

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
APLICADAS**

DIEGO INÁCIO FERNANDES VASCONCELLOS

**CRITÉRIOS DE INSERÇÃO DO DISCURSO
RELIGIOSO NA ESFERA PÚBLICA NO CONTEXTO
DAS DEMOCRACIAS PÓS-SECULARES,
SEGUNDO JÜRGEN HABERMAS**

CAMPINAS

2017

DIEGO INÁCIO FERNANDES VASCONCELLOS

**CRITÉRIOS DE INSERÇÃO DO DISCURSO
RELIGIOSO NA ESFERA PÚBLICA NO CONTEXTO
DAS DEMOCRACIAS PÓS-SEculares, SEGUNDO
JÜRGEN HABERMAS**

Dissertação, apresentada como exigência para obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientador: Prof^o. Dr. Douglas Ferreira Barros

PUC-CAMPINAS

2017

DIEGO INÁCIO FERNANDES VASCONCELLOS

CRITÉRIOS DE INSERÇÃO DO DISCURSO RELIGIOSO NA ESFERA PÚBLICA NO CONTEXTO DAS DEMOCRACIAS PÓS-SECULARES, SEGUNDO JÜRGEN HABERMAS

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 21 de Fevereiro de 2017.



DR. ÉMERSON JOSÉ SENA DA SILVEIRA (UFJF)

DR. GLAUCO BARSALINI (PUC-CAMPINAS)

DR DOUGLAS FERREIRA BARROS – ORIENTADOR (PUC-CAMPINAS)

Ficha Catalográfica
Elaborada pelo Sistema de Bibliotecas e
Informação - SBI - PUC-Campinas

T200.1
V331c

Vasconcellos, Diego Inácio Fernandes.

Crítérios de inserção do discurso religioso na esfera pública no contexto das democracias pós-seculares, segundo Jürgen Habermas / Diego Inácio Fernandes Vasconcellos. - Campinas: PUC-Campinas, 2017.

100p.

Orientador: Douglas Ferreira Barros.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Inclui bibliografia.

1. Religião - Filosofia. 2. Religião e política. 3. Secularização (Teologia). 4. 5. Habermas, Jürgen, 1929. I. Barros, Douglas Ferreira. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

22.ed. CDD – t200.1

Ao meu querido pai, Vasco,
que é um farol durante as tempestades da vida,
e à Júlia, pelo que já vivemos juntos
e por tudo o que ainda viveremos.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Douglas Ferreira Barros,

pela orientação durante a elaboração da dissertação e principalmente pela conduta respeitosa e democrática, incapaz de deixar que as divergências políticas interferissem no desenvolvimento da pesquisa.

Ao professor Dr. Glauco Barsalini,

pelas observações feitas durante a qualificação da pesquisa e pela presença na banca avaliadora.

Ao professor Dr. Breno Martins Campos,

pelas gentis observações feitas durante a qualificação da pesquisa.

Ao professor Dr. Émerson José Sena da Silveira,

por sua disponibilidade para compor a banca avaliadora.

“A verdade só serve aos seus
escravos”.

A. D. Sertillanges
(1863 – 1948)

RESUMO

VASCONCELLOS, D. I. F. **Critérios de inserção do discurso religioso na esfera pública, no contexto das democracias pós-seculares, segundo Jürgen Habermas**. 2016. 100f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2016.

A dissertação apresenta um exame do conceito de esfera pública e sua relação com o discurso fundamentado das confissões religiosas, desde a perspectiva do filósofo Jürgen Habermas, em um contexto pós-secular. No primeiro capítulo, procura-se reconstruir o conceito de esfera pública e sua importância para o Estado democrático de direito. Argumenta-se em favor de um conceito de esfera pública que atenda as demandas do Estado liberal pós-secular, aberto às perspectivas confessionais, porém sem delas prescindir. Busca-se, no segundo capítulo, identificar algumas peculiaridades do discurso religioso que o permitem figurar entre as vozes que compõem a pluralidade, em contraposição àquelas outras que o tornam inviáveis em contextos públicos. O terceiro capítulo procura explicitar alguns critérios que servem de orientação para a validação das perspectivas religiosas quando inseridas na esfera pública. Por fim, pretende-se considerar o processo secular / pós-secular que implica no reposicionamento da religião perante as esferas da vida e do sistema. Argumenta-se que o deslocamento do eixo de valores, proporcionado pela virada antropológica defendida pela tradição Iluminista, deixou em aberto a questão da religião para o indivíduo, cuja revalorização alcança os tempos de hoje.

Palavras-chave: Esfera pública; pós-secularização; Habermas.

ABSTRACT

VASCONCELLOS, D. I. F. **Concepts for insertion of religious discourse in the public sphere, in the post-secular democracies context, according to Jürgen Habermas.** 2016. 100f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2016.

The paper presents an examination of the concept of the public sphere and its relation to the reasoned discourse of religious confessions, from the perspective of the philosopher Jürgen Habermas, in a post-secular context. In the first chapter, we try to reconstruct the concept of the public sphere and its importance for the democratic rule of law. It is argued in favor of a concept of the public sphere that meets the demands of the post-secular liberal state, open to the confessional perspectives, but without dispensing with them. In the second chapter, we seek to identify some peculiarities of religious discourse that allow it to appear among the voices that make up plurality, as opposed to those that make it unfeasible in public contexts. The third chapter seeks to explain some criteria that guide the validation of religious perspectives when inserted in the public sphere. Finally, we intend to consider the secular / post-secular process that implies the repositioning of religion before the spheres of life and the system. It is argued that the displacement of the value-axis, provided by the anthropological reversal advocated by the Enlightenment tradition, left open the question of religion for the individual, whose revaluation reaches the present times.

Keywords: Public context; post-secular context; Habermas.

Conteúdo

INTRODUÇÃO.....	9
1. A ESFERA PÚBLICA POLITICAMENTE ATIVA EM JURGEN HABERMAS.....	21
1.1 Raízes biográficas do conceito de esfera pública em Habermas.....	21
1.2 Recuperação histórica do conceito de esfera pública.....	26
1.3 Habermas e o princípio da publicidade concebido por Kant.....	35
2. RELIGIÃO E PÓS-SECULARIZAÇÃO EM HABERMAS.....	48
2.1. Razão comunicativa e o projeto filosófico da modernidade.....	50
2.2 Religião e secularização.....	55
2.3 O senso comum esclarecido e o telos próprio da linguagem.....	58
2.4 Ação comunicativa.....	61
2.5 O esgotamento das teses da secularização e a pós-secularização.....	64
3. OS CRITÉRIOS DE INSERÇÃO DO DISCURSO RELIGIOSO NA ESFERA PÚBLICA POLÍTICA NO CONTEXTO PÓS-SECULAR.....	70
3.1. O Estado democrático como garantidor.....	71
3.2. Inteligibilidade.....	75
3.3. Verdade.....	79
3.3.1. <i>A renúncia ao absoluto e o princípio da universalidade</i>	82
3.4. Correção.....	83
3.5. Sinceridade.....	84
3.6. Comportamento de cidadãos religiosos e não religiosos.....	85
4. CONCLUSÃO.....	87
4.1 O discurso religioso é viável se satisfeitas algumas condições.....	91
4.2. Interesse para ambas as posições.....	95
5. REFERÊNCIAS.....	98

INTRODUÇÃO

Esta dissertação pretende analisar os critérios de inserção e validação dos discursos religiosos na esfera pública politicamente ativa segundo o pensamento do filósofo alemão Jürgen Habermas.

A presença da religião na política é um dos temas que mais tem sido explorado ultimamente por filósofos, sociólogos e cientistas da religião, contrariando as teses da secularização¹ segundo as quais “nos países ocidentais a religião estaria destinada a perder sua importância em face da progressiva individualização e modernização” (READER; SCHMIDT, 2010, p. 2). Ao contrário de tal hipótese, o tema da religião tem assumido um papel cada vez mais importante nas sociedades atuais e são poucos aqueles que procuram considerar o tema sob a ótica da “extinção da religião”. A partir dos atentados terroristas de 11 de Setembro de 2001, o tema da religião em sua relação com a política tornou-se assunto obrigatório na pauta das sociedades modernas, “como se esse atentado cego tivesse agitado uma corda religiosa no âmago da sociedade secular, em todos os lugares do mundo as sinagogas, igrejas e as mesquitas ficaram repletas” (HABERMAS, 2010, p. 136).

O significado social da religião tem sido compreendido desde a perspectiva segundo a qual as comunidades religiosas desempenham importantes papéis nas várias regiões do mundo. As religiões modulam a ação prática dos seres humanos de diversas maneiras, influenciando na vida cultural e também no que se refere à participação por meio de discursos públicos bem como no processo político. Habermas assume que, com o desenvolvimento das sociedades democráticas modernas, a função da religião de fomentar integração social tem sido transferida para uma razão secular comunicativa (READER; SCHMIDT, 2010). A partir de 2001 a atenção dos intelectuais sobre a relação entre religião e política sofreu uma

¹ O termo *secular* advém da reflexão presente no Novo Testamento sobre a diferença entre este mundo, o mundo profano ou *secular*; e mundo do éon, o mundo celeste. Teria surgido nos séculos XVI-XVII no campo jurídico para designar a transição de propriedades ou prerrogativas eclesiásticas a instituições seculares ou laicas, assumindo relevância sociológica, teológica e filosófica entre os séculos XIX e XX.

inflexão. O senso comum parece ser capaz atestar que, embora as religiões tenham se transformado ao longo das eras modernas e pós-moderna, elas ainda persistem e como um fenômeno da maior importância (READER; SCHMIDT, 2010). Assim como as religiões sofreram mudanças ao longo do tempo, o discurso secular tem se transformado, se adequando ao contexto global.

O Papa Bento XVI durante seu tempo à frente da Igreja Católica agiu no sentido de renovar a atenção para participação, por parte das Igrejas Cristãs, na sociedade civil organizada. Por um lado, pode-se observar uma tomada de posição acerca de questões políticas e de engajamento nos debates públicos por parte dos fiéis. Por outro lado, os símbolos provenientes das linguagens religiosas têm sido transpostos para domínios não genuinamente religiosos. Segundo Habermas, a religião prova ser uma importante fonte de conhecimento moral pelo fato de os cidadãos religiosos possuírem um acesso especial a uma dimensão de justificação moral. Do ponto de vista filosófico, o discurso reflexivo sobre a religião assume uma importância singular à medida que interfere nas tomadas de decisão dos cidadãos de uma sociedade plural. “A religião tende a arrogar-se pra si uma universalidade ainda maior que a da filosofia” (READER; SCHMIDT, 2010, p. 6).

Segundo Reader e Schmidt (2010), são basicamente três as questões compartilhadas pelos intelectuais que se debruçam sobre a persistência das religiões no século vinte e um, refletindo a possibilidade de abordagens diversas. A primeira questão diz respeito ao alcance da teoria da secularização: o que o processo de secularização abarca e como deveríamos compreendê-lo em seus desdobramentos mais recentes? Em outras palavras, o que queremos dizer ao descrevermos algumas sociedades contemporâneas como “pós-seculares”? (Com esse conceito Jürgen Habermas tem exercido notória influência no debate recente no que diz respeito à função e importância da religião na sociedade). A segunda questão diz respeito às indagações apresentadas por Immanuel Kant ao discorrer sobre as dificuldades específicas em relação à possibilidade de a religião ser concebida em termos filosóficos. A terceira questão, não menos importante, concerne à relação entre cidadãos religiosos e seculares, bem como a relação entre os cidadãos e suas respectivas instituições religiosas e o Estado.

A terceira questão condiz mais propriamente com o propósito da presente dissertação: saber em que termos devem coexistir as visões de mundo religiosas ou confessionais e as visões de mundo não religiosas ou seculares, segundo a ótica de uma razão discursiva.

As três perguntas supracitadas servirão para nortear a presente investigação que visa explicitar os critérios de participação e validação dos discursos de fundamentação religiosa na esfera pública politicamente ativa. Através delas será possível examinar o alcance das teses da secularização e sua eventual superação pela perspectiva habermasiana da pós-secularização (HABERMAS, 2007). Não menos importante será a avaliação da viabilidade da conceitualização da relação entre fé e conhecimento, que possa percutir na emergência de um processo global no sentido de um debate inter-religioso (HABERMAS, 2010). E também permitirá saber qual a potencialidade dos símbolos e jogos de linguagem da religião para os cidadãos não religiosos. Habermas sugere ser possível uma espécie de complementaridade entre as posições religiosas e não religiosas.

O debate sociológico dos anos 1970 e 1980 trouxe como pano de fundo as discussões em torno do tema da progressiva perda de importância por parte da religião nas sociedades; a profusão de teses e dissertações a respeito do assunto atesta o fato de que a religião, bem como as discussões com as quais se relaciona, podem demonstrar um grau maior ou menor de pertinência nas sociedades contemporâneas. Cumpre saber em que medida as posições religiosas repercutem em um meio ideologicamente neutro e discursivo que é a esfera pública. Um estímulo para uma investigação analítica acerca da validação dos discursos religiosos dentro de uma perspectiva da ética do discurso, como defendida por Habermas, é o fato de que os mesmos critérios que servirão para convalidar uma posição política fundamentada na tradição religiosa devem servir também para justificar uma posição política não religiosa. O conjunto de conceitos articulados por Habermas permitirá estabelecer alguns critérios de inserção do discurso na esfera pública politicamente ativa, desde uma perspectiva pós-secular.

