expressa na ideia de razão pública ... consiste em caracterizar a natureza da relação política em um regime democrático constitucional como um vínculo de amizade cívica. Porque esse critério, quando os cidadãos o seguem em sua argumentação pública, determina a forma de suas instituições fundamentais [...] (Rawls, 2020, p. LV).

O reconhecimento da estrutura básica democrática por parte das religiões significa prezar pelas relações entre os concidadãos baseado na liberdade e na igualdade. A razoabilidade das relações não pode ser determinada pela razão que prescreve um bem. O princípio da reciprocidade se manifesta em relações pragmáticas na atitude cooperativa da cidadania numa sociedade democrática liberal. A prioridade do senso de justiça sob o bem das doutrinas abrangentes razoáveis é uma forma de garantia do cumprimento reciproco de uma cooperação que busca efetivar os bens primários. Dentre estes as liberdades fundamentais, pois, segundo Rawls, na negação dessas liberdades a alguns "[...] o critério de reciprocidade costuma ser violado [...]" (Rawls, 2020, p. LVI).

Dessa forma, os quatro aspectos para a motivação da cidadania citado anteriormente se aplicam a essa relação entre estrutura básica e a religião em seu papel social e político de coformação para a cidadania. Deve ser estimulado nos(as) cidadãos(ãs): 1) disposição de propor termos equitativos segundo o princípio de reciprocidade; 2) O reconhecimento dos limites da capacidade de juízos na consciência da determinação das doutrinas abrangentes razoáveis; 3) O desejo de ser reconhecido como membros normais e cooperativos da sociedade; 4) Uma psicologia moral razoável.

A religião em sua predisposição moral de endossar amizade civil a partir de seus valores que pregam a amizade social e a fraternidade é inclusa de modo restritivo segundo essas condições. Dessa forma, ela pode endossar por suas razões a partir do reconhecimento do valor político moral dos princípios que ordenam as instituições de

base de uma estrutura básica democrática. A teologia da salvação, neste sentido, pode ser compatível a um ideal de sociedade democrática se não houver um projeto de domínio político homogêneo para uma sociedade democrática. Enquanto as religiões não se manifestam como meio de poder segundo uma teologia do domínio é possível a coerência entre amizade social e fraternidade com a amizade cívica e o dever de civilidade.

4.3 O papel social e político da religião como esfera coformadora para a cidadania democrática liberal

A argumentação que pavimenta a tese de que o papel social e político da religião numa sociedade democrática é a coformação para a cidadania partiu da seguinte hipótese: a formação do (a) cidadão(ã) significa o desenvolvimento da sua capacidade de senso de justiça e do cumprimento do dever de civilidade conforme os princípios políticos de uma sociedade democrática. Esses princípios congruentes à concepção política de justiça ganham sentido pedagógico numa sociedade democrática liberal quando tematizados no contexto da sua relação coerentista com os juízos ponderados numa cultura política pública. A estrutura básica e as comunidades políticas que fazem parte de uma sociedade cooperativa bem ordenada encontram as condições de formação para a cidadania em sua reciprocidade segundo o consenso sobreposto.

Com a análise da razão pública ao detectar o sentido de sua "ideia" para a estrutura básica e de seu "ideal" praticado numa cultura política pública, foi possível avaliar a hipótese acima e chegar à seguinte conclusão: o desenvolvimento da capacidade do senso de justiça e do dever de civilidade só é possível nos parâmetros dos limites da razão pública em seu sentido justificatório, legitimador e conciliador aplicável à visão ampla da cultura política pública em sua conformidade coerentista com a estrutura básica de uma sociedade democrática liberal.

Assim sendo, se sustenta que essas condições oferecem uma forma de inclusivismo restritivo para resguardar o ideal de sociedade democrática liberal. A religião se torna coformadora quando dentro dos limites da razão pública como esfera restritiva ela é capaz de endossar os princípios políticos das concepções de justiça pela razão correta (segundo a *cláusula*)[132]. Ao endossar esses princípios se cria uma base de

[132] Uma forte tensão pode ser observada na relação conflituosa entre os preceitos das religiões universalistas e salvacionista com a prática de governança política do Estado Laico. O que Rawls sugere é que a estrutura básica alcance com seus termos de organização uma congruência com os juízos praticados e ponderados de uma cultura política pública em que as diversas religiões compartilham seus ideais. Isto significa que o endosso segundo a concepção de *cláusula* em que religiões possam acatar princípios políticos de justiça em

formação interna baseada no sentido político democrático para as relações entre os fiéis e desses com os indivíduos atuantes numa cultura política pública que não comungam da mesma fé. O sentido interno dessa formação através de princípios abrangentes dos valores morais cria as condições de uma razão política não pública ter interação coerentista com juízos ponderados de uma cultura política pública.

A religião numa sociedade democrática bem-ordenada, de acordo com a tríade coerentista (estrutura básica, cultura política pública e cultura de fundo), pode colaborar então com o desenvolvimento das condições para que os cidadãos assumam o papel tanto de representação política nas instituições da estrutura básica, como também, nas relações entre os concidadãos em um corpo coletivo caracterizado pelo fato do pluralismo razoável. Isto significa formar os fiéis para o reconhecimento da primazia do justo sobre o bem numa cultura política pública em sua relação coerentista com a estrutura básica. A cidadania é concebida conforme o dever de civilidade que pressupõe o princípio da reciprocidade na amizade cívica promovendo um tipo de tolerância baseada no reconhecimento, no respeito e na estima.

O caráter dinâmico e não unilateral da formação para a cidadania na leitura proposta do liberalismo político de Rawls comporta o sentido de coformação. A Estrutura básica não é um vetor unilateral, pois o sentido político e não metafisico de seus princípios incide nos fatos da sociologia política e da psicologia humana reconhecendo o pluralismo razoável na ideia do político. A formação do(a) cidadão(ã) como sujeito político possui sentido pragmático em que a estrutura básica para ser pensada em seu escopo depende do caráter holístico das relações coerentistas.

A cidadania é pautada na liberdade e na igualdade pensada de acordo com o fato do pluralismo razoável que é a característica primordial da sociedade democrática. Assim

um Estado Laico sem abandonar suas convicções pautadas na fé e no bem moral. O que se pode afirmar então que em termos normativos a razoabilidade da razão deve se desenvolver com um tipo de amadurecimento da religião perante os problemas de ordem seculares que finda a envolver também seus problemas de ordem privada. A justificação dessa última afirmação encontra-se na ideia de que a estrutura básica não é esfera de isolamento no sentido exclusivista, mas de ordenação conciliatória dos diversos posicionamentos perante problemas comuns de ordem social e política. Um exemplo disso é o debate público sobre a questão do aborto em que as leis são desenvolvidas muitas vezes como pauta da violência e da saúde pública e as religiões tratam como pauta moral. A relação conflituosa da visão moral no sentido de salvação com o ideal de justiça social seria conciliada no próprio desenvolvimento dos discernimentos e intuições de uma cultura política pública que busca a razoabilidade segundo o senso de justiça. Para isso é necessário que a estrutura básica de uma sociedade democrática interaja com esse desenvolvimento e que resulte com isso na elaboração de leis justas para uma sociedade formada segundo a razoabilidade do senso de justiça que possibilite que a razão pública faça seu papel de conciliação. Seus limites que representam um inclusivismo restritivo concilia numa base pública que não deve considerar justificável e legitimo a irrazoabilidade na defesa de um ideal de resolução dos problemas segundo uma governança política.

como não é possível a liberdade e nem a igualdade segundo o fato da ilegitimidade do poder político quando dominado por uma única doutrina abrangente. Dessa forma, o endosso necessário que circunstancia tanto o consenso sobreposto como a ideia de formação dependem do caráter holístico afirmado acima, pois, o sentido coformador da cidadania é pensado de acordo com o fato de que a democracia necessita de um apoio livre da maioria. Isto é possível porque as ideias fundamentais para esse apoio são intuídas em uma cultura política pública.

A cultura pública possui um papel fundamental na concepção da ideia de coformação utilizada aqui. O fato é que se trata de um conjunto participativo em uma base pública de justificação e legitimação, em que o ideal de razão pública se faz presente de modo colaborativo e, ao mesmo tempo, pedagógico. A participação na cultura pública educa e seu reflexo coerentista impacta tanto as instituições da estrutura básica como também as instituições e comunidades da sociedade civil.

Assim sendo, a religião, no sentido normativo nos limites da razão pública que garante sua inclusão de modo restrito, ganha uma relevância bem maior para uma sociedade democrática liberal ao ser coformadora para a cidadania do que se fosse a sua formadora absoluta. Em termos institucionais toda religião pretende ser reveladora da verdade e sustenta sua orientação em preceitos como pensado pelo Papa Francisco ao abordar a questão da fraternidade e da amizade social. O amor fraterno na Encíclica *Fratelli Tutti* visa uma comunidade universal onde as pessoas são educadas segundo o princípio do amor.

Em termos de intuição numa cultura pública isto pode ser um elemento para o consenso sobreposto. No entanto, em termos normativos e pragmáticos, os limites da razão pública é a alternativa para que mesmo em nome do amor nas relações democráticas não haja o perigo da instabilidade e do não reconhecimento da diferença. Em nome de Deus e do amor, por exemplo, já houve diversas guerras e de modo sorrateiro o desenvolvimento da cultura do poder fundamentalista, conservador e até mesmo fascista.

Dessa forma, a fixação do termo coformação se adequa ao sentido de sociedade em Rawls que é a de ser um sistema de cooperação que tem como base a ideia de cidadania livre e igual. Uma formação no sentido doutrinário prescreve uma comunidade de domínio enquanto a coformação se adequa à tríade estrutura básica – cultura política pública-cultura de fundo que é mais adequada a ideia de cooperação.

Diante disso, dois pontos serão apresentados que em sintonia com a argumentação até aqui desenvolvida sustentam a tese: Primeiro, que a base do papel social

e político da religião como coformadora para a cidadania numa sociedade democrática é o reconhecimento e o respeito dos termos equitativos de ordenação da estrutura básica segundo o princípio de reciprocidade. Isto faz com que as religiões reconheçam, respeitem e busque formar seus fieis não somente segundo o seu bem moral, mas para o convívio cooperativo em uma estrutura básica que comporta a diversidade plural de orientações distintas. Este ponto reforça a ideia de inclusivismo restritivo relativo a questão da tolerância, do dever de civilidade e da amizade cívica.

Segundo, que a ideia de coformação comporta também o reconhecimento dos limites da capacidade dos juízos na consciência das doutrinas abrangentes razoáveis. Este reconhecimento implica em um estímulo que faz com que o(a) cidadão(ã) deseje ser reconhecidos como membros cooperativos de uma sociedade democrática liberal segundo uma psicologia moral razoável.

O primeiro ponto citado implica na questão da religião como coformadora da disposição ao princípio de reciprocidade. Os aspectos para tratar dos pressupostos de motivação do indivíduo autônomo em querer tornar-se um(a) cidadão(ã) é resgatado novamente aqui para dar cabo ao sentido coformador da Religião como papel social e político numa democracia liberal. Um desses aspectos é o princípio de reciprocidade nos termos de uma psicologia moral razoável. Esse princípio se manifesta como um critério para autoconsciência do(a) cidadão(ã) reconhecer e valorizar a pluralidade das relações entre os indivíduos no corpo coletivo da cidadania. As relações são avaliadas e valorizadas pelos concidadãos não a partir do bem substantivo e sim do caráter recíproco dessas relações tendo a razoabilidade e o senso de justiça como prioridade.

Dessa forma, a reciprocidade nas relações entre os(as) cidadãos(ãs) é o parâmetro para pensar a garantia do endosso de princípios políticos de justiça numa cultura pública. Isto significa que a estabilidade de uma sociedade democrática não acontece pelo rigor da verdade homogeneizante da igualdade entre os cidadãos(ãs). O que está em destaque é a liberdade e a razoabilidade que esse princípio proporciona na atitude tolerante com o outro reconhecendo, respeitando e estimando suas qualidades como individuo distinto.

O princípio de reciprocidade como motivação nega o sentido do “eu desengajado” da crítica de Sandel à Rawls. O corpo coletivo da cidadania segundo esse princípio não pode ser interpretado como relação atomista entre os indivíduos. O reconhecimento do outro, o dever de civilidade e amizade cívica são congruentes a esse princípio e dessa forma as relações entre os concidadãos tende à conciliação apesar das

diferenças e dos conflitos. Esse princípio sustenta então o argumento sobre a garantia do exercício da cidadania de modo que seja o sustentáculo da sociedade democrática bem ordenada e estável. O posicionamento apresentado aqui é então uma negação do "eu desengajado", da necessidade de uma antropologia filosófica e das objeções ao liberalismo político segundo Sandel.

No âmago dessa questão se pode contemplar a ideia organizadora fundamental para Rawls, que é a da sociedade como um sistema equitativo de cooperação. No artigo 3 da primeira conferência do *Liberalismo político* ele destaca três elementos da ideia de cooperação: o primeiro distingue o termo cooperação da atividade socialmente coordenada sob o comando de uma autoridade, pois a cooperação "[...] é guiada por normas e procedimentos publicamente reconhecidos, que aqueles que cooperam não só aceitam, como também consideram como reguladores efetivos da própria conduta [...]" (Rawls, 2020, p.18). A coordenação significa heteronomia enquanto a cooperação tem que designar a autonomia. Assim sendo, esse elemento abre o precedente para o segundo; o da ideia de cooperação como respeito aos termos equitativos que as partes devem aceitar de modo autônomo. Para Rawls, isso só é possível porque esses termos especificam o princípio de reciprocidade:

> [...] todos os que estão envolvidos na cooperação e que fazem sua parte, como as normas e os procedimentos exigem, devem beneficiar-se de uma forma apropriada, avaliando-se isso por um padrão adequado de comparação. Uma concepção política de justiça identifica termos equitativos de cooperação. Como o objeto fundamental da justiça é a estrutura básica da sociedade, esses termos equitativos são expressos pelos princípios que especificam os direitos e deveres fundamentais no âmbito das principais instituições da sociedade e que regulam as disposições da justiça de fundo ao longo do tempo, de modo que os benefícios produzidos pelos esforços de todos sejam distribuídos equitativamente e compartilhados de uma geração às seguintes. (Rawls, 2020, p.19).

O princípio de reciprocidade envolve a ideia de cooperação social numa rede de vantagem que respeita o bem de cada participante e de cada instituição no interior da estrutura básica ao longo do tempo, pois o terceiro elemento diz respeito à vantagem racional que cada participante ou doutrina abrangente razoável tem em relação à ordem justa da estrutura básica. Segundo Rawls, a "[...] concepção do bem específica o que aqueles envolvidos na cooperação, sejam indivíduos, famílias, associações ... estão tentando conseguir quando o esquema de cooperação é considerado de seu próprio ponto de vista [...]" (Rawls, 2020, p.19).

A religião como doutrina abrangente razoável e base de determinadas associações e comunidade educam seus fiéis numa moral que pretende ser a medida dos modos de alcançar o bem. A carta encíclica *Fratelli Tutti* e a exortação apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia* do Papa Francisco expressam essa ideia[133]. No ideal de fraternidade e amizade cívica o amor é uma virtude que se revela para os fiéis na fé em um Deus que une e salva. A conciliação corresponde ao ideal de comunidade universal. Apesar desse ponto de vista cumprir com os preceitos da Igreja Católica em um sentido soteriológico, o bem compartilhado por todos pode se adequar à perspectiva do consenso sobreposto quando os termos da concepção política de justiça aplicável na estrutura básica são endossados de acordo com essa crença.

Isto acontece na prioridade da justiça sobre o bem em que juízos ponderados em uma cultura política pública possuem relação coerentista com os princípios políticos da concepção de justiça. A razoabilidade e o princípio de reciprocidade são as condições dessa autonomia, que se torna identidade das instituições religiosas que defendem a relação democrática entre os concidadãos. Nesse sentido, os bens primários que resguardam a liberdade de consciência, de expressão e política são congruentes aos bens de uma fé razoável como as que promovem a fraternidade e a amizade social[134].

O ato de ser fraterno e amigo com o outro distinto de si é razoável e pressupõe o princípio de reciprocidade, pois quem reconhece o outro quer ser reconhecido também. As práticas políticas não públicas das relações no interior de uma religião - no contexto da relação coerentista entre os princípios políticos de justiça e os juízos ponderados numa cultura pública política democrática e liberal – revelam uma base de formação que orienta as relações entre os fiéis e desses com os outros que não comungam de sua fé nas virtudes

[133] Interessante perceber o movimento de avaliação interna da Igreja católica nesse sentido de ser uma base de orientação pedagógica segundo um ideal moral que interage com as preocupações políticas do mundo. O Papa Francisco que é muito criticado pelas matrizes mais conservadoras da Igreja se posiciona em uma atitude que rompe com determinada tradição no trato de questões sociais. Segundo Bavaresco e Leno e Francisco Danner, as "[...] declarações e atitudes do Papa Francisco se somam a uma reestruturação institucional e doutrinal que ele vem implantando desde *Laudato Si*, passando por *Amoris Laetitia* e chegando ao Sínodo da Amazônia. Nós focaremos especificamente no que tange a essa renovação institucional e doutrinal, na Exortação Pós-Sinodal *Amoris Laetitia*, uma vez que a consideramos ... um dos mais importantes livros sobre ética e filosofia político deste século XXI [...] (L. Danner, F. Danner, Bavaresco, 2022, p. 58).

[134] Apesar do Papa Francisco prescrever em *Fratelli Tutti* que para "[...] se tornar possível o desenvolvimento de uma comunidade mundial capaz de realizar a fraternidade a partir de povos e nações que vivam a amizade social, é necessário a política melhor, a política colocada a serviço do verdadeiro bem comum [...]" (Papa Francisco, 2020, p.83). A ideia de fraternidade e amizade social intuída na cultura política pública e avaliada segundo o equilíbrio reflexivo amplo - conforme os princípios de justiça praticados na estrutura básica – se tornam juízos ponderados congruentes aos princípios da concepção política de justiça. O mínimo comum pode ser extraído da ideia desses valores morais como valores políticos nos limites da razão pública.

compatíveis ao princípio de reciprocidade. Este contextualiza não só a ideia de vantagem mútua em relação aos bens primários compartilhados na estrutura básica ao longo do tempo, mas ao sentido psicológico desse princípio incidindo na ideia de tolerância como reconhecimento, respeito e estima do outro.

Isto é valido tanto para o interior de uma religião em seus procedimentos políticos não públicos como no ideal de razão pública onde a religião participa de modo restritivo segundo o ideal de cidadania democrática liberal. A formação no amor pode ser razoável e congruente ao endosso de princípios políticos compartilhados numa base pública de justificação e legitimação. O princípio de reciprocidade na ideia de amor expressa com a razão pública o reconhecimento, o respeito e a estima na tolerância com o outro. Por isso, o discurso e o debate nesses parâmetros negam a formação do amor no sentido ideológico fechado em uma doutrina abrangente razoável ou não razoável.

No caso de uma doutrina abrangente não razoável o senso de justiça é subjugado ao domínio de um bem prescrito mesmo sendo o amor. Essa ideia pode ser entendida no modo de julgar que aqueles que não comungam da sua fé não são dignos de amar e ser amado. O fundamentalismo ou o conservadorismo de uma religião que busca o poder social e político utiliza esse meio pedagógico de ensinar um tipo condicionado de amor para reforçar o ideal político intolerante ou tolerante de modo permissivo como tematizado por Forst. Em termos de governança política essa formação é um meio de instrumentalizar o poder em benefício de uma doutrina abrangente. Dessa forma, as liberdades de consciência, de expressão e política são restringidas de acordo com o interesse do bem moral que satisfaz as demandas do poder autoritário.

As questões nucleares das relações duais como justo-bem, razão pública-razão não pública e voluntarismo-involuntarismo são acionadas aqui para expor a contradição do termo formação para a cidadania quando se pretende uma comunidade política regida por um valor moral determinante. A prioridade do justo sobre o bem é o que deve oferecer a condição da relação entre razão pública e razão não pública nos parâmetros do princípio de reciprocidade. Caso contrário, a atitude unilateral da imposição da verdade moral afeta as liberdades que são prioridades na sociedade democrática liberal em relação a igualdade que não deve ser homogênea. A razão não pública pode pretender a publicidade no sentido de imposição e domínio homogeneizando os padrões de relações para a cidadania.