Para Habermas, a pós-secularização condiz com um *momentum* em que não mais se postula o fim das religiões, mas, ao contrário, afirma a persistência das comunidades religiosas nas modernas sociedades (HABERMAS, 2010). A ideia de

um confronto de perspectiva daria lugar a uma ideia de complementaridade possível, inclusive pelas características próprias ao processo ocidental de racionalização impulsionado tanto pelas tradições religiosas quanto pelos ideais iluministas.

Nesse sentido, a razão profana, mas não derrotista sabe que a passagem do sagrado para o profano começou com as grandes religiões universais, que desencantaram a magia, superaram o mito, sublimaram o sacrifício e revelaram o segredo. (HABERMAS, 2010, p. 152)

Um exame sobre o conceito de modernidade enquanto período histórico crítico para o Ocidente, bem como seu discurso filosófico próprio, podem ser a chave para a compreensão das motivações iluministas de emancipação humana. Mesmo que o processo de afastamento entre Igreja e Estado tenha perdido a força, cada vez mais os filósofos procuram compreender as razões pelas quais a religião persiste coexistindo com outras visões de mundo, ainda que com uma progressiva diferenciação das esferas seculares (Estado, ciência e economia) da esfera religiosa.

A ideia segundo a qual religião e política não se confundem, por sua vez, está calcada na premissa iluminista que visava justamente a emancipação frente ao domínio religioso. A fundamentação do Estado constitucional secular, a partir das fontes da razão prática, apresenta-se como justificativa pós-metafísica dos elementos normativos do Estado:

O liberalismo político (defendido por mim na forma específica do repúblicanismo de Kant) entende-se como uma justificativa não religiosa e pós-metafísica dos fundamentos normativos do Estado constitucional democrático. Essa teoria enquadra-se na tradição de um direito racional que dispensa as fortes presunções de ordem cosmológica ou de história da salvação em que se baseiam as doutrinas clássicas e religiosas do direito natural. (HABERMAS, 2007, p. 27)

Todavia, ainda que o processo de secularização do Estado e seu afastamento em relação à religião tenha perdido força, sob a ótica de um processo que superou a expectativa contida nas premissas iluministas, vivemos um momento que, segundo Habermas (2010), se caracteriza melhor como pós-secular, cuja tese principal será justamente a da persistência das comunidades religiosas nas democracias modernas em uma sociedade que continua a se secularizar, do ponto de vista cultural.

Diante dessa perspectiva, é preciso saber em que medida o posicionamento com base na confissão religiosa pode se adequar às exigências de uma esfera política de decisão que se pretende neutra do ponto de vista ideológico. O pluralismo político enquanto valor das modernas democracias evidencia a atmosfera própria de uma abertura ao diálogo, tanto entre religiões quanto entre religiosos e não religiosos. Habermas, desde sua perspectiva pós-metafísica procura estabelecer as bases de um diálogo entre religiosos e não religiosos evidenciando as potencialidades inerentes à complementaridade de ambas as visões, evitando-se ao máximo uma supressão de um discurso pelo outro (HABERMAS, 2007). O filósofo comunga dos ideais contidos nas assim chamadas éticas do discurso, que evidenciam a capacidade da comunicação no processo da interação humana por meio do diálogo e da intercompreensão. A teoria da ação comunicativa tem servido de marco teórico para as especulações acerca do espaço devido das religiões na contemporaneidade, notadamente em relação àquele destinado à discussão dos temas que são de interesse público.

É possível considerar o debate travado entre Habermas e o então cardeal Joseph Ratzinger, em 19 de Janeiro de 2004, como um marco discursivo, uma vez que foi um exemplo de como as visões de mundo, religiosa e secular, podem interessar-se uma pela outra, de modo a estabelecer o diálogo franco acerca do papel da religião e de seu relacionamento com a política nas modernas democracias. Enquanto Ratzinger defende posição de que a política é nutrida por fontes oriundas da moralidade, Habermas respeitosamente se opõe, argumentando em favor de que as fontes últimas ou pré-políticas não precisam ser, necessariamente, religiosas. Ambos os intelectuais, ao defenderem condignamente suas respectivas posições, foram capazes de proporcionar uma discussão intelectual de alto nível, demonstrando como visões de mundo podem coexistir em colaboração.

No presente esforço investigativo, devem ser consideradas algumas obras de referência do pensamento habermasiano que abordam os temas da religião e da ação religiosa conforme sua autolimitação, na esfera pública e no contexto pós-secular, para que se possa responder à seguinte questão: se os discursos religiosos podem figurar validamente entre as demais falas que compõem a

pluralidade de vozes das atuais democracias seculares, quais são os critérios de inserção desses discursos de natureza religiosa na esfera pública política?

O itinerário a ser percorrido nesta dissertação procura fazer uma reconstituição de elementos teóricos presentes em diversas obras de Habermas, a fim de se estabelecer um quadro compreensivo contendo um conceito de esfera pública, alcançando sua dimensão histórica: os conceitos de religião e secularização, bem como as progressivas transformações operadas no curso da modernidade; e, ao cabo, os critérios de validação propriamente ditos, bem como a pertinência dos discursos religiosos nas discussões seculares que impliquem consequências práticas. Geralmente, segue-se à discussão da propriedade ou propriedade da religião no campo da política o anseio de independência entre as esferas religiosa e pública para bem da autonomia de cada uma delas.

O pensar religioso não está apenas presente em contextos públicos, mas é capaz de produzir demandas que, na medida em que calcadas em valores consagrados pela tradição religiosa, exigem das comunidades tradicionais uma atitude reflexiva. Isso não é desprezível, uma vez que reflete um *background* sociocultural capaz de motivar o juízo público sobre as decisões e atos de governo. A prática religiosa encontra-se na base da nossa sociedade e exige uma reflexão própria para avaliar os limites de sua justificação ao figurar como discurso pretensamente válido na confusão da pluralidade das vozes. A inserção da opinião pública dos religiosos na esfera política, principalmente nas democracias liberais, será desenvolvida segundo critérios estabelecidos a partir do pensamento de Habermas.

Somente nas últimas décadas Habermas passou a se debruçar sobre os temas da religião com maior afinco, ainda que de modo assistemático. Como já mencionado, esse diálogo versou sobre os fundamentos pré-políticos do Estado de direito-democrático. Cada debatedor foi representante de um lado: Habermas, do lado dos *laici*, como são considerados os intelectuais leigos ou que não possuem religião (Habermas, no caso, afirma adotar um ateísmo metodológico) e Ratzinger, representando os *credenti*, ou aqueles que admitem o dado da fé. Se, por um lado, Ratzinger defendera a tese de a moralidade figurar como fonte de elementos morais pré-políticos úteis à fundamentação das democracias liberais, Habermas

defenderá, por outro lado, a suspeita sobre esses fundamentos, de modo a procurar clarear os pressupostos normativos de que se alimentaria o estado liberal secularizado. Contudo, anos antes do célebre diálogo, Habermas demonstraria ter urgência para tratar do assunto. Três semanas após o fatídico 11 de Setembro de 2001, por ocasião da entrega do prêmio da Paz da Câmara Alemã do Livro, Habermas, que assim como Max Weber teria se declarado “amúsico em matéria de religião”, pediria que a sociedade secular chegasse a um novo entendimento acerca das convicções religiosas, pois estas não mais poderiam ser enxergadas como resíduos de um passado esgotado, sendo antes, ao contrário, um desafio cognitivo para a filosofia. Segundo Florian Schuller, o discurso de Habermas poderia ser considerado um “lançamento em profundidade” para as igrejas. Mas parece que ninguém teria se disposto a receber a bola².

À medida que a prática e o pensamento religioso mostram-se cada vez mais influentes, questiona-se o paradigma da secularização, segundo o qual a modernidade em seu processo de progressiva racionalização superaria por definitivo a religião e as suas formas tradicionais de pensamento. A cosmovisão mítica e religiosa seria então superada por uma visão racionalizada e científica de mundo e, posteriormente, pelo modelo pós-secular. A tese da secularização como processo de enfraquecimento das crenças religiosas, entretanto, parece mostrar-se insuficiente para explicar o fenômeno “renovação” das religiões no planeta. Nem mesmo na Europa, berço da tradição Iluminista e secular, a religião dá sinais de sua extinção. Habermas é plenamente ciente da tarefa deixada em aberto pelo pensamento moderno e isto servirá como orientação na busca daquilo que falta para a abertura ao diálogo amplo entre as visões metafísica e pós-metafísica de mundo. Para isso, ele tentará reconstituir o *Discurso Filosófico da Modernidade* (1984), reassumindo o empreendimento iluminista como algo inacabado. A Modernidade, enquanto expressão de um tipo humano característico, livre e autônomo, para Habermas, ainda precisaria extrair de si mais de seu potencial cognitivo. Se por um lado a pós-secularização supera a hostilidade frente à tradição herdada pela mentalidade iluminista, por outro lado não se admite uma hegemonia por parte do pensamento que se funda, além da razão, em preceitos e valores de

² SHULLER, F. (2007). “prefácio”. In. HABERMAS, J. & RATZINGER, J. *Dialética da Secularização: sobre religião e razão*. Aparecida: Ideias e Letras.

base religiosa. O caso é que a liberdade religiosa permite que haja divergências teológicas sem que isso comprometa o interesse público. Um dos principais problemas decorrentes da entrada da religião na esfera pública seria um retorno artificial do sagrado ao campo da política. Outro seria o relacionamento das religiões e entre si, das pessoas que têm religiões diversas entre si, e entre religiosos e pessoas que não comungam desses mesmos valores tradicionais, ou não religiosos.

Esta dissertação tratará no primeiro capítulo o conceito de esfera pública política como concebido por Habermas nas obras *Mudança estrutural da esfera pública* (2003) e *Entre naturalismo e religião* (2006). O percurso se inicia pela consideração de aspectos biográficos que influenciaram na tomada de interesse do filósofo pelo tema da esfera pública dentro no contexto de uma filosofia voltada para a ação comunicativa. A noção de esfera pública será desenvolvida ao longo do primeiro capítulo em seus aspectos biográfico (como surge o interesse no assunto, pelo filósofo) e histórico-filosófico (o desenvolvimento da noção ao longo da historiografia filosófica). Cumpre, então, investigar as origens do conceito de esfera pública política e sua evolução ao longo da história, desde a noção de *comon opinion*, passando pela noção *opinion publique*, por fim alcançando a formulação liberal de *opinião pública* ou *esfera de pressão* em relação ao poder público. Ainda no primeiro capítulo será levada em consideração a leitura que Habermas faz da noção de publicidade como entendido por Immanuel Kant e a influência fundamental que o influxo iluminista impingiu ao livre pensar.

O segundo capítulo procura evidenciar as circunstâncias pós-seculares em que as religiões se encontram e disputam espaço dentro dos Estados liberais seculares, bem como as implicações para o discurso religioso e para a esfera pública em seu caráter fundamentalmente neutro. Num primeiro momento, procurou-se evidenciar o impacto das teses da secularização no mundo ocidental, por meio da análise dos primeiros capítulos da obra *Discurso filosófico da modernidade* (2002). Nessa obra, Habermas apresentará a modernidade como projeto inacabado, justificando a necessidade de se reconstruir um discurso filosófico próprio, elevando-a a tema filosófico, bem como as implicações filosóficas, dela advinda, que ainda hoje penetram a consciência pública. Ainda nesse capítulo

serão extraídas as consequências de uma secularização progressiva desde os alvoreceres da modernidade e o impacto na cosmovisão metafísica do mundo, e a possível complementaridade que ambas as visões de mundo podem adotar para evitar os fundamentalismos, ou seja, a *negação* da esfera pública. Para compreender a intuição habermasiana acerca da religião, recorrer-se-á a algumas obras de comentadores, como *Religião e modernidade em Habermas* (1996), de Luiz Bernardo Leite Araújo, e *Religião e esfera pública política* (2015), de Paulo Sérgio Araújo; para dar relevo à questão do fundamentalismo abordaremos *O futuro da natureza humana* (2010), no qual Habermas explicita sua posição perante a questão dos extremismos religiosos.

Por fim, o terceiro capítulo trará à tona os critérios desenvolvidos ao longo da investigação que permitem averiguar a validade objetiva de um discurso religioso e suas implicações na esfera pública. As grandes religiões devem desenvolver, cada vez mais, um discurso que possa abranger o máximo de pessoas, quase que de modo universalizável. As igrejas não estão preocupadas tão somente em falar para os seus. O discurso religioso, de alguma forma, repercute valores comungados quem reclamam sua devida expressão, e que, a despeito de uma progressiva liberação da consciência religiosa, enfrenta o choque brutal da pluralidade de visões. Os Estados laicos não tomam partido por esta ou aquela religião. Os pressupostos religiosos precisam passar pelo crivo do profano para alcançar alguma validação do ponto de vista civil. Será razoável que as grandes religiões exijam dos seus fiéis uma posição vinculada à igreja, à sinagoga ou à mesquita que esteja à margem dos seus direitos e deveres como cidadãos? Poderíamos contar com uma autolimitação dos discursos religiosos estabelecidos a partir de uma consciência não hegemônica? Em última análise, a relativização da verdade absoluta não seria, para as religiões dogmáticas, um preço muito alto a pagar?