Grupos totalizantes, segundo Walzer (2008), não permitem simplesmente as liberdades devido ao seu potencial de mudança política e mobilidade social. Para uma sociedade democrática liberal ao contrário disso, a atitude voluntária na participação

política e da liberdade de mobilidade social é um ideal normativo que deve estar presente na base da formação cidadã. O desafio da religião é endossar essa liberdade quando na sua dimensão privada o que predomina é o dogma ou a verdade manifesta nas espiritualidades que mantém seus fiéis. Ao pensar o papel coformador da religião, esse desafio incide em uma atitude pedagógica nas relações democráticas. Assim sendo, as relações recíprocas devem ser reconhecidas e estimuladas segundo a ideia de liberdade política, de livre consciência e expressão que pode condicionar a mobilidade de seus fiéis.

O estimulo para a reciprocidade como um elemento da formação cidadã numa democracia liberal parte de uma atitude reflexiva diante de uma tradição moderna de tratar a política como uma esfera da autonomia. Apesar das críticas das religiões à secularização modernizante das relações entre os indivíduos, o endosso de determinados princípios políticos que expressa justiça na atitude razoável é uma realidade.

> [...] O que impressiona muito positivamente, no caso de *Amoris Laetitia,* é exatamente essa perspectiva de discussão a partir da modernização e a favor dela, especialmente em um momento em que essa mesma modernização é colocada em xeque por perspectivas fascistas, autoritárias e totalitárias calcadas na correlação de racismo biológico e de fundamentalismo religiosos [...] (L. Danner, F. Danner, Bavaresco, 2022, p. 59).

O argumento da Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laettia,* assim como na Encíclica *Fratelli Tutti* possui um apelo pedagógico de orientação para as relações em um mundo moderno que busca o reconhecimento da pluralidade. Quando o Papa Francisco destaca o papel dos pais na educação dos filhos ele afirma que "[...] o melhor é aceitarem esta responsabilidade inevitável e realizarem de modo consciente, entusiasta, razoável e apropriado [...]" (Papa Francisco, 2016, p. 147). Em *Amoris Laettia,* a questão de uma consciência na base das orientações se torna um apelo para que as famílias estejam motivadas a proporcionar uma formação moral para o mundo complexo da pluralidade. Embora essa orientação possua juízos de fé, a razoabilidade é um elemento presente em uma perspectiva ampla da formação ética dos filhos. A família é orientada para se transformar em suas atitudes conforme uma Igreja que se transforma de acordo com o contexto político da busca de justiça social para uma sociedade democrática.

O endosso da sociedade democrática liberal por parte de uma religião significa uma interação social que no sentido coerentista deve se perceber no fluxo da pluralidade e mobilidade manifesta no interior de uma estrutura básica. As comunidades religiosas, assim como as famílias, se integram em seu papel coformador para a cidadania no interior

dessa estrutura adequando-se aos valores políticos de uma concepção de justiça também coformadora. O papel social em destaque promove então as condições de liberdade em que a atitude dos fiéis no interior de suas religiões é voluntária assim como nas relações políticas numa cultura pública democrática.

Observa-se, no entanto, com Rawls que o princípio de reciprocidade e o voluntarismo como qualidade da deliberação autônoma não tem como estímulo o bem abrangente de um valor moral e nem significa um benefício mútuo entre as partes:

> [...] a ideia de reciprocidade não é a de benefício mútuo ... O objetivo é especificar uma ideia de reciprocidade entre cidadãos livres e iguais de uma sociedade bem-ordenada. As chamadas exigências do comprometimento são tensões que, em tal sociedade, surgem entre seus requisitos de justiça e os interesses legítimos dos cidadãos que as instituições justas admitem [...] (Rawls, 2020, p.20).

As tensões são referidas à relação conflituosa entre estrutura básica e doutrinas abrangentes. Se a questão da reciprocidade admitir o benefício mútuo, cria-se uma tensão que envolve justificativa e legitimação, ou seja, um tipo de conflito gerado no projeto de consenso racional da verdade que busca determinar uma comunidade política universal.

Nesse sentido, o princípio da reciprocidade é pensando em oposição ao conflito entre divergentes ou inimigos que se opõem em relação ao projeto político universal. Tanto o comunitarismo como o libertarianismo não consideram esse princípio em sua relevância para as relações conforme o dever de civilidade e da amizade cívica. Mesmo quando o comunitarismo detecta de forma corretiva, segundo Walzer (2008), o imperativo do ego ou do "eu desengajado" no sentido de Sandel não apresenta alternativa de um princípio que possa estar na base do estímulo pedagógico para o cidadão reconhecer o outro não como inimigo. O liberalismo político de Rawls se distingue no sentido de oferecer uma estrutura sistemática em que a base pública de justificação e legitimação contempla o dever de civilidade e a amizade cívica independente do benefício mútuo.

Dessa forma, o papel social de estimular o princípio de reciprocidade na consciência e no modo de se expressar dos fieis como praticantes da cidadania deve endossar a reciprocidade expressa no ideal de razão pública segundo uma base de justificação e legitimação. A religião que prescreve um bem é livre para determinar uma moral universal para as suas relações, mas não deve querer estabelecer nessa prescrição uma base para justificar na reciprocidade o bem comum – isso seria contraditório à

própria ideia de reciprocidade, pois predominaria uma crença abrangente em detrimento de outra.

Quando então o ideal de cidadania é endossado livremente em suas razões tornando-se congruentes aos princípios políticos de justiça, o princípio de reciprocidade pode ser afirmado como um elemento coformador, pois é estimulado em um contexto político-moral. Isto afeta de forma coerente tanto a estrutura básica em termos de ideia da razão pública como as religiões em sua prática política não pública.

O estímulo do princípio de reciprocidade conforme as condições para um consenso sobreposto encontra na base pública de justificação a sua possibilidade. No entanto, essa possibilidade só se concretiza segundo os valores morais razoáveis, que apesar de substantivos e racionais são razoáveis como medida para endossar princípios político morais por razões corretas segundo a *cláusula.* Isto significa que não basta uma estrutura básica educar seus cidadãos(ãs) através da regulação dos termos que ordena segundo o sentido pedagógico da concepção política de justiça. A esfera de uma ideia ampla da cultura política pública se torna necessária para que a ideia de formação para a cidadania não seja exclusivista.

Dessa forma, o estímulo acontece na própria vivência social em que a religião é ativa no debate público segundo o ideal de razão pública. A religião deve se sentir integrada aos valores político morais de forma autônoma e isso refletir de modo coerente na sua estrutura de formação moral interna. Como instituição que deve formar seus fiéis tanto para os preceitos de fé como para a vida política pública democrática, a religião não pode se isolar e manter uma conduta irrazoável perante a razoabilidade dos princípios de justiça. Uma vivência na irrazoabilidade não condiciona o desenvolvimento da pré-disposição ou o estímulo autônomo para o princípio de reciprocidade, pois na base desse princípio é o razoável que possibilita o convívio político democrático.

O estímulo do princípio de reciprocidade condiz com a formação da pessoa em ser capaz de se tornar cidadão(ã) que reconhece, respeita e tolera no sentido de estimar o valor político moral do fato do pluralismo razoável. Em termos práticos, as religiões devem ter um posicionamento que não provoque as relações de inimizade com o que é diferente de si. A razão não pública da religião não deve estimular o ódio ou a irrazoabilidade apontando o inimigo de sua fé, assim como o espaço público não pode ser visto como uma esfera de luta pelo poder hegemônico que busca eliminar o outro: as vezes em nome do amor de Deus. O discurso extremista ou fundamentalista conforme uma tradição conservadora que provoca o ódio e prega a intolerância não é coformador

para a cidadania democrática. Esse discurso é contra a democracia e a favor do totalitarismo ou até mesmo do fascismo.

Assim sendo, na proposta do papel social e político da religião tematizada nesta tese, o desenvolvimento da amizade cívica pautada no dever de civilidade tendo como base a razoabilidade do princípio de reciprocidade, se torna uma meta da educação para uma democracia liberal no sentido de Rawls. A religião pode desenvolver essa postura que, para além do sentido normativo, a dimensão pragmática dessa questão revele o significado de engajamento diante do pluralismo razoável.

O discurso religioso razoável pode e deve incidir como influente numa cultura política pública em que as comunidades religiosas agem de acordo com parâmetros autônomos para a liberdade de consciência e de expressão que reflete diretamente na liberdade política. A razoabilidade da razão pública endossada por uma religião razoável provoca reflexões que somam em termos de publicidade ao ideal de razão pública na esfera de uma visão ampla da cultura política pública. Um exemplo pode ser destacado no comentário de Lenno, Francisco e Bavaresco quando destacam o projeto de transformação da Igreja Católica.

> *Amoris Laetitia,* do Papa Francisco, portanto, transforma radicalmente a relação da Igreja para com a modernidade exatamente pelo fato de que, nesse caso, a religião assume condições fundamentais da modernização sociocultural, em particular o pluralismo das formas de vida e a diversidade axiológica dali resultante com a consequente necessidade de inclusão, de participação, de reconhecimento, de moderação e de sensibilidade amplos por parte das instituições públicas de um modo geral a Igreja Católica em particular, constituindo-se diretamente como perspectiva antifascista, antitotalitária e antifundamentalista capaz de autotransformação interna frente às condições e as exigências da modernização ocidental e de enquadramento crítico da própria modernidade [...] (L. Danner, F. Danner, Bavaresco, 2022, pp 59-60).

Apesar dos autores levarem essa discussão para uma esfera moral e política dialética, se pode extrair dessa citação o sentido e reconhecimento do fato do pluralismo no contexto da sociedade moderna democrática para uma leitura rawlsiana. A religião e os seus fiéis ao endossarem elementos da modernidade devem reconhecer o valor político moral dos princípios de justiça e com isso querer exercer de forma autônoma o dever de civilidade inclusive nas relações conflituosas. Isto deve influenciar nas condutas internas entre os fiéis que se consideram irmãos como também na esfera pública como relação de amizade cívica entre os concidadãos.

A educação para cidadania se torna razoável no interior da religião quando ela se engaja a valores de conciliação coerentes com o limite da razão pública numa base pública de justificação e legitimação. Uma perspectiva antifascista, antitotalitária e antifundamentalista é coerente com os limites da tolerância e ao princípio de reciprocidade. Dessa forma, em termos pragmáticos de acordo com a sociologia política e a psicologia humana aplicável aos limites da razão pública, o engajamento no combate aos empecilhos da formação dos valores político morais segundo o ideal de sociedade democrática é justificável e legitimo.

O incentivo à reflexão e a mobilização em causas humanitárias, por exemplo, pode estimular o princípio de reciprocidade como base de reconhecimento do outro em sua dignidade. O dever de civilidade e a amizade cívica que se manifesta no fiel de uma religião é resultado de um processo contínuo de reconhecimento e valorização da diversidade plural dos modos de vida e expressão que só é possível em uma cultura publica democrática. A cidadania, nesse sentido, é um exercício de integração constante apesar das diferenças e conflitos. A reciprocidade, então, é um princípio conciliador que promove a estabilidade da sociedade democrática liberal bem ordenada que só é possível nas atitudes de seus cidadãos.

A ideia de formação dos fiéis para o engajamento antifascista, antitotalitário e antifundamentalista dos modos de governança política é um exemplo de coformação para a cidadania democrática pois está coerente com a base de justificação e legitimação pública que tem como expressão a razão pública. Isto significa que a religião endossa segundo a *cláusula* os princípios políticos de justiça de modo correto, ou seja, sem descaracterizar os preceitos de fé sustentados nos valores morais da autoridade religiosa (líderes, a justificação nos escritos sagrado e em determinando valor da tradição cultural).

O papel social e político da religião em uma sociedade democrática liberal, então, não é necessariamente uma tarefa de formação racional do perfil das capacidades do cidadão em assumir a governança política. Isso seria uma tarefa para uma comunidade política fundamentada na razão de uma doutrina moral hegemônica que pretende manter ou buscar o seu poder político e social. A capacidade que a religião como coformadora da cidadania democrática deve pretender para o crente cidadão é a expressão da atitude razoável que caracteriza as doutrinas abrangentes como razoáveis.

A tarefa coformadora para a cidadania, apesar de promover uma reflexão racional no âmbito da cultura política pública, tem na razoabilidade a sua condição de objetividade do valor político moral dos princípios de justiça nos limites da razão pública.

O equilíbrio reflexivo amplo como elemento da justificação pública é uma capacidade a ser desenvolvida no(a) cidadão(ã), em que a prioridade do justo é legitimada na prioridade da razoabilidade sobre uma razão prática que expressa o bem abrangente[135].

Nessa leitura apresentada a partir do liberalismo político de Rawls fica evidente que as várias camadas edificadas para localizar o papel social e político da religião encontra-se sua confluência no ideal normativo da sociedade democrática liberal. Essas camadas discutidas ao longo da tese podem ser pontuadas da seguinte forma: 1) A sociedade como sistema de cooperação entre cidadãos livres e iguais como ideia reguladora; 2) A prioridade do justo sobre o bem; 3) A distinção entre razão pública e razão não pública; 4) A distinção entre "ideia" de razão pública e o "ideal" de razão pública; 5) A proposta de uma base pública de justificação e legitimação; 6) O sentido de conciliação da razão pública referente a questão do dever de cidadania e da amizade cívica; 7) A distinção entre estrutura básica e comunidade política; 8) O sentido pedagógico da concepção política de justiça.

Todas as camadas citadas e suas variações referentes as temáticas da governança política, da tolerância, do ideal de cidadania e de outras, incidem na convergência do problema da estabilidade da sociedade democrática liberal interpretada aqui no ponto de vista da necessidade da formação das pessoas para a cidadania. Essa formação não pode ser um processo de homogeneização, pois a prioridade da liberdade sobre a igualdade deve ser resguardada diante do fato do pluralismo razoável numa democracia liberal. Assim como também o vetor de formação não pode ser unilateral, pois, os princípios

[135] Denis Coitinho em sua defesa a um sistema de relação coerentista para a justiça como equidade em Rawls, ao expor o problema da razoabilidade elabora uma série de questões que nos faz pensar sobre o sentido da formação político moral para pensar a prioridade do justo. "Qual a exigência adequada que se pode fazer a um agente moral? Que ele saiba todos os critérios morais, como princípios e virtudes, que devem ser aplicados ao caso, de forma que ele conheça o critério como verdadeiro, isto é, que corresponderá a certo estado de coisas? Ou, alternativamente, bastará que ele oriente sua ação a partir de suas convicções morais mais profundas? O que uma teoria normativa pode exigir factivelmente de um sujeito moral, de forma que essa exigência seja eficiente, quer dizer, que ela realmente obrigue o sujeito a fazer a ação X ou Y? Ela pode exigir o conhecimento de um critério último de justificação das crenças morais, bem como de um ponto arquimediano, ou ela apenas pode sugerir que o sujeito revise suas convicções quando em uma situação de conflito? Qual seria a dose adequada de exigência?" (Coitinho, 2014, p. 101). A tarefa então é responder ou fazer uma análise do conjunto dessas questões e refletir de um modo geral sobre a formação para a cidadania envolvendo aspectos dessas questões nos modelos de teorias que a pressupõe: fundacionalista de justificação ou epistêmico moral contextualista. Parte dessa reflexão foi exposta nos capítulos anteriores que trata de uma análise da razão pública e seu papel de justificação e legitimação conforme uma base pública e suas implicações para as questões sobre o inclusivismo, a tolerância e a formação para a cidadania. Nesta última parte da tese, a problemática moral apontada nas questões de Coitinho pode ser canalizada no conjunto sistemático referentes aos capítulos anteriores na condição de oferecer um sentido para o termo psicologia moral razoável. Dessa forma, as questões formuladas podem ser contextualizadas como problemática geral no que foi apresentado em termos de razoabilidade, reciprocidade, dever de civilidade e amizade cívica e agora no que diz respeito à psicologia moral razoável.

políticos de justiça escolhidos para os termos que regulam a estrutura básica possuem relação coerentista com os juízos ponderados na cultura política pública, em que as diversas doutrinas abrangentes razoáveis distintas e irreconciliáveis possuem participação ativa.

No aspecto formador para a conciliação promovida pelo dever de civilidade e amizade cívica, a razão especulativa no sentido perfeccionista de construção da capacidade de escolhas racionais não é suficiente. A prioridade da razoabilidade deve ser estimulada para que o senso de justiça segundo o princípio de reciprocidade se torne relevante na capacidade autônoma para o(a) cidadão(ã) deliberar de modo justo. Segundo a razoabilidade da razão, o termo que encerra essa convergência e que justifica o teor da coformação para a cidadania nas doutrinas religiosas razoáveis como papel social e político numa sociedade democrática bem ordenada e liberal – é o da psicologia moral razoável. Essa psicologia no quadro geral do sistema rawlsiano é filosófica, pois:

> [...] se trata de uma psicologia moral derivada da concepção política de justiça como equidade. Não se trata de uma psicologia que tenha origem na ciência da natureza humana, e sim de um esquema de conceitos e princípios que expressa certa concepção política de pessoa e um ideal de cidadania [...] (Rawls, 2020, p.103).

Enquanto a psicologia baseada na natureza humana tem como objeto um perfil de ser humano discutível a nível ontológico de determinação, a psicologia moral no sentido da filosofia política de Rawls considera a elasticidade referente a natureza humana conforme as condições dos ideais políticos que se discute na cultura política e que se pretende colocar em prática. A justificação e a legitimação de uma concepção política numa base pública interagem de modo coerente com a capacidade de reconfiguração das atitudes dos indivíduos perante as concepções de justiça discutidas numa cultura pública.

> [...] Como qualquer outra concepção política, para que seja praticável, suas exigências e seu ideal de cidadania devem ser aqueles que as pessoas possam entender, aplicar e se sentir suficientemente motivadas a respeitar. Essas são condições suficientemente restritivas para a formulação de uma concepção praticável de justiça e de seu ideal político, embora sejam condições distintas daquelas da psicologia humana como ciência natural. (Rawls, 2020, p. 104).

Essa motivação tematizada reconhecendo uma psicologia moral não se refere a uma autonomia racional como na escolha dos princípios de justiça no estágio da posição original. A autonomia referida é a plena conforme o equilíbrio reflexivo amplo conciliado ao consenso sobreposto e a razão pública numa base de justificação e legitimação que se

manifesta na atitude razoável e racional do sujeito político em um corpo coletivo da cidadania. Dessa forma, o que faz um(a) cidadão(ã) querer reconhecer e respeitar os termos que organiza a estrutura básica não diz respeito à capacidade racional do bem, mas a razoabilidade do senso de justiça que implica no fator psicológico da moral razoável.

O bem racional pode ser compreendido e discutido, mas ele por si só não garante a efetivação da ação cidadã de modo justo numa sociedade democrática. Uma religião pode pregar racionalmente o amor e seus fiéis, mesmo compreendendo racionalmente, podem praticar o ódio e a perseguição sem nenhum remorso. O valor moral racional do amor, nesse caso, é uma justificativa unilateral do domínio político apenas em termos de autonomia no sentido perfeccionista e metafísico.

Essa situação pode acontecer inclusive em termos de neutralidade segundo a escolha de princípios pelas partes de uma posição original. A escolha racional do princípio de justiça seria doutrinária e dogmática se esse procedimento fosse totalmente isolado na construção do ideal neutro. A consequência disso seria uma ideologia nos moldes da secularização moderna de base cientificista que enquadraria a psicologia humana no método da ciência natural. Isto confirmaria a tese da necessidade de uma antropologia filosófica para o "eu" (*self*) Rawlsiano apontado por Sandel.

A formação para a autonomia plena do cidadão deve romper com essa barreira dogmática que não permitiria de modo pragmático o reconhecimento, o respeito e a tolerância entre os cidadãos que comungam doutrinas abrangentes distintas. Dessa forma, o bem racional deve ser congruente ao senso de justiça onde o segundo seja a prioridade. Nessa circunstância é que se torna possível pensar uma psicologia moral razoável como convergência de toda argumentação apresentada até aqui. Seu âmbito pode ser aplicável ao tema de localização da religião no sistema de cooperação em uma sociedade democrática liberal segundo a sua estabilidade não só em termos da concepção política aplicável à estrutura básica, pois como Rawls afirma no artigo publicado em 1989 intitulado "*O campo do político e o consenso sobreposto"*:

> [...] Achar uma concepção estável não visa simplesmente evitar doutrinas fantasiosas. O que conta sobretudo é a natureza da estabilidade e das forças que lhe são subjacentes. A ideia então é que, dadas certas hipóteses da psicologia humana (razoável) e as condições normais da existência humana, aqueles que são criados nas instituições básicas que são justas ... adquirem uma fidelidade razoável e informada a essas instituições, que basta para torná-las estáveis [...] (Rawls, 2002, pp. 356-357).