Mesmo no contexto de ameaças propagadas por meio da prática do terror, evidenciado nos vários atentados ocorridos pelo mundo, as reflexões de Habermas sobre a esfera racional do discurso, bem como do progressivo interesse da filosofia em dialogar com a razão religiosa, mostram-nos um excelente exemplo de perspectiva não confessional, de base pós-secular, interessadas pelas questões da

polis, ou seja, questões políticas. Que a religião não tenha deixado de exercer grande influência na vida das pessoas, isso é verdade; mas também é verdade que o discurso religioso, qualquer que seja sua denominação, deverá balizar-se pela pluralidade de visões religiosas, filosóficas, ideológicas ou mesmo políticas que o Estado liberal secular será capaz de comportar. Qual então seriam os critérios de inserção do discurso religioso na esfera pública?

1. A ESFERA PÚBLICA POLITICAMENTE ATIVA EM JURGEN HABERMAS

No presente capítulo será abordado o conceito de esfera pública política como compreende o filósofo alemão Jürgen Habermas, assim como as circunstâncias que garantem sua validade e o fazem um conceito significativo atualmente. Para tanto, serão analisadas inicialmente as obras *Entre Naturalismo e Religião* (2006) e *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (2003), a fim de se estabelecer um nexo entre as motivações biográficas do autor bem como o percurso histórico de onde a noção de esfera pública emerge. Além disso, considerar-se-á o conceito de publicidade de Kant, por meio da leitura feita por Habermas, o que servirá como complementação na relação entre biografia e teoria.

Nas primeiras páginas de sua obra *Entre o naturalismo e religião* publicada na Alemanha em 2005, Habermas procura fazer a apresentação do contexto atual em que se encontram as modernas sociedades seculares, antes mesmo de introduzir o conceito de esfera pública. Segundo ele, o mundo contemporâneo está dividido, basicamente, em duas visões de mundo que se opõem e cujas raízes de fundamentação podem ser compreendidas distintamente. “Duas tendências opostas caracterizam a situação espiritual de nossa época: a expansão das imagens naturalísticas de mundo e a crescente influência política das ortodoxias religiosas” (HABERMAS, 2006, p. 9). Ambas cosmovisões podem se afastar igualmente de um centro virtuoso que, nos tempos atuais se expressa por meio da preocupação pelo debate pluralista, o que faria com que as visões antagônicas assumissem a postura fundamentalista contraposta à naturalística. Para Habermas, nenhuma das perspectivas, quando levadas ao extremo, é proveitosa. Tampouco o filósofo aceitará a posição do então cardeal Joseph Ratzinger, segundo a qual existiria uma complementaridade nas visões secular e religiosa do mundo, bem como entre os conceitos de fé e razão, como demonstrara no debate entre ambos intelectuais em torno dos pressupostos pré-políticos das modernas

sociedades transformadas pela secularização, publicação sob o nome de *Dialética da secularização: entre fé e razão*³.

Assumindo uma perspectiva neutra, embora pautada por uma razão secular pós-metafísica, Habermas adota um posicionamento filosófico *pós-secular*, ou seja, que pretende uma superação compreensiva da religião, capaz de incorporar valores morais de validação universalista através de uma tradução cooperativa dos conteúdos morais e epistemológicos das religiões. Para tanto, é necessário que a esfera pública legitime os discursos fundamentados, desde que atendam a certos requisitos ou critérios de inserção no debate público político democrático e liberal. O Estado, por sua vez, comprometido com a defesa do pluralismo religioso, deverá fornecer os meios legais para garantir o exercício e a confissão de todas as práticas sem tomar partido dessa ou daquela religião, ou mesmo em contrário ou a favor daquele que não confessa religiosidade alguma.

Não há dúvida de que do ponto de vista do Estado liberal, merecem o predicado de “razoáveis” apenas as comunidades religiosas que renunciarem, de maneira deliberada a impor pela violência suas verdades de fé, a exercer sobre a consciência moral de seus fieis toda coerção militante e, a fortiori, manipulá-los para que cometam atentados suicidas. (HABERMAS, 2010, p. 139)

Tal neutralidade é valor próprio de uma democracia liberal de caráter pós-secular, dirá Habermas. O sentido de pós-secularização, e aqui se devem situar as nossas considerações sobre a esfera pública, é a superação de uma perspectiva monológica de subjetividade própria de um momento em que à razão secular cumpria impor-se enquanto visão de mundo avessa, em muitos casos, à intromissão clerical nas instituições do Estado. A desvinculação do Estado em relação à confessionalidade é própria de um processo de secularização que previa o fim da própria religião, mas que, no entanto, tem sido contestado por diversos teóricos do assunto em razão do retorno do religioso nas modernas sociedades, excetuando na Europa, onde a secularização parece avançar de modo mais duradouro. Habermas dirá tratar-se de um processo de secularização que continua numa sociedade praticamente pós-secular (HABERMAS, 2010).

³ HABERMAS, J; RATZINGER, J. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Org. e prefácio de Florian Schuller - Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007.

A esfera pública prefigura-se como “espaço do trato comunicativo e racional entre as pessoas” (HABERMAS, 2007, p. 6). Trata-se da sobreposição de arenas de discussões interligadas e multirramificadas, porosas muitas vezes umas às outras. Pode-se falar em esfera pública política, intelectual, esportiva, literária, feminista, enfim, admitem-se cortes históricos, filosóficos, sociais e mesmo culturais ou temáticos acerca da esfera pública. É possível diferenciar por níveis de densidade de comunicação e de alcance em três tipos: esfera episódica (bares, cafés, encontros de rua); esfera pública de presença organizada (encontros, de pais, público que frequente o teatro, concertos de rock, reuniões de partidos ou congresso de igreja) e esfera pública abstrata, produzida pelas mídias, leitores, ouvintes e espectadores singulares e espalhados globalmente. (ARAÚJO, 2015, p. 170-171).

Mas antes de procurar compreender o conceito de esfera pública, deve-se procurar saber como esse conceito se atualizará no presente contexto de pós-secularização e quais são as raízes biográficas que atraem o interesse de Habermas pelo tema.

1.1 Raízes biográficas do conceito de esfera pública em Habermas

Para compreender o conceito de esfera pública, como Habermas o apresenta em *Entre naturalismo e religião* (2006), convém deslindar suas raízes biográficas e os elementos da vida do autor que o fizeram se interessar pelo assunto. Habermas, na referida obra, opera uma breve distinção capaz de aclarar o significado de esfera pública. Para ele, há dois tipos de esfera pública. Uma delas consiste em espaço de representação das pessoas notórias, que pagam com a privacidade pessoal o preço por estarem constantemente expostas na atual sociedade midiática. No outro caso, a esfera pública funciona como um espaço de intercâmbio de razões e argumentos onde vida pública e privada não tem porque se misturar. Esse capítulo apresentará as raízes biográficas do conceito de esfera pública relacionando-as às motivações intelectuais do autor.

Habermas dirá: “a esfera pública como espaço de trato comunicativo racional de uns com os outros é o tema que tem me ocupado ao longo da minha vida”

(HABERMAS, 2006, p. 20). A esfera pública, juntamente com os temas do discurso e da razão têm sido as fontes da preocupação intelectual de Habermas ao longo e sua carreira.

Segundo o autor, esse assunto possui raízes biográficas claras: as experiências traumáticas de intervenção média, às quais o jovem Habermas se submetera; suas dificuldades de comunicação devido às travas pessoais decorrentes de seu problema de fala; os eventos relacionados à segunda grande guerra e a participação da Alemanha no conflito; e, por fim, o processo liberalizante que sucedeu à Alemanha no pós-guerra, assim como o envolvimento de intelectuais cuja participação no Governo nazista não suscitou sequer uma retratação pública (ao exemplo de Heidegger).

Os nexos entre biografia e teoria mostram, inicialmente, uma utilidade que o filósofo deu ao seu problema de fala e das diversas intervenções em decorrência dele, que fizeram com que Habermas despertasse para o senso de dependência, sentido e relevância no trato com os outros e que, mais tarde, viria somar-se ao interesse pela natureza social do ser humano, tornando este o ponto de partida de suas reflexões filosóficas. O que distingue o ser humano, segundo Habermas, de outros seres vivos são suas formas de convivência em sociedade que podem ser traduzidas através da interpretação literal e do sentido trazido pela formulação Aristotélica de que o ser humano é um *zoon politikon*. Segundo Habermas, o ser humano é um “animal político”, ou seja, que existe na esfera pública (HABERMAS, 2006). Em comparação a outros animais, o filhote humano é o que depende por mais tempo de cuidados, devido a sua fragilidade; aquele que precisa de mais tempo da proteção dos demais. Depende, portanto, de uma cultura pública compartilhada intersubjetivamente com seus congêneres. Aprendemos uns com os outros, dirá Habermas, e isto só é possível no espaço público de um meio cultural estimulante (HABERMAS, 2006).

Com a segunda intervenção, Habermas afirma ter passado por um aprofundamento da sensibilidade em relação à interdependência social que já se consolidara em suas experiências de vida. Essa intuição originária o despertara para o que chamou de “constituição intersubjetiva do espírito humano”, cujo paradigma assenta as bases de seu futuro “agir comunicativo”. As principais

referências a que Habermas recorre são: a tradição hermenêutica de Wilhelm Humboldt; o pragmatismo estadunidense a influência de Charles Sanders Peirce e George Herbert Mead; Ernst Cassirer, acerca da estrutura simbólica de que se vale o Homem; e, finalmente, a teoria dos jogos de linguagem de Ludwig Wittgenstein. Com essas contribuições, Habermas procurou estabelecer o que seria o quadro geral de uma teoria capaz de dar o devido valor à profunda dependência recíproca entre os indivíduos. A ideia de uma subjetividade que se deslinda osmoticamente do mundo exterior estranho é a intuição que Habermas persegue: “No interior do sujeito individual se reflete uma exterioridade, pois o espírito subjetivo recebe a estrutura e o conteúdo de sua vinculação com o espírito objetivo gerado do *trato intersubjetivo* entre sujeitos por si socializados” (HABERMAS, 2006, p. 22).

Ademais, o filósofo admite jamais ter compreendido o fenômeno da consciência como algo “originário”. Para ele, é a partir do outro, da mirada do tu sobre o eu que nos fazemos conscientes. O olhar subjetivizador do outro tem poder individualizador sobre nós. Esse paradigma da intersubjetividade humana está por trás da filosofia habermasiana.

O segundo nexos teórico-biográfico diz respeito aos traumas do período colegial. Se por um lado Habermas não era compreendido nas suas falas em função de suas travas, por outro lado, quando era compreendido, era rechaçado. Existe um interesse peculiar dessa pesquisa pela consideração de que o filósofo em questão atribui tamanha importância à comunicação, justamente por se tratar de alguém para quem a comunicação esteve ameaçada por dificuldades congênitas. “Apenas no fracasso o meio de comunicação linguística se impõe pra nós como estrato de algo comum sem o qual não poderíamos sequer existir como indivíduos” (HABERMAS, 2006, p. 23). Habermas diz ter sido estimulado por suas dificuldades de comunicação a valorizar a esfera de comunicação como uma ferramenta indispensável à emancipação do indivíduo na busca de uma forma de vida não fracassada. Apenas a comunicação permite a associação e só podemos falar em individualização porque estamos associados a outros.

O agravante da globalização e da abertura ao turismo nas modernas sociedades tornara mais severa a exclusão daqueles que são diferentes. Não foi outro caso, no que se refere à juventude de Habermas. A exposição aos meios de

comunicação, por outro lado, também agrava esse contexto em que, segundo o autor, “nos sentimos estrangeiros num país estrangeiro, estranhos entre estranhos, e diferentes entre os demais” (HABERMAS, 2006, p. 24).

Habermas dirá que os filósofos, em geral, não se preocuparam particularmente com o papel que a linguagem tem como instauradora da comunidade. Platão e Aristóteles, por exemplo, teriam evidenciado na linguagem o aspecto representativo que esta possui. Para o nosso autor, por outro lado, a linguagem deve ser considerada, principalmente, por sua função comunicativa, sendo essa a característica essencial da linguagem, apesar de sua dimensão de representação das ideias. “A linguagem, portanto, não é um espelho do mundo, mas uma porta de acesso para o mundo” (HABERMAS, 2006, p. 23). Para Habermas, graças à sua trajetória biográfica, a expressão oral sempre foi considerada superior à escrita, porque, segundo ele, a “expressão escrita encobre a mácula do oral”. Assim, Habermas diz julgar melhor os próprios alunos pelos trabalhos que são apresentados na forma escrita do que pelo desempenho e participação inteligente dos alunos nas discussões de apresentação em seminário. “Na ação comunicativa nos comportamos em certo modo de maneira cândida, enquanto no discurso intercambiamos razões para examinar as pretensões de validade que tenham se tornado problemáticas” (HABERMAS, 2006, p. 24).⁴

O terceiro vínculo entre biografia e teoria surgiu com vivência que o autor teve do pós-guerra e das desilusões políticas se seguiram a esse período. O distanciamento entre as duas áreas principais de interesse do filósofo, política e filosofia, teria acabado quando este recebera do amigo Karl-Otto Apel, um exemplar de *Introdução à Metafísica* de Martin Heidegger. Algumas coisas na obra de Heidegger afetaram Habermas, e são elas: a conexão fatal entre o chamamento heroico, a “violência criadora” e o culto do sacrifício. Segundo Habermas, “o sim mais profundo e amplo da aniquilação” (HABERMAS, 2006, p 27); os prejuízos platônicos do mandarim alemão que desfavoreciam a inteligência frente o espírito, a análise frente ao pensar autêntico, a verdade exotérica exclusiva a poucos; os

⁴ De acordo com a terminologia especial de Habermas, o ‘discurso’ constitui uma atividade linguística peculiar de caráter intersubjetivo no qual se convertem em tema explícito as pretensões de validade que tenham sido questionadas ao longo da comunicação, de tal modo que sua justificação constitui um objeto perseguido em comum pelos falantes que nela participam.

afetos anticristãos e antiocidentais que se dirigiam contra o igualitarismo universalista da Ilustração; e por fim, segundo Habermas, o verdadeiro escândalo provocado pela negação da responsabilidade, por parte de Heidegger, o filósofo nacional socialista, pelas consequências de uma criminalidade de massas da qual, oito anos depois da guerra, ainda quase ninguém ousava comentar.

Com essas considerações, Habermas pode identificar o afeto comum que unia Heidegger, Carl Schmitt, Ernst Jünger, Arnold Gehlen: em todos eles se associava o desprezo pelas massas e pelo medíocre com a celebração do indivíduo arrogante (referencia). Assim, o estudo da esfera pública foi de algum modo fundamental para compreensão da democratização da Alemanha. Habermas vislumbrara que através de um processo de consolidação de uma opinião vital e pública seria possível levar a cabo a democratização de seu país: “Apenas uma formação da opinião vital e pública, discursiva dentro das possibilidades, poderia levar adiante este processo [...] Devido a isto, minha atenção teórica se voltou para a esfera pública política” (HABERMAS, 2006, p. 28).

O fenômeno geral do espaço público que surge já nas interações sensíveis havia me interessado sempre pela força secreta que possui a intersubjetividade para congregar coisas diferentes, sem assimilá-las umas às outras. Nos espaços públicos podem ser lidas as estruturas da interação social. Na constituição do espaço público se revelam com rapidez os traços anômicos nas fissuras ou ruínas de uma comunitarização repressiva. Em fins normativos as sociedades complexas só podem manter-se unidas sobre as bases da solidariedade abstrata medida juridicamente pelos cidadãos. (HABERMAS, 2006, p. 29)

Habermas conclui que, entre os cidadãos que já não podem se conhecer pessoalmente, cabe unicamente gerar e reproduzir uma comunidade por meio do quebradiço processo público de formação de opinião e vontade. “O estado de uma democracia se permite auscultar no latido de sua esfera pública política” (HABERMAS, 2006, p. 29). Nesse contexto, o intelectual não deverá furtar-se de fazer uso público de seu próprio entendimento, como preconiza a ideia central da Ilustração. Por exemplo, deverá este fazer uso público do saber profissional de que dispõe, seja como filósofo ou escritor, como cientista social ou mesmo como físico, “sem ser parcial deve expressar-se com consciência de sua falibilidade, abordando temas relevantes, oferecendo informações objetivas e, na medida do possível, fornecendo bons argumentos” (HABERMAS, 2006, p. 29). Deverá também esforçar-se por melhorar o deplorável nível discursivo das controvérsias públicas.

Cumpra ainda, observar a advertência feita pelo filósofo alemão, quando salienta que “nos postos públicos, os intelectuais deixam de ser intelectuais” (HABERMAS, 2006, p. 30); e completa: “Os intelectuais podem destruir-se uns aos outros, enquanto pares, mas não devem se permitir uma coisa: serem cínicos” (HABERMAS, 2006, p. 30).

1.2 Recuperação histórica do conceito de esfera pública

O conceito de esfera pública burguesa encontra auto entendimento de sua função precípua a partir do ‘*topos*’ ou lugar da ‘opinião pública’ e sua pré-história pode ser reconhecida em grandes linhas filosóficas que servem de introdução à ideia de esfera pública política. O conceito, porém, estabiliza-se em Kant. A ideia de esfera pública adquire uma formulação clássica com a doutrina kantiana do direito e é problematizada por Hegel e Marx, sendo reconhecida em sua ambivalência de ideia e ideologia na teoria política do liberalismo da metade do século XIX (HABERMAS, 2006).

O termo *opinion* no idioma inglês e no idioma francês terá o mesmo significado do termo latim *opinio*, que corresponde a ‘juízo não verificado, não demonstrado ou incerto’. A linguagem técnico-filosófica correspondente aponta para os conceitos de *doxa*⁵, de Platão, e de *Meinen*, desenvolvido por Hegel, que correspondem exatamente ao sentido cotidiano que a palavra possui. Uma asserção de compromisso frágil e sujeita a revisão; ausente de garantias de validade; uma proposição insuficientemente provada etc. Nesse sentido a *opinion* corresponde ao modo de ver das massas e, por isso, questionável desde o princípio.

Entretanto, devemos considerar não este sentido para *opinion*, mas o sentido de *reputation*, ou seja, reputação, *aquilo que se submete à opinião dos outros*.

Opinion no sentido de uma concepção incerta, que primeiro ainda teria que passar pelo teste da verdade, liga-se a *opinion* no sentido de um modo

⁵ *Doxa* ou *δοξα*, opinião, é um dos conceitos fundamentais em teoria do conhecimento e política. Para Platão a *opinião* é algo intermediário entre o conhecimento e a ignorância pertencente à esfera do conhecimento sensível, da conjectura ou crença.

de ver da multidão, questionável no cerne. Nisso a palavra carrega tão fortemente o tom significacional de opinião coletiva que se tornam dispensáveis, como pleonasmos, todos os atributos que apontam para o seu caráter social. Compostos como: *public opinion*, *general opinion*, *vulgar opinion*, ainda faltam completamente em Shakespeare; de jeito nenhum ele fala em *public opinion*, e também não de *public spirit*. Assim também, em francês, usos e costumes, sobretudo concepções correntes e convenções muito difundidas, são chamadas, sem qualquer rodeio, de “*les opinions*”. (HABERMAS, 2006, p. 110-111)

Não é possível falar em uma evolução direta do conceito de *opinion* para um conceito de *public opinion* que corresponda à versão elaborada no séc. XVIII e que expresse o raciocínio de um público capaz de julgar. Os sentidos de ‘opinião’ entendidos como ‘palpite’ ou como ‘reputação’ encontram-se em antítese à noção de racionalidade que a opinião pública pretende expressar. Em francês a noção de *critique* em contraposição à *opinion* tende a expressar bem os sentidos de ambos os termos.

Habermas tentará atualizar as diversas consequências operadas por Hobbes na noção de *opinion*, na medida em que o filósofo inglês a identifica com ‘consciência’ e com ‘consciência moral’. “Como se sabe, Hobbes se orienta pelas experiências da guerra civil religiosa, e no Leviatã, projeta um Estado que, baseado apenas na *autorictas* do Príncipe, independe das convicções e opiniões dos súditos” (HABERMAS, 2006, p. 111). Sendo assim, por serem os súditos excluídos da esfera pública objetivada do Estado, a disputa entre suas convicções seria inócua, estando plenamente excluída da esfera política.

O contexto seria de uma autoridade neutralizada do ponto de vista da crença produzida na guerra civil religiosa inglesa. Assim que termina a guerra, a religião torna-se definitivamente coisa privada, convicção subjetiva, sendo assim, sem consequências para o Estado. Para ele a confissão religiosa torna-se indiferente, valendo a mesma coisa tanto uma quanto outra, e a consciência moral torna-se opinião.

Identificando *conscience*⁶ e *opinion*, ainda que tampouco quisesse repassar a esta o que retirava daquela – a pretensão de verdade -, ele forneceu o comentário à história das ideias para uma evolução que, com a privatização da religião assim como da propriedade, com a emancipação das pessoas privadas burguesas em relação aos liames semi-públicos da Igreja e aos poderes corporativos estamentais intermediários, é que,

⁶ Segundo Habermas, aqui *conscience* é “*nothing else but man’s settled judgement and opinion*”, ou, “nada mais senão julgamento assentado e opinião do homem”.

então, ajudou a fazer com que a opinião privada delas fosse finalmente levada em consideração. Desvalorizar as convicções religiosas, como fez Hobbes, leva em verdade, sobretudo à valorização da convicção privada. (HABERMAS, 2006, p. 112)

Em Locke, Habermas abordará o assunto a partir da redação da *Law of opinion*. Trata-se de carta que julga vícios e virtudes; seria uma consideração, uma verificação da reputação, a partir dos costumes, capazes de oferecer a censura, em alguns casos, muito mais severa do que os pareceres eclesiásticos ou da formalidade estatal. A *Law of opinion* se baseia, sobretudo, na estima pública (*public steem*). Entretanto ainda não é possível falar em termos de uma *opinion public*. Justamente, a *Law of opinion*, que também é chamada *philosophical law*, busca pelo “consentimento tácito entre homens que não possuem autoridade para constituírem uma lei” (HABERMAS, 2006, p. 113). Nesse caso já é possível identificar o sentido de *opinion* purificado da inconfiabilidade, da ideia de mero palpite, assumindo o sentido de opinião que se reputa a alguém. Assim, já é plausível encontrar o momento em que a convicção privativa da crença começa a apontar para uma moral laicizada, justificando a presença da “*public*” *opinion*. Todavia a lei da opinião pública não surge de uma discussão pública; a *Law of opinion* não encontra sequer aplicação nas leis e é estabelecida por meio de um *acordo tácito entre cavalheiros*⁷.

Para Bayle, sinaliza Habermas, a *Law of opinion* torna-se o ‘regime da crítica’. A crítica separada do seu sentido filológico torna-se simplesmente crítica, por natureza, destruidora da *opinion*. Mas Bayle ainda considera a crítica como uma atividade de caráter exclusivamente privado. “Embora a verdade seja revelada na discussão pública dos críticos entre si, o reino da razão continua a ser interior e contraposto à razão pública do Estado” (HABERMAS, 2006, p. 113).

O passo seguinte é operado na língua inglesa por meio da evolução do termo *opinion* para *public opinion*, passando pela noção de *public spirit*. Georg Foster, em 1793, teria tomado como equivalente *opinion public* e *public spirit*. Em Steele, por sua vez, há uma transposição de *spirit public* do sentido sacrificial de uma convicção elevada, para a grandeza objetiva de uma época na *general opinion*.

⁷ “*Consent of private men, who have not authority enough to make laws*”, “consenso de homens privados que não tem autoridade suficiente para fazer uma lei”.

O *public spirit* [...] ainda conserva, de Locke, os traços de não mediação: o povo, em seu confiável *common sense*, é, até certo ponto, infalível. Daquilo que, em breve, será chamado de *public opinion* já traz, entretanto, traços do Iluminismo: [...] o *sense of the people* transforma-se num *public spirit* oposicionalmente atuante. (HABERMAS, 2006, p. 115)

Habermas dirá que “no *public spirit*, ambas as coisas estão juntas: de modo imediato, o senso inato para o justo e o correto e a articulação da *opinion* com o *judgement*, através da exposição pública dos argumentos” (HABERMAS, 2006, p.115). O filósofo está construindo, progressivamente, a noção que comportará o sentido de esfera pública política, logo adiante. Todavia, ainda sim é merecida a consideração que Habermas faz ao pensamento do conservador Edmund Burke.