A religião é conformadora quando faz parte da vivência social como aprendizado recíproco na garantia da estabilidade da sociedade democrática. Essa vivência implica na relação coerentista dos princípios de justiça que ordenam as instituições de base com os valores morais de uma sociedade civil mediados pelos juízos ponderados numa cultura política pública. A razoabilidade do senso de justiça é a referência para pensar essa relação coerentista incidindo na vivência interior das instituições da sociedade civil que desenvolvem uma cultura política não pública coerente com à cultura pública. Dessa forma, não basta um ideal de estrutura básica justa. As instituições que fazem parte da sociedade civil (cultura de fundo) devem promover a justiça de acordo com o endosso de princípios políticos de justiça pela razão correta (*cláusula*).

> [...] o senso de justiça dos cidadãos, dado que seus traços de caráter e seus interesses foram formados pelo fato de viverem numa estrutura básica justa, é suficientemente forte para resistir às tendências normais à injustiça. Os cidadãos agem voluntariamente de maneira que faça justiça mútua e duradoura. A estabilidade é garantida por uma motivação suficiente desse tipo e se adquire vivendo em instituições justas. [...] (Rawls, 2002, p. 357).

As instituições básicas são coformadoras para a cidadania na sua integração coerentista às diversas doutrinas abrangentes razoáveis emergindo da cultura de fundo e ativas numa cultura política pública. Diante disso, a religião no sentido normativo possui um papel peculiar em relação às outras doutrinas abrangentes razoáveis não religiosas. Ela parte de uma fé na verdade revelada em uma esfera mítica e ritualística, em que a psicologia moral razoável pode ser acessada na profundidade epistêmica, axiológica e moral do crente que também é cidadão(ã).

Rawls não deixa explícito a distinção entre as doutrinas religiosas das não-religiosas, apesar de tratar especificamente da família e da religião como instâncias distintas no texto sobre "*A ideia de razão pública revisitada"*. O que distingue uma da outra pode ser contemplada numa imagem geral do *Bildung* em seu sentido tradicional de formação cultural do homem moral cristão. A força da tradição é um elemento a ser resgatado para localizar a religião em sua influência social e política na formação da cidadania em geral. O sentido colonizador dessa força pode ser revestido numa ideia de determinação psicológica para a dimensão político moral do reconhecimento, do respeito e da estima na tolerância praticada no interior das religiões expansionistas, universalistas e salvacionistas.

A força da espiritualidade manifesta na pluralidade razoável que inclui matrizes religiosas e espiritualidades diversas como o Candomblé, a Umbanda, os ritos sagrados Indígenas, o Espiritismo, o Budismo, o Santo Daime, em suma, nas diversas crenças e ceitas em geral que implicam no caráter incomensurável da pluralidade, pode ser canalizada à essa psicológica moral razoável na esfera de uma visão ampla da cultura política pública. O sentido comunitário que se integra à estrutura básica, no aspecto coerentista endossando princípios de justiça, oferece as condições pedagógicas de desenvolvimento dos estímulos internos dos crentes na vontade autônoma de se tornarem cidadãos que pensam e agem conforme o princípio de reciprocidade.

Dessa forma, o termo espiritualidade ganha conformidade ao sentido de psicologia moral razoável. Os fiéis em suas instituições presentes no interior de uma estrutura básica são motivados para a reciprocidade desenvolvendo não só uma inclinação psicológica em termos naturais, mas um querer pautado na congruência entre o justo e o bem no reconhecimento e respeito às instituições de base.

> [...] uma pessoa que cresce numa sociedade bem ordenada pela teoria da justiça como equidade, que possui um projeto de vida racional e que sabe, ou tem razões para crer, que os outros têm igualmente um sentido de justiça, terá motivações suficientes, fundadas no que é bem para ela (e não na justiça), para obedecer a instituições justas. Essas instituições são estáveis porque o justo e o bem são compatíveis [...] (Rawls, 2020, p. 357).

Esse argumento implica na integração da vontade individual de realização de seu bem abrangente consonante à predisposição de querer a realização dos bens primários. O amor ou a ação fraterna seria contraditório se sua base de estímulo fosse só o reconhecimento de uma única razão abrangente que determina sua universalidade. O justo, por exemplo, deve contemplar a pluralidade das formas de conceber o amor e a fraternidade. A semântica e a pragmática desses termos pensados filosófico e teologicamente pela tradição cristã da igreja católica podem ganhar significados distintos na cosmovisão de matrizes religiosas Africanas, por exemplo, assim como nas diversas expressões de religiosidades como um todo. Determinar a universalidade do amor do ponto de vista da universalidade do bem para regular uma comunidade política é um risco e uma contradição no contexto dos valores político morais de uma sociedade democrática.

No entanto, a motivação para o amor e a fraternidade consonantes aos valores políticos razoáveis de reconhecimento, respeito e estima da pluralidade devem estar em conformidade aos planos de vida segundo o bem das próprias doutrinas abrangentes

razoáveis. A ideia da *cláusula* ajuda a compreender essa condição: um crente cidadão é capaz de amar e ser fraterno com outros cidadãos que não comungam de sua fé sem impor a verdade do bem moral que esses termos expressam apesar de partir da razão de seu bem. Isso é possível porque endossam de modo razoável os princípios de justiça segundo seu senso de justiça, sem abandonar o bem de sua fé. O justo é congruente ao bem expresso em um senso que tem o princípio de reciprocidade encerrado não em uma consciência racional desta condição, mas em uma dimensão psicológica razoável na sua moral.

O crente cidadão deve ser estimulado por sua doutrina abrangente razoável a querer ser justo e praticar o princípio de reciprocidade de modo autônomo. A questão central então é a estabilidade que uma psicologia moral implica para uma sociedade democrática liberal segundo a concepção política da justiça como equidade. O sentido *freestanding* do valor político dos princípios de justiça somado à capacidade da justiça como equidade de se autossustentar são pressupostos que envolvem essa questão.

Na "*Justiça como equidade: uma reformulação"* Rawls afirma: "[...] que importa, na verdade, é o tipo de estabilidade, a natureza das forças que a garantem [...]" (Rawls, 2003, p. 264). Nesse sentido, é improvável que aconteça uma estabilidade referente à justiça como equidade nos critérios da verdade racional perfeccionista para uma sociedade democrática liberal. A permanência de uma sociedade como democrática depende de uma esfera prática da vivência numa sociedade que é plural, em que o princípio da reciprocidade é a base do reconhecimento, respeito e estima na tolerância praticada tendo a prioridade do justo em sua congruência com o bem no contexto do fato do pluralismo razoável.

> [...] A ideia é que, dada certas premissas que especificam uma psicologia humana razoável e as condições normais da vida humana, aqueles que crescem sob instituições básicas justas ... adquirem uma lealdade razoável e informada a essas instituições que é suficiente para torná-las estáveis. Em outras palavras: o senso de justiça dos cidadãos, dado que seu caráter e seus interesses se formaram numa estrutura básica justa, é forte o bastante para resistir às usuais tendências à injustiça. Os cidadãos agem voluntariamente no sentido de serem justos uns com os outros ao longo do tempo. A estabilidade é assegurada pela motivação suficiente do tipo apropriado adquirido em instituições justas. (Rawls, 2003, p. 264).

No entanto, a estabilidade não acontece somente em termos das vivências conforme as instituições de base, mas também deve contar com o sentido formador das vivências no interior das instituições e comunidades que endossam princípios que sustentam os termos que ordenam a estrutura básica. No sentido de vivência, a psicologia

moral deve estar em conformidade, por exemplo, à espiritualidade presente na moral praticada no cotidiano dos fiéis no interior de suas instituições religiosas.

Segundo Rawls, a psicologia em pauta é a do razoável "[...] já que a ideia de reciprocidade aparece tanto como princípio que lhe dá conteúdo quanto como disposição [...]" (Rawls, 2003, p. 279). Isso implica que espiritualidade como base das relações dos fiéis podem ser racionais e razoáveis ao mesmo tempo. A instituição justa que pratica determinada doutrina abrangente razoável religiosa também estimula a prática das relações razoáveis e racionais no seu envolvimento com o sistema de cooperação social. A razoabilidade associada à racionalidade é uma primeira condição básica para a formação efetiva da cidadania democrática segundo o princípio de reciprocidade.

O alicerce das relações do corpo coletivo da cidadania é a confiança e a garantia recíproca nas ações conforme o coletivo que é plural e que respeita os limites conciliadores da razão pública. A reciprocidade nas disposições é o termo que perpassa o argumento de Rawls sobre a estabilidade, encerrando assim o pressuposto de que:

> A confiança ... cresce e se torna mais completa quanto mais tempo durar o sucesso de arranjos cooperativos comuns; e também se fortalece e se torna mais completa quando as pessoas estão mais propensas e firmes no reconhecimento das instituições básicas na vida política pública, instituições estas concebidas para garantir interesses fundamentais [...] (Rawls, 2003, p.280).

Isto significa que o princípio de reciprocidade em seu conteúdo pressupõe não só o autoconhecimento racional e razoável a partir de uma doutrina abrangente religiosa em seu papel cooperativo que é social e político, mas também o reconhecimento, o respeito e a estima às instituições de base da estrutura básica de uma sociedade democrática. Endossar os princípios políticos de uma concepção de justiça por parte de uma religião significa reconhecer o valor político justo das instituições que promovem a justiça de base. Uma relação entre essas instituições segundo o valor político expresso na razão pública se faz necessário para a estabilidade de uma sociedade democrática liberal.