Antes do início da Revolução Francesa (da qual viria a se tornar crítico primeiro), Burke desenvolvera a teoria liberal da *virtual representation* segundo a qual a opinião do público pensante não é mais simples *opinion*, não se origina de uma mera *inclination*, mas é uma reflexão privada sobre os *public affairs* e a discussão pública deles. Burke escreveu:

Num país livre, todo homem entende que as questões públicas lhe concernem; que ele tem o direito de formar e dar uma opinião sobre elas. Eles as peneiram, examinam e discutem. Eles são curiosos, ávidos, atentos e ciumentos; e, fazendo de tais assuntos objetos diários de seus pensamentos e descobertas, um grande número adquire um conhecimento altamente aceitável deles e alguns até um conhecimento bastante considerável [...] Em países livres, com frequência se encontra mais sabedoria pública e sagacidade real em lojas de e manufaturas do que em gabinetes de príncipes em países nos quais ninguém ousa ter uma opinião antes que ela venha de cima deles. Toda a vossa importância depende, portanto, de um uso constante, discreto, de vossa própria razão. (HABERMAS, 2003, p. 116-117) ⁸ (tradução nossa)

Observa-se, ao longo do percurso traçado, alcance progressivo da opinião privada nas questões relativas aos assuntos de interesse público. Em outros tempos não poderíamos dizer ter havido distinção entre o privado e o público, pois ao senhor seus servos lhe pertenciam e o servo medieval estaria totalmente alheio às decisões senhoriais. Com a emergência dos comerciantes e o fortalecimento descentralizado dos burgos, a administração pública torna-se cada vez mais

⁸ In a free country, every man thinks he has a concern in all public matters; that he has right to form and to deliver an opinion them. They sift, examine and discusse them. They are curious, eager, attentive an jealous; and by making such matters the daily subjects of their thoughts and discoveries, vast numbers contract a very tolerable knowledge of them, and some very considerable one [...] In free countries, there often found more real public wisdom and sagacity in shops and manufactories than in the cabinet of princes in countries where none dares to have an opinion until he comes into them. Your whole importance therefore depends upon a constant, discret use of our reason.

próximas dos seus governados, haja vista a velocidade das taxações e despachos dos governantes.

Na França, a *opinion publique* se sustenta pela tradição do *bons sens*, quer por meio dos escritos de Rousseau que enfatizavam a crítica cultural, quer por meio da crítica ideológica proposta pelos enciclopedistas. Corresponde à apropriação dos fisiocratas e ao público esclarecido, dirá Habermas, a significação rigorosa da *opinion publique* como “opinião que se sustenta após atravessar o crivo de discussões críticas”. Mas aos fisiocratas se impõe a crítica de terem feito apologia ao regime absolutista, ainda que tenham sido os primeiros a invocar autonomia do poder legislativo. Isso se dera por meio da transição do mercantilismo para o liberalismo. Os fisiocratas teriam, portanto, se aferrado a uma reprodução burguesa do sistema feudal (HABERMAS, 2003). Importa saber se as leis dependem, a essa altura, de um *public éclairé*. Mas a compreensão das ‘leis da ordem natural’ não dispensa, por sua vez, a proteção delas pelo monarca. Sendo essa a justificativa a favor da monarquia.

Para Habermas, será Luis Sebastien Mercier o primeiro a tirar do conceito de *opinion publique* sua importância e papel social. Basicamente, a diferenciação feita por Mercier é de que governantes são aqueles que transpõem para a prática as conclusões resultantes do raciocínio público, por sua vez, determinada pelos eruditos (HABERMAS, 2003). Dirá Mercier:

Os bons livros dependem das luzes em todas as classes do povo; eles ornamentam a verdade. São eles que já governam a Europa; esclarecem o governo sobre seu verdadeiro interesse, sobre a opinião pública que ele deve escutar e seguir: esses bons livros são mestres pacientes que aguardam o despertar dos administradores dos Estados e a calma de suas paixões. (HABERMAS, 2003, p. 118)

Segundo Habermas, a *opinion publique* seria o resultado esclarecido da reflexão conjunta e pública sobre os fundamentos da ordem social. Com a significação dada pelos fisiocratas, com os poderes conferidos tanto à opinião pública quanto ao monarca, temos a teoria de dupla autoridade, *ratio* e *voluntas*. Apesar disso, começa a ser incorporada no conceito de opinião pública a ideia de esfera pública politicamente ativa. Seria a troca dos atos de autoridade pela persuasão, significando, por sua vez, racionalização da dominação (HABERMAS, 2003). Desativa-se a máxima *autoritas facit legem*, ou seja, *a autoridade faz a lei*,

com a emergência das concepções legislativas do esclarecimento. Entretanto, não bastará apenas desativá-la, mas também efetuar a sua inversão de modo completo e acabado. Rousseau é quem desenvolverá, posteriormente, a ideia de uma sociedade política penetrante, na qual a esfera privada, emancipada e autônoma da esfera Estatal não existe. O pacto social exige uma transmissão de propriedade sem reservas do *homme* para que este ressurja *citoyen*. A propriedade, sendo simultaneamente privada e pública, não evocaria os interesses privados e a sanha dos governantes. O contrato social consistiria em um truque ardiloso, capaz de fragmentar *homme* em *citoyen*; uma ordem natural deveria ser encontrada não na imanência da sociedade burguesa, por meio de suas leis, mas na transcendência da sociedade até então existente (HABERMAS, 2003). A causa mais significativa para a alienação seria o processo civilizatório. Desigualdade e falta de liberdade decorrem da corrupção daquela natureza originária ao homem. A vontade comunitária deverá advir da vontade de todos; uma *volonté générale*, capaz de reestabelecer o estado de natureza, sob as condições do contrato social, como um instinto. E, voltando-se contra Montesquieu, que via o espírito das constituições gravadas no mármore e no bronze, Rousseau preferia crê-la ancorada nos corações dos cidadãos.

A *Law of opinion* de Locke tornar-se-ia soberana por meio do *contract social* de Rousseau. A opinião não pública seria elevada a único legislador, com a exclusão da opinião do público pensante. Isso se daria através do processo legislativo e bastaria o bom senso para se perceber o bem comum. Os homens simples se aborreceriam com longas discussões acerca das questões públicas, pois estas só serviriam para dar ênfase aos interesses particulares e dos bem-falantes. “A *volonté générale* é, antes um consenso dos corações do que dos argumentos” (HABERMAS, 2003, p. 120). A sociedade melhor governada seria aquela cujas leis correspondem às opiniões de algum modo já enraizadas, e a simplicidade seria o bastante para fazer com que os cidadãos evitassem as discussões polêmicas. O luxo seria elemento flagrante de corrupção da simplicidade salutar, submetendo um grupo a outro e todos à opinião pública. Nesse sentido, a opinião pública identificar-se-ia com *l’opinion* intermediada pela imprensa e pelos “discursos de salão” de uma filosofia palaciana. Assim Rousseau

teria separado a *opinion* dos costumes simples e dos corações puros, à *opinion publique* sofisticada e característica dos salões.

Ainda dispondo de uma espontaneidade natural, a *opinion* terá que ser orientada em sua dupla função. Se por um lado a função imediata é de controle social, enquanto convenção, por outro lado teremos a opinião pública enquanto parâmetro de censura: “opinião pública é a espécie de lei em que o censor é o ministro” (HABERMAS, 2003, p. 121). Ainda nos termos em que a *Law of opinion* se estabelece em Locke, temos a noção de que “quem julga costumes, julga a honra; e quem julga a honra, busca sua lei na opinião” (HABERMAS, 2003, p. 121). Teria a *Law of opinion*, portanto, uma função legisladora, carecendo, todavia, de diretivas para isso. Se a *opinion*, na função de controle social precisará ser articulada pelo *censor*, também precisaria ser articulada pelo *legislateur* em sua função legislativa. O *legislateur* terá que dar conta de uma opinião que goza de aceitação por uma grande maioria de pessoas, mas que pode ser uma perfeita estupidez, no caso de estar essa opinião em estado precário.

A democracia rousseauiana da opinião não pública postula, por fim, o exercício manipulativo da força. A vontade comum sempre tem razão, é dito na passagem em pauta, mas nem sempre é esclarecido o juízo que a orienta; é preciso, portanto, colocar-lhe as coisas ante os olhos como elas são ou, às vezes, como elas devem parecer ante ela. (HABERMAS, 2003, p. 121)

Rousseau não teria chamado a soberana opinião popular simplesmente de *opinion*, e a teria identificado com *opinion publique* porque uma democracia direta exigiria a presença real do soberano. A *volonté générale* como *corpus mysticus* estaria ligada ao *corpus physicum* do povo em assembleia. A ideia de um plebiscito permanente será concebida por Rousseau no quadro da democracia e da polis grega: lá, o povo está reunido sem interrupções e uma praça pública se apresenta como cofundamento da constituição. Dessa assembleia vem a inspiração para o termo *opinion publique* utilizado por Rousseau, como o conjunto dos assentimentos que legitimam as leis mais que as próprias leis e que dizem respeito aos cidadãos reunidos para a aclamação, mais do que para a argumentação pública de um público esclarecido ou *publique éclairé*.

Se por um lado os fisiocratas franceses preconizavam um absolutismo complementado por uma esfera pública criticamente atuante, por outro lado

Rousseau propunha uma democracia sem discussão pública. A revolução fará como que ambas as perspectivas, a crítica e a legislativa, funções essas contrapostas, conjuntem na noção de *opinion publique*. Para Habermas, “a Constituição francesa de 1791 conjuga o princípio da soberania popular com o Estado de Direito parlamentar, que abriga constitucionalmente a esfera pública politicamente atuante” (HABERMAS, 2003, p. 122). Jeremy Bentham teria sido o primeiro a redigir um texto explicitando a necessidade de uma constituinte correlacionando: opinião pública e o princípio da publicidade.

É possível observar o respeito com o qual Habermas trata do conceito de publicidade, pois confere status de destaque na sua teoria discursiva, mostrando inclusive sua pertinência para a filosofia do Esclarecimento. Se por um lado Habermas reconhece que o paradigma da secularização teria esgotado seu potencial explicativo, haja vista a própria consideração que Habermas impõe ao processo de secularização, em sua ambivalência, é possível observar claramente um nexo de continuidade que perpassa o pensamento moderno, alçando o conceito de modernidade à condição de tema filosófico⁹, que se amplia por meio da racionalização progressiva tratada como ‘desencantamento’ do mundo por Max Weber. A publicização dos atos de governo, por sua vez, sugere-nos não uma revogação das leis da racionalização, mas sua complementação, de modo a permitir um controle externo que minimamente possa contrabalancear a esfera do sistema. A opinião pública surge como pressão exercida de modo distributivo aos poderes, executivo, legislativo e judiciário.

Por um lado, o exercício do poder político, por estar sujeito a uma série de tentações, necessita do controle permanente por meio da opinião pública; a publicidade das negociações parlamentares assegura uma “supervisão do público”, cuja capacidade de crítica é tida como comprovada: a totalidade do público constitui tribunal que vale mais do que todos os tribunais reunidos. (HABERMAS, 2003, p. 123)

Por outro lado, espera-se que a opinião pública dependa da publicização das negociações parlamentares para se informar. Mas, mesmo Bentham, dirá Habermas, entenderá os debates públicos como parte dos debates abertos ao

⁹ HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002. Obra dedicada à reconstrução do discurso filosófico da modernidade, empreendimento este em que Habermas leva adiante nos escritos posteriores aludindo a uma *dialética inacabada* de nosso tempo.

público geral. Em outras palavras, só a publicidade dentro e fora do parlamento poderia assegurar ao raciocínio político sua função, ou seja, para Habermas, como Burke havia formulado, o caminho a ser tomado seria a transformação de uma *matter of will* em uma *matter of reason* (HABERMAS, 2003). Portanto, mesmo a escolha dos deputados seria fruto de uma discussão prévia, e não de uma resolução cega e refletida quanto ao fato de dever renovar-se a publicidade dos atos, de tempos em tempos a escolha dos deputados, de modo a possibilitar os eleitores procederem com conhecimento de causa.

Finalmente, a opinião pública proviria das pessoas instruídas, expandindo-se pelas classes pensantes, de modo a formar-se uma massa preponderante. Uma geração mais jovem que Bentham, Guizot dará ao domínio da opinião pública sua formulação clássica:

Além do mais, é característico do sistema que não admite de jeito nenhum a legitimidade do poder absoluto, obrigar todos os cidadãos a procurar incessantemente e em toda ocasião a verdade, a razão, a justiça que devem regular o poder de fato. É isto que faz o sistema representativo: pela discussão que obriga aos poderes procurar em comum a verdade; pela publicidade que põe os poderes encarregados dessa busca sob os olhos dos cidadãos; pela liberdade de imprensa que estimula os cidadãos a procurarem eles mesmos a verdade e dizê-la ao poder. (HABERMAS, 2003, p. 124)

É preciso seguir Habermas pela consideração do conceito de publicidade como será desenvolvido por Immanuel Kant. Por outro lado, os desdobramentos da ideia das noções de esfera pública e publicidade tendem a convergir na teoria de ação comunicativa de Habermas, como influxos que desaguam num único rio. Ainda que o tema dessa dissertação não permita estender as considerações à ética do discurso habermasiano, dá-se por satisfeito o esforço de pesquisa na medida em que for capaz de articular as motivações do filósofo para investigar o conceito de esfera pública, a raiz histórica que traz à tona a importância da esfera discursiva nas democracias seculares liberais, bem como a recuperação do conceito de publicidade e sua importância explícita para o ordenamento jurídico brasileiro, já meditado séculos antes por Kant.

1.3 Habermas e o princípio da publicidade concebido por Kant

Nesse tópico será considerada a influência do pensamento iluminista e seus desdobramentos no pensamento de Habermas, a partir da filosofia de Immanuel Kant. Todavia, importa fazermos uma breve consideração enciclopédica sobre o que apregoa o Iluminismo e seus aspectos mais característicos. O Iluminismo é a linha filosófica que procura estender o empenho da razão como crítica e guia a todos os campos da experiência humana. É o esforço para sair da condição de 'minoridade' auto imposta: a incapacidade de valer-se do próprio entendimento sem a orientação de outro, devido à indisposição pessoal inescusável. Tal condição pode ser devido à privação de entendimento, portanto, nesse caso, se justificaria; não o sendo, radica-se na falta de coragem e decisão.

O Iluminismo possui três aspectos diferentes e interligados: segundo a extensão da crítica a todo e qualquer campo do conhecimento, sem exceção; segundo a realização de um conhecimento que inclua os instrumentos necessários à sua autocrítica ou correção; e segundo a utilização do conhecimento elaborado através da crítica racional em proveito da vida pessoal e social dos homens. Tais compromissos fundamentais são modos de entender e praticar a filosofia, cujas expressões já se encontram no período clássico grego. Modernamente, o Iluminismo se expressou nos séculos XVII e XVIII, trazendo em seu bojo uma dualidade: a fé cartesiana na razão, por um lado, e a não-superestimação dos poderes da razão, assumida pelo empirismo de John Locke, por outro. Essa limitação expressou-se principalmente por meio da 'doutrina da coisa em si', a atitude de reconhecer que os poderes cognitivos humanos, tanto sensíveis quanto racionais, vão até o fenômeno, mas não além. Isso também diria algo acerca da extensão à crítica racional. Importante aqui compreender que a crítica racional pretenderá alcançar campos até então fechados. Isso se aplicará principalmente à religião.

O primeiro ato, portanto, por parte dos filósofos Iluministas, haveria de ser a crítica ao domínio da religião e da política. Surge a expressão "razão nos limites da razão" e, de certa forma, o criticismo kantiano enquanto realização sistemática da tarefa Iluminista alcançará também a moral, que houvera permanecido intocada ou 'provisória' nos termos de Descartes. Kant levaria a razão ao tribunal da razão e

levaria o Iluminismo às suas amplas consequências, corrigindo o cartesianismo. Nessa época, concomitantemente, pululam os deísmos. Na crítica política, atuará John Locke com seus *Tratados Sobre o Governo*; no domínio da moral, Adam Smith, com sua *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759); na indagação racional crítica do direito penal, Beccaria, com *Dos delitos e das penas* (1764). Mas o significado do Iluminismo não advém da soma das partes em reflexão crítica, e sim na abertura oportunizada pela crítica a determinados campos do saber antes indisponíveis ao pensamento público. Segundo Habermas, o curso da história não teria interrompido esse trabalho.

Para o propósito dessa consideração, será importante notar hostilidade em relação à tradição e, por comutação, à religião ou parte da filosofia iluminista. Isso se dá pela capacidade de a tradição manter vivas as crenças e os preconceitos, os quais é obrigação destruir. Nesse sentido, tradição e erro coincidem. É marco dessa posição hostil frente à tradição o *Dicionário histórico e crítico* (1697) de Boyle, uma coletânea de refutações aos erros da tradição. Não irá fugir disso a perspectiva de um dos fundadores da ciência moderna, Francis Bacon, na medida em que procura escrever o *Novo Organon*, procurando superar o velho *Organon* aristotélico. Habermas parece demonstrar consciência de que a razão moderna teria descuidado da relação de mútuo reconhecimento (mais à frente, isto será apresentado) necessária tanto à razão secular ou profana quanto à razão religiosa. O filósofo afirmará que a secularização, enquanto processo de transferência de bens da igreja para o Estado, é conflituoso. A crítica da tradição, que outrora fizera esforço hercúleo para abrir campos do conhecimento para a reflexão e o questionamento, não procurou integrar aqueles conhecimentos oriundos da tradição que se comprovassem com a experiência. Nada poderia ser pior do que a cegueira deliberada de uma razão secular em face da dimensão, no mínimo antropológica, que a religião comporta. Mas, ainda que pereça excessivamente dogmática tal coincidência entre tradição e erro, esta foi uma posição capaz de impulsionar a livre pesquisa. O seguir da carruagem permitiu desenvolver um ponto de conflito entre razão secular e razão confessional pelo sentimento de remorso por parte do pensamento iluminista, não mais justificável com os desdobramentos do próprio Esclarecimento e pelo processo de secularização em curso, que surgiram como ameaça capaz de subtrair os bens religiosos das religiões.

A dualidade que o Iluminismo comporta, com a fé cartesiana de um lado e o empirismo de outro, deu ensejo, na obra de Habermas, a uma concepção falibilista, porém não derrotista, no que diz respeito à razão prática, ou a moral. Só a atitude empirista seria capaz de garantir a abertura do domínio da ciência, em geral, do conhecimento, à crítica da razão, pois consiste na admissão de que toda verdade pode ser posta à prova, eventualmente modificada, corrigida ou abandonada.

Com o Iluminismo, ademais, a ciência, filha mais nova da cultura ocidental, assume o primeiro lugar na hierarquia das atividades humanas (HABERMAS, 2003). O compromisso fundamental seria de jamais bloquear ou obstruir a obra da razão em nenhum ramo do conhecimento. E, por fim, o compromisso não menos importante de valer-se dos resultados do uso dessa razão crítica em proveito da melhoria da vida social e individual do homem, de modo universal. Os enciclopedistas combateriam o preconceito e a ignorância; na política a Revolução Francesa significaria a luta contra os privilégios, em nome da felicidade e do bem estar. As sociedades contemporâneas beneficiaram-se da herança Iluminista por meio da tolerância e da noção de progresso. Como tolerância religiosa, exigindo a convivência pacífica entre as várias religiões (idealmente), com a expressa aversão à instrumentalização da religião pelos governos, defendida como expressão da cultura ocidental. O progresso torna-se um valor reforçado pelo compromisso de transformação assumido pela tradição iluminista. A história abre-se à ação humana. A partir desse contexto, será possível compreender a importância do conceito de publicidade.

Antes mesmo da noção de opinião pública ser adotada no idioma alemão pela sociedade alemã, era possível encontrar noção de publicidade enquanto princípio de mediação entre a política e a moral, na ideia de esfera pública burguesa, amadurecida e desenvolvida em sua configuração teórica, pelo pensamento de Kant (HABERMAS, 2003). As pessoas privadas que raciocinam publicamente, e que comporão a esfera pública, avançam contra a dominação absolutista, por meio de um processo crítico, motivado pela tarefa de racionalizar a política por meio da pressão da opinião pública, em nome da moral, de modo supostamente apolítico. No íterim do século das luzes, XVIII, uma tradição

aristotélica encontrava força no que diz respeito à recuperação dos elementos políticos trazidos pela filosofia do estagirita, principalmente no que diz respeito ao naturalismo e sua filosofia moral. Habermas sugere certa transição semântica da noção de “moral” para a noção de “sociedade”, associada às noções de “natureza” e de “razão”. Nesse sentido, a política não deveria descuidar na moral, tendo como intermediária a publicidade e o controle público das ações do governo. No apêndice ao esboço do seu livro *A paz perpétua* (1795), Kant fará a seguinte assertiva:

A verdadeira política não pode dar nenhum passo sem ter antes homenageado a moral e, embora a política seja em si mesma uma arte difícil, a união dela com a moral não é nenhuma arte, pois esta destrincha o nó que aquela não pode abrir caso ambas conflitem. (KANT, 1795 *apud* HABERMAS, 2003, p.127)

Habermas discutirá, a partir de Kant, a relação entre a política e a moral, que em linhas gerais permite estabelecer o entendimento de que a moral serve como base para a compreensão ou para o preenchimento das lacunas criadas pelo conflito entre a razão prática e a razão política. Nesse sentido, uma das áreas a que se estenderia a crítica estabelecida pela razão seria a política. Se a publicidade deve ser condição para o raciocínio público em sua formação individual, quanto mais para a formação de um público pensante.

Habermas menciona ainda dois postulados retomados por Kant em sua doutrina do direito quando preconiza tanto o caráter republicano das nações quanto seu relacionamento com as outras nações ao modo de uma federação cosmopolita. Um Estado que garantisse as obrigações jurídicas e a liberdade civil no plano interno e a paz mundial no plano externo portaria valores que apontariam uma ordem plenamente justa. Nesse sentido, a coerção perderia a razão de ser, na forma da dominação pessoal ou por meio de uma autoafirmação à força, mas de modo a que apenas a razão tenha poder. As relações jurídicas seriam transformadas em soberania única, entendidas como possibilidades de autolimitação recíproca e de acordo com as liberdades individuais, todos segundo leis gerais, oriundas da razão prática:

A constituição civil de todo e qualquer Estado deve ser republicana e a relação dos Estados entre si, e no âmbito de uma federação cosmopolita, deve ser pacifista. Todas as obrigações jurídicas que assegurem a liberdade civil no plano interno e a paz mundial no plano externo apontam para essa mesma ideia da ordem plenamente justa. (KANT, 1795 *apud* HABERMAS, 2003, p.127)

Houve um esforço em fazer com que a razão assumisse a preponderância nas tomadas de decisão política e na representação política. A transformação operada na noção de “moral”, como concebida em Aristóteles, faria transladar o sentido daquilo que é moral para aquilo que é social, ou seja, segue atrelada a consideração presente às noções de razão, de modo a ser uma razão compartilhada, construída de modo compartilhado, cuja acepção mais apropriada remeteria a noções de razão enquanto *logos*, ou palavra própria do *zoon logikon*. A ideia de natureza, ou *physis* quando em associação com a noção de sociedade ou civilidade, o caráter daquele que é *zoon politikon*, ou animal social e político dos indivíduos.

Em uma sociedade em que o processo de Esclarecimento tenha obtido êxito, deveria prevalecer à força dos argumentos e da persuasão racional. As relações jurídicas são concebidas como possibilidade de autolimitação recíproca da liberdade de cada um em concordância com a de todos, segundo leis gerais. É o contragolpe ao princípio absolutista de *autorictas non veritas facit legem*, pois as relações jurídicas, transformadas em forma de soberania, se originam da razão prática. Não se deve esquecer que a autoridade dos monarcas contava com a anuência das instituições religiosas.

Essa norma, *autorictas non veritas facit legem*, que outrora sancionaria o poder absoluto dos príncipes, pois dela dependeria o estabelecimento da paz e o término da guerra civil religiosa na Inglaterra, sugeriria ser impossível, ao preço do monopólio do poder público pelo monarca, neutralizar a sociedade civil de seus conflitos políticos e religiosos, senão por meio de uma privatização das crenças religiosas¹⁰. Isso reforça a ideia de uma esfera privada, da qual emergirá a ideia de esfera pública. Dela se vale Thomas Hobbes em suas considerações sobre a política, em *Leviathan* (1651). Efetivamente as disputas religiosas perdem força e intensidade na medida em que religião torna-se assunto privado. Kant reabilitará a máxima na forma de lei da razão prática, e a legislação política deveria, agora, subordinar-se moralmente ao seu controle.

¹⁰ É interessante notar que uma das faces da secularização seria a privatização da religião. José Casanova refuta essa faceta da secularização. CASANOVA, J. **Rethinking secularization: a global perspective**. 2006

As pessoas privadas, entretantes, transformaram-se, por sua vez em um público e haviam instituído uma esfera de seus próprios raciocínios, ou seja, uma esfera pública, com a função política de fazer a mediação entre sociedade e Estado. Concluírá Habermas que “por essa razão, ‘publicidade’, em Kant, deve ser considerada como aquele princípio único a garantir o acordo da política com moral” (KANT, 1795 *apud* HABERMAS, 2003, p. 128). Sendo assim, a publicidade em Kant é tanto princípio da ordenação jurídica quanto método iluminista¹¹.