Quando instituições religiosas ou não religiosas atacam de modo irrazoável as instituições de base de uma sociedade democrática, estão negando a próprio ideal democrático[136]. Apesar do cidadão ser livre para ter um posicionamento crítico racional,

[136] A esfera pública torna-se um campo de batalha moral em que a cooperação do ponto de vista de uma doutrina religiosa hegemônica só é possível entre iguais. Nesse sentido "[...] o pluralismo tende a beneficiar grupos religiosos que se dispõem a confrontar a diversidade, a competir com outros grupos religiosos e seculares e, em função disso, a construir uma identidade subcultural relacional, distinta e combativa. Identidade a partir da qual procuram assegurar a coesão, o compromisso e o engajamento dos seus

este deve satisfazer o critério da razoabilidade. Nada impede de uma postura crítica às instituições de base, porém em termos de equilíbrio reflexivo amplo o ideal de razão pública deve ser sua expressão para a estruturação e a permanência estável da sociedade democrática. Uma psicologia moral razoável e o princípio de reciprocidade se tornam então referências para a formação cidadã. Apesar do desenvolvimento da capacidade crítica, essa psicologia deve se manifestar na base do senso de justiça tornando os(as) cidadãos(ãs) críticos razoáveis o suficiente para defenderem apesar da crítica as liberdades básicas e o pluralismo razoável valorizando as instituições de base.

Assim sendo, a religião torna-se coformadora para a cidadania com outras doutrinas abrangentes não religiosas no contexto da estrutura básica em que as concepções políticas de justiça são coformadoras consonantes aos juízos ponderados praticados e intuídos em uma cultura política pública. Enquanto a concepção de justiça política educa de forma a qualificar a dimensão pedagógica da estrutura básica, a vivência prática em uma cultura política pública tem nas intuições compartilhadas conforme uma psicologia moral razoável sua condição de coformação para a cidadania.

Uma base pública de justificação que condiciona a justificação e a legitimação que tem como parâmetro a relação entre consenso sobreposto e razão pública se concretiza na prática no equilíbrio reflexivo amplo do cidadão formado para uma sociedade democrática liberal. O papel social e político da religião é coformadora para a cidadania na tarefa de estimular na relação entre seus fiéis no interior de sua instituição a razoabilidade compatível com os princípios políticos endossados segundo a *cláusula*. Assim como, na relação externa em que a sociedade civil numa malha complexa de relações se encontra na contingência própria do fato do pluralismo que numa democracia liberal tem que ser razoável.

Dessa forma, a religião no sentido normativo é coformadora da autonomia plena para que o crente cidadão(ã) tenha o sentimento de pertencimento pleno a uma sociedade democrática liberal e com isso se engaje em um horizonte escolha não só racional, mas de um modo razoável de fazer essa escolha racional. Assim sendo, a religião se torna uma instituição capaz de cooperar com uma sociedade democrática bem ordenada e estável segundo a realização prática dos elementos que caracterizam a cidadania como livre e igual. A formação para o reconhecimento da tolerância, do dever de civilidade, da

membros, visibilizar suas causas e enfrentar o que compreendem, genericamente, como decadência a afronta moral e ameaças à sua religião, à sua liberdade e a seus valores." (Mariano, 2016, p. 719).

amizade cívica segundo uma base pública de justificação e legitimação conforme os limites da razão pública.

CONCLUSÃO

O objetivo fundamental desta pesquisa consistiu em propor a tese segundo a qual o papel político e social da religião numa sociedade democrática é ser coformadora para a cidadania. A estratégia para a essa exposição, teve na relação coerentista entre os princípios políticos que ordenam a estrutura básica e os juízos ponderados compartilhados numa cultura política pública, a saber, o ponto de toque para argumentar que a religião é coformadora da cidadania conforme a relação entre a estrutura básica, a cultura política pública e a sociedade civil. Essas esferas são coformadoras da cidadania junto com a religião, segundo o critério estabelecido para a justificação e legitimação de princípios políticos de justiça numa base pública, em que a razão pública é a sua expressão conforme o valor político-moral como mínimo comum de compartilhamento entre as doutrinas éticas abrangentes.

Nesse sentido, a mudança de postura de Rawls no *Liberalismo político* significou não só a possibilidade de tematização do valor político-moral numa base pública de justificação, mas principalmente a da expressão da razão pública promotora da conciliação justa e razoável entre doutrinas abrangentes razoáveis distintas e irreconciliáveis. Da relevância da publicidade na obra *Teoria da Justiça* à necessidade de sua transformação em razão pública no *Liberalismo Político*, segundo Charles Larmore, o tema sobre a prioridade do justo sobre o bem para tematizar a ideia de uma base pública de justificação e legitimação se tornou uma pauta recorrente na sistematização argumentativa demonstrada na tese. Esse sistema revelou o papel social e político da religião como esfera conformadora da cidadania democrática nos limites conciliatórios da razão pública em seu sentido justificatório e legitimador.

O domínio da racionalidade prática moral manifesta no ideal de bem de uma religião como doutrina abrangente razoável foi pensado segundo a prioridade do justo. A ideia de religião como esfera coformadora da cidadania se adequa ao sistema que pressupõe essa prioridade no que diz respeito ao desenvolvimento da razoabilidade em seus preceitos de verdade. A formação dos fiéis que também são cidadãos desenvolve na reciprocidade da relação congruente entre o bem moral e o senso de justiça que possibilita a capacidade do endosso de princípios políticos da concepção de justiça e seu sentido formador da cidadania.

Isto significa que a religião só se torna esfera coformadora nessas condições, caso contrário ela não é capaz de formar seus fiéis para a cidadania como membros

cooperativos da estabilidade de uma sociedade democrática liberal – estabilidade esta que pressupõe a razoabilidade, a prioridade do senso de justiça, a prática do princípio de reciprocidade, a tolerância como respeito e estima, o dever de civilidade e a amizade cívica. Por fim, a ideia de coformação inclui todos esses elementos em uma psicologia moral razoável no contexto da relação coerentista envolvendo a tríade estrutura básica-cultura política pública-cultura de fundo.

Dessa forma, se justificou uma análise da razão pública distinguindo a sua "ideia" do seu "ideal" contribuindo para expor a forma coerentista da interação entre religião e estrutura básica conforme a relação entre princípios de uma concepção política de justiça com os juízos ponderados numa cultura política pública. Esta última sendo a esfera de demonstração dos elementos que formam a cidadania em termos não metafísicos, ou seja, no sentido político segundo a razoabilidade do senso de justiça.

Para uma problematização e autoavaliação da análise da razão pública foi apresentado uma reflexão sobre as críticas do liberalismo elaboradas por Sandel, Walzer, March e Eberle. Os pontos contraditórios das críticas foram discutidos sempre que possível com o auxílio de referências como Rainer Forst e Robert Talisse. O resultado dessa discussão revelou inconsistências nas críticas baseadas em equívocos de interpretações do *Liberalismo Político.* Além disso, o capítulo que tratou dessas questões revelou uma leitura do liberalismo em alguns desses autores comprometida com uma tradição moral de base comunitária que subjuga em alguns pontos a complexidade da relação entre liberalismo e comunitarismo.

Dessa forma, a estratégia argumentativa a partir dessa avaliação ofereceu uma sequência sistemática da análise da razão pública concentrada na distinção feita por Rawls entre sociedade democrática bem ordenada e comunidade política. A primeira reconhecida segundo valores político-morais dos princípios de justiça nos termos que ordena a estrutura básica. A segunda como projeto de doutrinas abrangentes segundo seus interesses de domínio e poder a partir de um tipo de prioridade da moral sobre o político, ou seja, do bem sobre o justo.

Assim sendo, no sentido de buscar tematizar normativamente a estabilidade da sociedade democrática caracterizada pelo fato do pluralismo razoável, a questão do inclusivismo restritivo foi inclusa no contexto da análise da razão pública para localizar o posicionamento da religião numa sociedade democrática liberal.

O posicionamento referido da religião não é prescrito somente em termos de participação política no fórum público de debate – tanto na estrutura básica como na

cultura política pública – mas também no sentido coformador diante do caráter pedagógico da concepção política de justiça, que pode ser justificado e legitimado numa base pública segundo a visão ampla da cultura política pública. O termo coformação é tematizado no sentido dinâmico das interações coerentistas segundo a tríade já citada.

A sociedade democrática liberal tida como sistema de cooperação entre cidadãos(ãs) livres e iguais foi discutida nessa tese à luz da problemática de sua estabilidade e permanência como sociedade democrática. A questão da formação para a cidadania é tida como umas das bases para sustentar o argumento da estabilidade. Essa formação depende dos termos que organizam a estrutura básica e da razão pública consonante ao consenso sobreposto e ao equilíbrio reflexivo amplo como elementos da base pública de justificação e legitimação.

Dessa forma, a reincidência do termo "esfera conformadora" pretende demonstrar que essa esfera possui um dinamismo no contexto coerentista em que a formação para a cidadania não depende de um vetor unilateral. O termo expressa o dinamismo próprio de uma sociedade democrática que se estabiliza não segundo uma ordenação metafísica em sua normatividade, mas no sentido do valor político presente nas relações entre concidadãos segundo o princípio de reciprocidade. O dever de civilidade e amizade cívica encontram-se como ideal normativo no contexto da condição de estabilidade pretendida.

O papel social e político da religião para a estabilidade e permanência de uma sociedade democrática liberal é de coformação para a cidadania livre e igual em suas bases de disposição. Esta base envolve segundo o inclusivismo restritivo a conciliação entre o papel pedagógico da concepção política de justiça com as intuições compartilhadas numa cultura política pública que resultam em juízos ponderados.

Essa interação deve refletir na vivência interna das associações e comunidades religiosas que promovem valores que possibilitam o endosso de características da cidadania segundo a razão pública em seu sentido justificatório e conciliador. Dessa forma, não só o discurso, mas as práticas de tolerância como respeito e estima, o endosso do dever de civilidade e da amizade cívica, o estímulo do princípio de reciprocidade segundo uma psicologia moral razoável fomenta um tipo de interação interna e externa que se desenvolve na prática da cidadania e funda uma cultura política pública razoável. As religiões que não endossam essas práticas não alcançam essa esfera.

Assim sendo, a afirmação de que a religião alcança o papel social e político da esfera coformadora da cidadania para uma sociedade democrática liberal significa que

esta foi capaz de desenvolver valores político-morais razoáveis que colaboram na formação para a cidadania. Esses valores expressam uma prática justa nas relações entre os sujeitos político no corpo coletivo da cidadania, para isso, a religião constrói sua aptidão como esfera que coopera conforme a estrutura básica de uma sociedade democrática liberal e as diversas doutrinas abrangentes razoáveis que estão presentes em seu interior.

A cooperação da religião para a formação da cidadania em uma sociedade democrática liberal é um papel social e político que implica no tipo de relação que ela tem com a estrutura básica e com a cultura política pública. Ao considerar o princípio da reciprocidade segundo uma psicologia moral razoável, a religião coopera com a formação para a cidadania e para a estabilidade da sociedade democrática, quando ao endossar princípios de uma concepção política de justiça promove em seus discursos o senso de justiça. Dessa forma, a colaboração acontece: no fórum público de debate quando fiéis cidadãos se utilizam da razoabilidade em seus posicionamentos quando ocupam cargos públicos; na razoabilidade do discurso no debate público em que o ideal de razão pública se faz presente em uma cultura política pública; na pregação nos púlpitos das igrejas em que o discurso razoável e o senso de justiça estimulam uma prática democrática de relação interna no reconhecimento do pluralismo razoável entre fiéis, como na relação externa em uma sociedade democrática caracterizada pelo fato do pluralismo razoável.

Além disso, se pode exemplificar com as diversas manifestações de razoabilidade por parte das religiões ou religiosidades que se envolvem com causas populares como nas pastorais, nos movimentos da igreja, nas comunidades que se formam em prol do bem comum ou nas iniciativas de religiosos que buscam amenizar o sofrimento humano. As campanhas contra a fome e a desigualdade social são exemplos de uma religião em que o fiel aprende a cidadania na prática. No entanto, deve-se considerar que essa prática está conciliada a uma dimensão pedagógica da concepção política de justiça que possui valor político-moral.

Para isso, a importância da autocrítica e das reformulações das organizações internas das religiões se tornam necessárias, pois à coformação para a cidadania para a democracia liberal depende da possível relação coerentista dos valores morais dos preceitos de fé com os valores políticos que podem ser endossados no contexto da cultura política pública. A educação para a cidadania, nesse caso, depende da prática interna da razoabilidade e do senso de justiça presente na pregação religiosa da verdade moral. A parábola do bom samaritano (Lucas 10:25-37) como exemplo utilizado por Rawls

expressa o valor político-moral da tolerância, do dever de civilidade, da amizade cívica e do princípio de reciprocidade. O modo de interpretação e pregação dessa parábola pode colaborar para uma base intuitiva do endosso de princípios de justiça, como no ideal de fraternidade e amizade social do Papa Francisco na encíclica "*Frattelli Tutti*".

A religião se torna cofomadora para a cidadania na razoabilidade de sua prática que pressupõe que o fiel tanto é um indivíduo de fé como um sujeito político que pertence ao corpo coletivo da cidadania segundo o fato do pluralismo razoável. A coformação dos(as) cidadãos(ãs) acontece diariamente no pleno exercício prático dos valores políticos das concepções de justiça, que de modo coerente, estão em consonância com os valores morais da fé razoável desses(as) cidadãos(ãs).

BIBLIOGRÁFIA

Bibliografia Primária

RAWLS, John. **Conferências sobre a história da filosofia política**. Tradução Fabio M. Said, São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução Juçara Simões; revisão técnica e da tradução Álvaro de Vita. 4° edição. São Paulo; Martins Fontes, 2016.

RAWLS, John. **Justiça e democracia**. Tradução Irene A. Paternot. São Paulo; Martins Fontes. 2000.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Tradução Álvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes. 2011.

RAWLS, John. **O Direito dos Povos**. Tradução Luis Carlos Borges, revisão técnica Sérgio Sérvulo da Cunha, 2° edição, São Paulo: Martins Fontes, selo Martins, 2019.

RAWLS, John. **História da filosofia moral**. Tradução Ana Aguiar Cotrim, revisão da tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Tradução Claudia Berliner, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. **Interview in the September, 25, 1998 issue of Commonweal, Interviews granted to Bernard G. Prusak. Commonweal magazine**, (https://www.commonwealmagazine.org), 1998.

Bibliografia secundária

ALMEIDA, Ronaldo. **A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo**. Caderno Pagu: Dossiê Conservadorismo, Direitos, Moralidades e Violência; n.50, 2017

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2022.

ALEXANDRE, Ricardo. **E a verdade os libertará: Reflexões sobre religião, política e bolsonarismo.** 1 ed; São Paulo: Mundo Cristão, 2020.

ANDERSEN. Lene Rachel. In: **What is Bildung? And how does it Relate to ALE?** Co-funded by the Erasmus Programme of the European Union. Disponível em https://eaea.org/wp-content/uploads/2021/09/What-is-bildung.pdf.

ANDRADE. André Gustavo Corrêa. **Liberdade de expressão e discurso de ódio**. Rio de Janeiro, R. EMERJ, v.23, n 1, p. 9-34, 2021.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. **John Rawls e a visão inclusiva da razão pública**. *Dissertatio*, n°34, 2011, pp 91-105.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. **Esfera pública e secularismo: introduzindo a questão**. in Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política, organização Luiz Bernardo Leite Araujo, Marcela Borges Martinez, Taís Silva Pereira, Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012, pp 7-25.

AUDARD, Catherine. **Introdução: John Rawls e o conceito do político**; in RAWLS, John. Justiça e democracia. Tradução Irene A. Paternot, 2°edição, São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. XII-XXXVII.

AUDARD, Catherine. **Cidadania e Democracia Deliberativa**. Tradução Walter Valdevino, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

AUDI. Robert. **The place of religious argument in a free and democratic Society.** San Diego Law Review, volume 30, 1993, pp 677-700.

AN EVANGELICAL DECLARATION AGAINST TORTURE: PROTECTING HUMAN RIGHTS IN AN AGE OF TERROR. The Review of Faith & International affairs, 2007, pp 41-58.

BAILEY, Tom & GENTILE, Valentine (orgs.). **Rawls and religions**. Nova York: Columbia University Press, 2015.

BERLIN, Isaiah. **The crooked timber of humanity**. Alfred A. Knopf New York, 1991.

BIBLÍA. **Bíblia de Jerusalém**. 5° edição, São Paulo, Paulus, 2008.

BURITY, Joanildo A. **Trajetórias da religião e da modernidade: a narrativa histórica de uma objeção.** Estudos de Sociologia, Revista do Programa de Pós Graduação em sociologia da UFPE. v. 13, n.1, 2017.

BURITY, Joanildo. **A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In Conservadorismos, Fascismos e Fundamentalismos: análise conjunturais.** Organização Ronaldo de Almeida e Rodrigo Toniol. Campinas: São Paulo: Editora da Unicamp, 2018; pp 15-66.

CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

COITINHO, Denis. **Justiça e Coerência: ensaios sobre John Rawls**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

COSTA, Iná Camargo. **Dialética do marxismo cultural.** São Paulo, Expressão Popular, 2020.

DANNER, Leno Francisco: DANNER, Fernando; BAVARESCO, Agemir. **Religiões institucionalizadas e universalistas na encruzilhada dos novos tempos.** Porto Alegre: Editora Fundação Felix, 2022.

DANNER, Leno Francisco; DANNER, Fernando. **Caçadores de ideologias: a extrema-direita brasileira em sua cruzada contra a modernidade.** PERSPECTIVAS; vol. 8, n2, 2023, p. 85-109.

DANTAS, Carlos Henrique Félix, NETTO, Manuel Camelo Ferreira da Silva. **A construção do conceito jurídico de discurso de ódio como ferramenta de direito antidiscriminatório: limites à liberdade de expressão no (des)respeito à diversidade em meio ao ambiente digital.** Direito em Movimento, Rio de Janeiro, v. 20, n, 2, 2022, p. 48-81.

DANIELS, Norman. **Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics**. In the jornal of philosophy, volume 76, number 5, 1979, p. 256-282.

DUQUE, João Manuel. **Sobre a fundamentação religiosa do poder. In Religião e Política: territórios e fronteiras do domínio religioso.** Organização Suzana Ramos Coitinho, Wagner Lopez Sanchez. São Paulo: Editora Dialética, 2024; pp. 13-28.

DWORKIN, Ronald. **Religião sem Deus**. Tradução Marcelo Brandão Cipolla, São Paulo Editora WMF Martins Fontes, 2019.

EBERLE, Christopher J. **Respect and War: Against the Standard view of Religion in Politics.** In BAILEY, Tom & GENTILE, Valentine (orgs.). Rawls and religions. New York: Columbia University Press, 2015, pp. 29-51.

FELDENS, G. O. **A Razão Pública no Liberalismo Político de John Rawls**. Perspectiva, Erechim. V.36, n.136, dezembro, 2012, p. 61-71.

FORST, Rainer. **Normativity and Power: Analyzing social orders of justification**. Translated by Ciaran Cronin: Oxford University press, 2017.

FORST, Rainer. **Contexts of Justice: political philosophy beyond liberalism and communitarianism**. Translated by John MM Farrell: University of California Press, 2002.

FORST, Rainer. **Contexto da Justiça: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo**. Tradução Denilson Luís Werle, São Paulo: Boitempo, 2010.

FORST, Rainer. **Justificação e crítica: perspectiva de uma teoria crítica da política.** Tradução Denilson Luis Werle, São Paulo: Editora Unesp, 2018.

FORST, Rainer. **Os limites da tolerância**. Tradução Mauro Victoria Soares, Novos estudos, julho, 2009.

FREEMAN, Samuel. **Introduction: John Rawls- an overview**. In John Rawls: Cambridge University Press, 2005.

GAUS, Gerard F. **The rational, the reasonable and justification**. in the journal of political philosophy; volume 3, number 3, 1995, pp.234-258.

GONDIM, Elnora. **John Rawls e a questão da religião e da razão pública**. Horizonte, Belo Horizonte, V.17, n.53, p. 757-774, maio/ago. 2019. P. 757- 774.

GOERGEN, Pedro. **Bildung ontem e hoje: restrições e perspectivas**. Passo fundo, v 24, n. 3, 2017, p. 437-451. Disponível em www.upf.br/see/index.phb/rep.

HABERMAS, Jürgen. **Fé e saber**. Tradução Fernando Costa Matos, São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Tradução Denilson Luís Werle, São Paulo: Editora UNESP, 2018.