Desde a perspectiva do Iluminismo, pensar por si mesmo equivale a pensar em voz alta, assim como valer-se da razão coincide com sua utilização pública (KANT, 1795 *apud* HABERMAS). Habermas, em favor disso, retoma a resposta de Kant à indagação *O que é o Iluminismo* (1783). Kant assevera: “A menoridade é a incapacidade de usar o próprio entendimento sem direção de outro. Pecaminosa é essa menoridade quando a sua causa não reside em falta de entendimento, mas de resolução de ânimo”. Iluminismo é justamente libertar-se dessa imaturidade auto imputável. Desde a perspectiva do indivíduo, trata-se de uma máxima que se traduz em “pensar por conta própria”; do ponto de vista da humanidade em sua totalidade, torna-se uma tendência objetiva no sentido de um progresso na direção de uma ordem completamente justa. Segue Habermas, considerando a ideia desenvolvida por Kant, citando-o:

Para cada ser humano individualmente é difícil autoelaborar-se para além dessa imaturidade minoritária que quase se tornou natureza para ele... Mas que um público esclareça a si mesmo é bem possível; se diria até que, quando lhe é dada liberdade, é quase inevitável. (KANT, *apud* HABERMAS, 2003, p. 128)

E ainda, para contrastar com a ausência de liberdade, o oposto daquilo que pleiteiam os filósofos e pensadores iluministas, exorbita-se essa liberdade não apenas na possibilidade de ter ideias privadas na câmara silenciosa da própria consciência, mas de externá-las, conferindo sua utilidade pública:

É certo que se diz: a liberdade de falar ou de escrever pode ser-nos retirada por um poder superior, mas não a liberdade de pensar. Até que

¹¹ Acerca da publicidade como princípio, podemos notar a absorção do mesmo no ordenamento jurídico brasileiro pela Constituição Federal de 1988 ao lado de outros princípios explícitos da administração pública, sendo tema recorrente em provas e concursos públicos. O princípio da publicidade é um dos cinco princípios explícitos cuja fórmula mnemônica LIMPE permite a tranquila assimilação. São eles: o princípio da **L**egalidade, da **I**mpessoalidade, da **M**oralidade, da **P**ublicidade e da **E**ficiência. Encontramos a publicidade, ao lado da moralidade, perfeitamente de acordo, nesse ponto, com a doutrina kantiana do direito.

ponto, porém, e com que grau de correção, iríamos pensar se não pudéssemos fazê-lo de algum modo em comunhão com os outros, aos quais comunicamos os nossos pensamentos? (KANT, *apud* HABERMAS, 2003, p. 128)

Pode-se ressaltar que Kant não concebia o uso público da razão – por conseguinte o Iluminismo – inicialmente, como algo extensível a todos os indivíduos, mas somente e, dadas as circunstâncias de sua época, àqueles poucos eruditos que trabalhavam a razão pura, ou seja, os filósofos. Habermas alude as *disputate* dos escolásticos e às controvérsias da Reforma, nas quais os grupos deveriam acertar dentro deles mesmos acerca do conflito entre as faculdades superiores e inferiores. As superiores (Teologia, Direito, Medicina) julgariam as inferiores, como a filosofia; aquelas formam os negociantes da erudição, padres, juízes e médicos. As faculdades inferiores, representadas na figura dos filósofos, lidam e se identificam, pelo contrário, com princípios oriundos da razão pura.

Seus representantes, os filósofos, independente dos interesses do governo, só se deixam orientar pelo interesse da razão. O seu espírito dirige-se a exposição pública da verdade. Em tal briga das faculdades, a razão precisa ter o direito de falar abertamente, pois senão a verdade não iria aparecer à luz do dia. E isto, como Kant acrescenta, em prejuízo do próprio governo. (KANT, 1795 *apud* HABERMAS, 2003, p. 129)

A finalidade à qual devem incumbir-se os filósofos, nesse caso, seria de constituir uma agremiação capaz de suportar opiniões contrastantes que deveriam concorrer na busca pela verdade, tendo o direito de falar abertamente e para que a verdade viesse à luz do dia, enfatiza Kant. A qualidade de público, e sua função precípua de fazer da política uma prática verdadeiramente republicana, passaria, então, pela noção de público desenvolvida por Kant e recuperada por Habermas. Essa noção avança e se desenvolve para aperfeiçoar a ideia de esfera pública que atua apesar do governo, mas não em seu desfavor. Para o público pensante, o conhecimento dos atos de governo, é exigência para que se possa controlar os agentes políticos em virtude de outro princípio, o princípio da moralidade. A máxima kantiana recomenda-nos agir como se nossa ação fosse princípio de toda ação; mas não poderá haver o desfrute dos modelos de ação política porque não há a publicidade dos atos de governo. Assim, contrário de “público” não seria o “privado”, mas o “opaco, o inacessível”, sendo o contrário da publicidade, a “opacidade” dos atos de governo, em desfavor à esfera pública.

A esfera pública se constitui a partir da noção de “mundo” adotada por Kant, que vê o homem, como homem do mundo. Daí o sentido de mundaneidade que se junta ao conceito de cosmopolitismo; que se aproxima da noção de universalismo da ciência, mas que, em última instância, mundo se dá pela comunicação dos entes racionais (KANT, 1795 *apud* HABERMAS, 2003). Nesse ponto, Habermas pontua a historicidade ou localidade complementar à constatação dos fenômenos, que em seu conjunto é uno, idêntico à noção de ‘natureza’. O público pensante tornar-se-ia, de modo constituído, cidadão a quem concernem as questões da *res pública*. Isso se chamará constituição republicana, o princípio de organização do estado liberal de Direito.

Segundo Habermas, é na *Crítica da razão pura* (1794) que Kant demonstra a tarefa atribuída aos debatedores públicos de fazerem o controle pragmático da verdade, garantindo a concordância de todos os juízos independentemente da variedade de sujeitos, por meio da publicidade. Pois, para o direito kantiano, opinião pública recebe uma significação constitutiva. As leis são feitas para benefício de outros, portanto, só é possível que estejam de acordo com o Direito e a Moral, e de que sejam públicas as ações e os atos do governo, porque numa ordem plenamente justa em que a dominação é substituída pela soberania das leis jurídicas, a política passa a ser fundamentalmente moral (HABERMAS, 2003). Para que haja coincidência entre política e moral não bastaria a vontade individual do ser humano, mas a vontade de todos. A fórmula apresentada por Kant, para aqueles que secretamente conspiram contra a vontade geral é fazer com que sua constituição seja de tal modo organizada que, embora sua mentalidade privada se contraponha ao referenciamento de uma com as outras, fosse de tal modo ‘público’ que se tornasse irrelevante o que cada um pensa em oculto. Seria uma variante, segundo Habermas, do slogan de Mandeville: *private vices, public benefits*¹² (HABERMAS, 2003). Contudo, a limitação do modelo de pensador público aparece quando Kant, para estabelecer as condições para a participação na esfera pública burguesa procura afirmar que apenas o cidadão que é senhor de si está apto a discutir publicamente. Isso implica uma certa indefinição, mas inclusiva, aos mercadores de bens e serviços e os livre assalariados, o que implicaria não na

¹² Vícios privados, benefícios públicos.

produção direta, mas na mercancia e na gerência de um serviço. Esses terão o direito de votar, de fazer uso público da razão em sentido paradigmático, excluindo-se as mulheres, as crianças e os que não dispõem senão de sua própria força de trabalho¹³.

A relação específica entre esfera privada e esfera pública, da qual decorre a duplicação do *bourgeois* sequioso de seus próprios interesses na figura do *homme* não sequioso de seus próprios interesses, do sujeito empírico duplicado em sujeito inteligente, também possibilita considerar o *citoyen*, o cidadão com direito a voto, sob duplo aspecto da legalidade e da moralidade. (KANT, 1795 apud HABERMAS, 2003, p. 136)

Para que se possa subsumir empiricamente a política à moral, por meio da emancipação da dominação, é preciso que as pessoas privadas interessadas se reúnam em grupos de interesse comportando-se externamente como se interiormente fossem livres. Assim se processa a passagem dos *private vices* em *public virtues*. Essa ordem cosmopolita, dirá Habermas, faz do *res publica noumenos*, tornar-se *res publica phaenomenon*, podendo reunir, sob a mesma base de experiência, legislações heterogêneas: a das pessoas enquanto donas de mercadorias e conduzidas por interesses privados e ao mesmo tempo seres humanos espiritualmente livres (KANT, 1795 apud HABERMAS, 2003).

Habermas considera que, independente do ator, seja ele um agente político, um príncipe, um partido, alguém nomeado para chefia ou o cidadão individual, se não quisesse se orientar pelas leis existentes, mas introduzir primeiro uma ordem legal, não bastaria estar afinado numa concordância meramente negativa de uns não excederem o limite dos outros; mas procurar exercer uma influência positiva no arbítrio deles. Isso se daria por meio da força, via de regra.

Influenciar a vontade de outros, quando isso transcorre moralmente, exige, no entanto, orientar-se pelas intenções gerais do público, ou seja, que se tenha em vista o bem estar da sociedade civil burguesa como um todo [...] A virtude política não deve ser indiferente à felicidade: todas as

¹³ É interessante notar nesse ponto a noção de senhor de si, que de algum modo remete à ideia do *spoudaios* (σπουδαίος) aristotélico. Segundo Eric Voegelin em **A nova ciência da política** (1984) p. 56, Aristóteles foi o primeiro pensador a estabelecer as condições para o *spoudaios*, ou seja, o homem maduro cujo caráter formado pelo é agregado das experiências em questão, por sua vez capaz de elaborar a *theoria* (θεορία). E o significado de *theoria* não corresponde à emissão de uma opinião qualquer a respeito da existência do homem em sociedade; mas a tentativa de formular o sentido da existência, explicando o conteúdo de um gênero definido de experiência. Esse homem, que realizara o máximo da sua natureza e potencialidades e formou o seu caráter por meio do exercício das virtudes morais e éticas. Deve ter a inclinação à vida intelectual e disposição financeira para empregar todo seu tempo vivendo plenamente a *bios theoretikós*, de preferência em um ambiente que não seja hostil à sua atividade.

máximas da ação política precisam agora, da publicidade para coincidirem univocamente com o direito e a política, exatamente porque precisam ser adequadas à intenção geral do público – a felicidade – pois seria tarefa autêntica da política torna-lo satisfeito com sua situação. (KANT, 1795 *apud* HABERMAS, 2003, p. 137)

Sob pressupostos histórico-filosóficos da já existente base natural do estado de direito, Kant procura argumentar em favor de um progresso de sua época na direção do melhor. Esse progresso, por sua vez, dependeria da instauração de uma política em consonância com a moral, capaz de garantir o progresso da legalidade pela qual a moralidade contribui. A busca pela ideia pode terminar no achado fictício, na medida em que as delimitações naturais fazem da *res publica phaenomenon* tornar-se produto da *res publica noumenon*.

Por meio de um Iluminismo com continuado inicia-se a fundação de um modo de pensar que, com o tempo, pode transformar a grosseira disposição natural em discernimento ético quanto a determinados princípios práticos e, assim, finalmente, um acordo feito 'paticamente', em vista do estabelecimento de um sociedade, pode transformar-se num todo moral. (KANT, *apud* HABERMAS p. 138)

Segundo Habermas, a política não poderia, aos olhos de Kant, ser compreendida como um agir exclusivamente moral, ou seja, como um comportamento de acordo com obrigações; a positivação de metas autênticas precisa levar em conta o interesse geral do público, ou seja, seu bem-estar. Isto, por sua vez, deve ser efetivado por meio da publicidade. Então a publicidade deve mediar política e moral na medida em que unifica inteligivelmente de objetos empíricos, decorrendo a legalidade, da moralidade. A filosofia da história terá que cumprir papel propedêutico de associar as leis da razão ao bem-estar, tornando-se ela mesma opinião pública. Assim se chega à implicação na filosofia da histórica que avalia o efeito retroativo de uma teoria da história sobre o seu próprio curso:

A tentativa filosofia de elaborar toda a história mundial de acordo com um plano da natureza, que intencione perfeita reunificação civil da espécie humana, precisa ser vista como possível e até mesma exigida para esse propósito da natureza [...] Para a doutrinação pública do povo seriam conclamados os professores de direito, melhor dito, os filósofos, que sob o nome de iluministas, são apontados como perigosos para o Estado. O avanço para um mundo melhor necessitaria, porém, da atividade deles em toda a esfera pública – assim a proibição da publicidade impede o progresso de um povo para melhor. (KANT, 1795 *apud* HABERMAS, 2003, p. 140-141)

A qualidade daquilo que é público será levada em consideração quanto se investiga as possibilidades para a inserção do discurso religioso na esfera pública.

Em razão disso, procurou-se ligar tanto os aspectos biográficos que Habermas apresenta para justificar seu interesse pessoal pelo conceito de esfera pública, quanto a recuperação histórica que o mesmo conceito demanda e que o próprio Habermas sistematiza em sua obra *Mudança estrutural da esfera pública*, a pertinência do conceito de público para o fórum público discursivo, ou seja, a esfera pública política. Poderíamos nos perguntar se os discursos, cuja fundamentação evidenciem preceitos religiosos, poderiam satisfazer a condição de publicidade entendida por Kant. Mas, de algum modo, seria inverter a origem da esfera pública. Ela, pois, será consequência posterior de um processo de consolidação de uma esfera privada, em oposição às castas aristocráticas e nobiliárquicas. Um posterior desdobramento da religião cristã com a Reforma parece dar exemplo de uma progressiva desmonopolização por parte da igreja sobre o Estado, e consequente liberação da esfera pública das convicções religiosas individuais (HABERMAS, 2003). A religião elevada à questão de vida privada libera-a da vinculação com os poderes do Estado. Religião e Estado começam a delimitar suas competências em relação um ao outro.

Os próximos capítulos tratarão de considerar a religião em um contexto pós-secular em constante secularização – como dirá Habermas. Acerca desse ponto, evidencia-se o interesse do filósofo pelo tema da religião, e como esse assunto pode servir como porta de acesso à sua própria filosofia. É preciso considerar o discurso religioso em suas peculiaridades e procurar saber se esse tipo de intervenção é pertinente na esfera pública política, e como este deverá portar-se diante da variedade dos interesses e da pluralidade ideológica de vozes. Ainda nesta dissertação será possível discorrer acerca dos critérios de inserção do discurso religioso no contexto da pós-secularização, em que se procura apresentar a laicidade como virtude de isenção e neutralidade do Estado: haveria de ceder o Estado às pressões emanadas da esfera pública e da sociedade civil organizada, se estas manifestações provêm de pressupostos metafísico-teológicos? Outra questão é se valores religiosos podem se baldear através de ações voluntárias e prestações de serviço em proveito de políticas públicas ou parcerias entre a sociedade civil organizada e o governo.