HABERMAS, Jürgen. **Entre Naturalismo e Religião: Estudos filosóficos.** Tradução Flávio Beno Siebeneeichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

JAEGER. Werner. **Paideia: A formação do Homem Grego**. Tradução Artur M. Parreira, São Paulo; Martins Fontes, 1995.

HORTON, John. **Rawls, public reason and the limits of liberal justification**. Contemporary Political theory, 2003, pp. 5-23.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** Tradução Luiz Repa, São Paulo: editora 34, 2017.

JUNIOR, Antônio Veloso Peleja, SANTOS, Alethea Assunção. **Liberdade de expressão, discurso de ódio e ataques às instituições democráticas.** Revista Humanidades e Inovação, Palmas, v.10, n 17, 2024, p. 253-263.

KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Tradução Artur Morão, Lisboa: Edições 70, s/d.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, s/d.

KANT, Immanuel. **Começo conjectural da história humana**. Tradução Edmilson Menezes, São Paulo: Editora UNESP, 2010.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, s/d.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita.** Tradução: Rodrigo Novaes e Ricardo R Terra. 4° ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

KANT, Immanuel. **Lições de Ética**. Tradução Bruno Leonardo Cunha, Charles Feldhaus, São Paulo: Editora Unesp, 2018.

KANT, Immanuel. **O Conflito das Faculdades**. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2017.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento (Aufklärung).**in Immanuel Kant: textos seletos, tradução Floriano de Sousa Fernandes, 2°edição, Petrópolis; Vozes, 1985.

KLEIN, Joel Tiago. **Liberdade e Religião; Reflexões Kantianas sobre a não coercitividade, a veracidade e a publicidade na relação entre Religião e Política**. ethic@, Florianópolis, Santa Catarina, v.14, n.2, 2015, pp. 222-251.

LARMORE, C. **Public Reason**. in: FREEMAN, S. (ed). The Cambridge companion to Rawls. Cambridge University Press, 2003. p 368-393.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes. **A teoria da Justiça de Immanuel Kant: Esfera Pública e Reconstrução Social da Normatividade.** Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes. **Concepções Procedimentalistas e Reconstrutivistas da Justiça**. Conexão Política, Teresina v. 8, n.2, 61-71, jul/dez. 2019.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes. **A ideia de uma sociedade de povos bem-ordenados segundo John Rawls**. Sofia, Vitória (ES), vol. 2, n 2 dezembro 2013. Pp. 11-24.

LOCKE, John. **Cartas sobre a tolerância**. Tradução de Jeane B. Duarte Rangel e Fernado Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2004.

MARCH, Andrew F. **Rethinking the public use of religious reasons,** in Politics, in BAILEY, Tom & GENTILE, Valentine (orgs.). Rawls and religions. New York: Columbia University Press, 2015. Pp. 97-122.

MARIANO, Ricardo. **Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores**. Porto Alegre, Civitas V. 16, n. 4, 2016, pp 710-728.

MARQUES, Lorenna. **Sobre o uso da razão: Um debate entre o uso público da razão de Kant e a razão pública de Rawls**. Studia Kantiana, vol. 19, n.3, 2021, pp. 89-109.

MELO, Rúrion. **O uso público da Razão: pluralismo e democracia em Jürgen Habermas.** São Paulo; Edições Loyola, 2011.

MCILROY, David H. **Locke and Rawls on Religious Toleration and Public Reason.** Oxford Journal of Law and Religion, vol 2, n 1, 2013, pp. 1-24.

MILANI, Daniela Jorge. **Igreja e Estado: Relações, secularização, laicidade e o lugar da religião no espaço público**. Curitiba: Juruá Editora, 2015.

NEAL, Patrick. **The Liberal State and The Religious Citizen: Justificatory Perspectives in Political Liberalism**. In BAILEY, Tom & GENTILE, Valentine (orgs.). Rawls and religions. Nova York: Columbia University Press, 2015, pp -133-151.

NOBRE, Marcos. **Ponto final: a guerra de Bolsonaro contra a democracia.** 1 ed, São Paulo: Todavia, 2020.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

NUSSBAUM, Martha C. **Not for profit: why democracy needs the humanities**. Princeton University Press, 2010.

OLIVEIRA, Nythamar. **Rawls.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2003.

OLIVEIRA, Nythamar. **Revisitando a Crítica comunitarista ao liberalismo: Sandel, Rawls e a teoria Crítica.** Síntese, Belo Horizonte, v. 41, n, 131, 2014, pp 393-413.

PASSOS, João Décio. **As velhas e as novas teocracias: a dinastia representante do Deus Brasileiro na Pátria ameaçada. In Religião e Política: territórios e fronteiras do domínio religioso.** Organização Suzana Ramos Coitinho, Wagner Lopez Sanchez. São Paulo: Editora Dialética, 2024; pp 29-48.

PAPA FRANCISCO. **Amoris Laetitia, A alegria do amor**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

PAPA FRANCISCO. **Fratelli Tutti: carta encíclica sobre a fraternidade e a amizade social.** Tradução oficial da Santa Sé. Brasília: Edições CNBB, 2020.

PAPA FRANCISCO. **Laudato Si' Louvado Sejas: sobre o cuidado da casa comum**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

PAPA FRANCISCO. **Praedicate evangelium: sobre a Cúria Romana e seu serviço à Igreja no mundo.** Tradução Conferência Nacional dos Bispos do Brasil -CNBB, 1º edição, Brasília: Edições CNBB, 2022.

REZENDE, Dannyel Brunno Herculano; JUNIOR, Orivaldo Pimentel Lopes. **Os evangélicos e a disputa pelo poder político no Brasil.** INTER-LEGERE, vol.4, n. 32, 2021.

ROCHA, João Cezar de Castro. **Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político**. 1 ed, Goiânia: Editora e livraria Caminhos, 2021.

RODRIGUES. Eder Bomfim. **Secularização e religião na esfera pública**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

ROUANET, Luiz Paulo, LEVY Wilson. **Entre o público e privado: para uma rediscussão de "mudança estrutural da esfera pública"**. Problemata: R. Intern. Fil. Vol. 03. N° 02. 2012, pp 70-100.

SANDEL, Michael J. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. Tradução Heloísa Matias e Maria Alice Máximo, 33° edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

SANDEL, Michael J. **O liberalismo e os limites da justiça.** Tradução Carlos E. Pacheco do Amaral, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SCANLON, T.M. **Rawls on Justification**. Cambridge University Press, 2005, pp. 139-167.

SIMMONS, Jonh. **Justification and legitimacy.** Ethics, vol 109, n. 4: The University of Chicago Press, 1999, pp. 739-771.

SILVA. Michel Gourlart. **Reflexões sobre o "Marxismo Cultural".** In Boletim de Conjuntura. BOCA; v.1, n 3, 2020. Disponível www.revista.ufrr.br/boca.

SOUZA. Robson Sávio Reis. **O comunitarismo cristão e suas influências na política brasileira – uma revisão bibliográfica sobre o comunitarismo católico no Brasil**. HORIZONTE, v.6, n.12, 2008, p. 41-68.

SUAREZ, Rosana. ***Nota sobre o conceito de Bildung (Formação Cultural).*** KRITERION, Belo Horizonte, n.112, Dez/ 2005, p. 191-198.

TAMAYO, Acosta Juan José. **Teologias emergentes, teologia poscoloniales. In Telogias del sur: El giro descolonizador.** Madrid; Trotta, 2017.

TAYLOR, Charles. **O que significa secularismo?** Tradução Luiz Bernardo Leite Araújo. In Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política. Organização Luiz Bernardo Leite Araújo, Marcela Borges Martinez, Taís Silva Pereira. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012, pp 155-195.

TALISSE, Robert B. **Religion and Liberalism: Was Rawls right after all?** In BAILEY, Tom & GENTILE, Valentine (orgs.). Rawls and religions. Nova York: Columbia University Press, 2015, pp 52-71.

VILLASENOR, Rafael Lopez. **A questão salvífica no paradigma do pluralismo religioso**. In Caderno do Centro de Estudos Missionários Latino Americano – CEMLA. Volume 7: Para uma missão decolonial na América Latina. 2020; pp 108-126.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas (1763)**. Tradução de William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2008.

WALZER, Michael. **Política e paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário.** Tradução Patrícia de Freitas Ribeiro, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

WEBER, José Fernandes. **Bildung e Educação.** Educação & Realidade, n: 31(2), 2006, pp 117-134.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espirito do capitalismo**. Tradução Tomas da Costa, Petrópolis: Vozes, 2020.

WEBER. Thadeu. **A propósito da Crítica de Sandel ao Liberalismo Político de Rawls**. In Douglas O., Everton Maciel, Lessa Jordeson Borges, Cordioli, Leandro (orgs). A invenção da modernidade: as relações entre ética, política, direito e moral, Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

WEBER. Thadeu. **Ética e filosofia do direito: autonomia e dignidade da pessoa humana**. Petrópolis: Vozes, 2013.

WEBER. Thadeu. **A Ideia de um "mínimo existencial" de John. Rawls**. KRITERION, Belo Horizonte, n° 127, jun/2013, p. 197-210.

WEITHMAN, Paul. **Rawls, political liberalism and reasonable faith**. Cambridge University Press, 2016.

WERLE, Denílson Luis. **Tolerância, legitimação política e razão pública**. Dissertatio, n.35, 2012, p. 141-161.

WERLE, Denílson Luis. **Liberdades básicas, justificação pública e poder político em John Rawls.** Dissertatio, n.34, 2011, p. 183-207.

WOOD, Allen W. **Kant's Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University, 1999.

WOOD, Allen W. **Teologia racional, fé moral e religião**. In. Paul Guyer (org). Kant. vários tradutores, Aparecida, São Paulo: Editora ideias e letras, 2017.

WULFF. Sbylle Kessal. **Fatos alternativos, fake News, discurso de ódio. Liberdade de expressão?** Tradução Cristina Tereza Gaulia e Markus André Hediger; Rio de janeiro, Direito em movimento, v.20, n. 2, p, 267-284, 2022.

ZARKA, Yves Charles. **A legitimidade democrática em questão.** In Silveira, Denis Coitinho e Hobbus, João (orgs). Virtudes, Direitos e Democracia. Pelotas, Editora Universitária UFPEL, 2010.