Os próximos passos desta investigação serão no sentido de estabelecer as relações entre a *Religionstheorie* habermasiana e o contexto pós-secular. Pretende-se, com isso, evidenciar os critérios indispensáveis que permitam a convalidação e inserção do discurso religioso na esfera pública. A pesquisa será bibliográfica e objetivará destacar, na obra de Habermas, critérios que qualifiquem o pensar religioso em face de um novo contexto pluralista e secular, sem, contudo, ignorar a retomada das formas tradicionais de pensamento. A religião não pode (é possível previamente sustentar conforme os ensinamentos de Habermas) permanecer à margem da discussão pública, nem prevalecer-se de sua influência na mentalidade ocidental como um todo. É necessário estabelecer uma moderação justificada e proceder a uma tradução cooperativa dos conteúdos morais trazidos nas grandes linhas filosófico-religiosas. Essa investigação é animada pela intuição de que, caso haja sucesso na explicitação de tais critérios, os mesmos poderiam servir de baliza para outras conveniências discursivas em que há polarização. Habermas parece ter dado um bom exemplo disso ao tratar do tema da eugenia liberal futuramente possível e suas implicações para o entendimento que fazemos da dignidade da pessoa humana. Nem uma perspectiva completamente fechada às hipóteses de melhoramento da raça, nem a exacerbação da possibilidade ilimitada de alterar ‘essencialmente’ outro ser humano ‘por vir’ a partir da técnica genética. Tal discussão pode parecer desprezível aos olhos de uma pessoa confessionalmente engajada, mas diante do avanço tecnológico essa reflexão, assim como outras trazidas pela bioética, como a clonagem de seres humanos, a utilização de células-tronco, aborto, eutanásia etc., não poderia passar despercebida. Na medida em que sociedades secularizadas relativizam o conceito de ‘criação’, transpondo-o para a noção de ‘dignidade’, é necessário ponderar as atitudes do ponto de vista moral e político, dadas as implicações práticas na vida dos membros da cidade secular.

A pesquisa seguirá valendo-se maximamente do potencial explicativo dos conceitos habermasianos, visando contribuir na força tarefa da assim denominada razão secular e seu salutar relacionamento com o pensamento religioso, a fim de contribuir com a dialética inacabada do processo de secularização.

2. RELIGIÃO E PÓS-SECULARIZAÇÃO EM HABERMAS

Após considerar a evolução do conceito de esfera pública em sua articulação com a noção de publicidade como elemento de ligação entre a moral e a política na esfera pública, será possível avançar às concepções de 'religião' e 'secularização' como estão presentes em algumas das obras de Habermas, tais como *O Futuro da natureza humana* (2010), *Entre naturalismo e religião* (2006)¹⁴ e *Dialética da secularização* (2007). Estas obras permitirão compreender qual posição ocupa o conceito de religião dentro do seu pensamento político. Segundo a ética discursiva defendida por Habermas, a forma pela qual os indivíduos de uma sociedade secular devem lidar com suas questões de natureza comum envolvendo processos decisórios, passa pela noção da intersubjetividade. Isso justificaria a necessidade de uma abordagem peculiar que Habermas sistematiza em sua teoria do agir comunicativo. No tocante à religião, importa enfatizar o tratamento assistemático com o qual é tratado o assunto, e cuja atenção maior fora dada principalmente na fase avançada das investigações e reflexões do filósofo (ARAÚJO, 1996). Habermas procura dar ao tema da religião um tratamento desde a perspectiva da evolução social, política e filosófica, sendo considerado um autor de abordagem interdisciplinar. Se, por um lado, Habermas não concede às religiões, em se tratando da esfera pública, uma espécie de mais-valia, que se possa extrair de sua autoridade, por outro lado, entende que um posicionamento excessivamente hostil perante a tradição religiosa tem obstruído a elaboração da síntese que virá a chamar de pensamento pós-secular.

Habermas procura retomar alguns dos princípios filosóficos presentes na tradição filosófica do Iluminismo para o qual a manutenção dos valores religiosos como critério de validação das ações humanas enquanto fonte única de onde provêm os valores morais, pode conduzir ao erro. É na superação da perspectiva antirreligiosa que se reconhecerá a originalidade do pensador alemão. Para Habermas, a consciência religiosa se vê coagida a aceitar processos de adaptação ao mundo globalizado, preconizado pelos estados liberais, que afirmaram a liberdade religiosa como um valor e como direito. A neutralidade ideológica do

¹⁴ Será adotada a versão em espanhol da editora Paidós, com o título **Entre Naturalismo y Religión**, 2006.

Estado moderno seria a garantia para a liberdade de consciência e crença. Para Habermas, “Toda religião é originalmente uma visão de mundo, ou uma *comprehensive doctrine*, inclusive no direito de reivindicar a autoridade de estruturar a forma de vida como um todo” (HABERMAS, 2007, p. 53). O filósofo posicionará a religião no contexto da secularização do conhecimento, neutralização do poder do Estado e de liberdade religiosa generalizada. Diante disso a religião vê-se obrigada a desistir do monopólio de interpretação da forma normativa de vida. “Pretendo propor que a secularização cultural e social seja entendida como um processo de aprendizagem dupla que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites” (HABERMAS, 2007, p. 25).

Diferentemente dos seus predecessores da primeira geração da Escola de Frankfurt, Habermas mostra-se aberto à incorporação dos conteúdos morais presentes nas tradições religiosas. Segundo ele, tais conteúdos sedimentados na cultura ocidental devem passar por um processo de tradução conjunta, que inclui a participação dos religiosos, no que seria uma espécie de esvaziamento crítico dos elementos próprios ao discurso religioso, transpondo-o para uma linguagem civil ou secular. Seria a recuperação de elementos virtuosos e universais desvinculando-os de uma linguagem sagrada em uma espécie de ressignificação.

Até agora, o Estado liberal exigiu apenas dos fiéis, entre seus cidadãos, que dividissem sua identidade em partes públicas e privadas. São eles que têm que traduzir suas convicções religiosas numa língua secular, antes que seus argumentos tenham a perspectiva de serem aprovados pelas maiorias. É o que fazem hoje os católicos e os protestantes, quando reclamam para o óvulo fertilizado fora do corpo da mãe o *status* de um portador de direitos fundamentais, quando tentam (talvez de forma precipitada) traduzir na língua secular da lei fundamental a ideia de que o homem é feito à imagem e semelhança de Deus. (HABERMAS, 2010, p. 145-146)

Ao esforço no sentido de uma apropriação conceitual, Habermas convencionou chamar de tradução cooperativa dos conteúdos religiosos (HABERMAS, 2010), o que o faz discordar de alguns de seus predecessores, no ponto em que estes defendiam que a tradição Iluminista se perdera em sua própria cientificidade e tecnicidade. Embora se mantenha fiel à perspectiva da filosofia da Ilustração, ou do Esclarecimento, adversária do pensamento religioso tradicional, a posição de Habermas soa muito mais moderada e justificada, afastando-se da

perspectiva de dominação, no sentido weberiano do termo, que a religião possa vir suscitar¹⁵.

Neste capítulo será abordada a perspectiva habermasiana acerca da tradição religiosa, relacionando-a à especulação sobre inserção dos discursos de fundamentação religiosa na esfera pública e à respectiva contraproposta pós-metafísica desde o ponto de vista da ética discursiva. Para tanto, é necessário retomar o raciocínio trazido na obra *Discurso filosófico da modernidade* (2000) em que Habermas reconstruirá as linhas-mestras do que julga ser o projeto filosófico moderno, bem como a dialética inacabada de sua dinâmica própria.

2.1. Razão comunicativa e o projeto filosófico da modernidade

Ao iniciar suas investigações sobre o conceito de modernidade, Habermas parte do problema da história universal ao qual Max Weber teria dedicado toda a sua biografia, que consiste basicamente em indagar o porquê de não terem se desenvolvido, fora da Europa, nem as ciências, nem as artes, nem o campo econômico, pela via de racionalização que é própria do ocidente. Habermas entende que, para Weber, a relação entre modernidade e aquilo que designara como racionalismo ocidental era necessária e não meramente contingente. Racional seria o processo de desencantamento que destruiria as imagens religiosas do mundo, propiciando uma cultura profana (HABERMAS, 2000). Vale observar o quadro conceitual que exprime a noção de racionalismo segundo Habermas:

O que Max Weber descreveu do ponto de vista da racionalização não foi apenas a profanação da cultura ocidental, mas, sobretudo, o desenvolvimento das sociedades modernas. As novas estruturas sociais são caracterizadas pela diferenciação daqueles dois sistemas,

¹⁵ O trecho seguinte sugere a perspectiva adotada pelos teóricos críticos da Escola de Frankfurt: “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o Esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. [...] Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. Só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos. Diante do atual triunfo da mentalidade factual, até mesmo o credo nominalista de Bacon seria suspeito de metafísica e incorreria no veredicto de vacuidade que proferiu a escolástica. Poder e conhecimento são sinônimos” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. O conceito de esclarecimento. In: *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. P. 19-20).

funcionalmente interligados, que se cristalizaram em torno dos núcleos organizadores da empresa capitalista e do aparelho Burocrático do Estado. Weber entende esse processo como a institucionalização de uma ação econômica e administrativa racional com respeito a fins. À medida que o cotidiano foi tomado por essa racionalização cultural e social, dissolveram-se também as formas de vida tradicionais, que no início da modernidade se diferenciaram principalmente em função das corporações de ofício. No entanto, a modernização do mundo da vida não foi determinada apenas pelas estruturas da racionalidade com respeito a fins. E. Durkheim e G. H. Mead viram que o mundo da vida racionalizado é caracterizado antes por um relacionamento reflexivo com tradições que perderam sua espontaneidade natural; pela universalização das normas de ação e uma generalização dos valores que liberam a ação comunicativa de contextos estreitamente delimitados, abrindo-lhe um leque de opções mais amplo; enfim, por modelos de socialização que se dirigem à formação de identidades abstratas do eu e que forçam a individualização dos adolescentes. Em linhas gerais esse é o quadro da modernidade tal como traçado pelos clássicos da teoria social. (HABERMAS, 2000, p. 4)

O interesse de Habermas pelo conceito de racionalidade coincide com a perspectiva não derrotista da razão profana nos termos de “morte da razão”, mas no sentido de um comprometimento com o método das ciências reconstrutivas, da qual Habermas se diz partícipe, ahurindo a herança kantiana em seu caráter arquitetônico pré-teórico. Associa-se a necessidade de confirmação empírica destes mesmos saberes pré-intuitivos, tornados científicos. Por isso, dizer-se das ciências reconstrutivas serem “empíricas” (ARAÚJO, 1996). Esse ponto merece ser ressaltado, uma vez que justifica a preferência de Habermas pela expressão “pragmática universal” ao invés da “pragmática transcendental”. A expressão pragmática transcendental designa a atitude reconstrutiva acerca das pressuposições universais e incontornáveis da comunicação.

Habermas sustenta a tese de que a razão é um tema tradicional e fundamental da filosofia, sendo que o conceito de razão eclode da sua história. (HABERMAS, 2012). Todavia, no contexto contemporâneo de um pensamento pós-metafísico que renuncia às pretensões de um saber totalizante, a sociologia surgirá como a ciência mais competente para tratar do tema da racionalidade (ARAÚJO, 1996).

Nos termos de Habermas, os conceitos básicos do agir comunicativo, embora persuasivos, devem chamar atenção principalmente pelo seu caráter falível, contraponto-se à visão metafísica de mundo, oferecida pelas grandes tradições religiosas. Por outro lado, a crença cientificista numa ciência capaz de

completar a autocompreensão pessoal, parece, aos olhos do filósofo alemão, não uma visão de mundo científica, mas uma filosofia ruim (HABERMAS, 2010). Ao pensador pós-metafísico cumpre estabelecer uma distância igualmente afastada de ambas as visões. Em se tratando de discursos de fundamentação religiosa, poderemos esperar que a adequação do discurso religioso passe por uma modulação que mitigue a pretensão da verdade absoluta, uma vez que os fundamentos só se justificam a partir da possibilidade da crítica, ou seja, da pressuposição de falibilidade, que será abordada como consequência de um dos critérios de validação, nos parágrafos seguintes.

A racionalidade tem menos a ver com o saber, enquanto tal, do que com a maneira como este é aplicado. O termo “racional” assume, portanto, uma forma predicativa em relação á qual podemos procurar candidatos aptos receber tal aplicação, que são tanto os sujeitos, que dispõem de um saber, quanto às expressões simbólicas, que incorporam um saber. O pressuposto central para a racionalidade das ações e das expressões é o fato de poderem ser criticadas e fundamentadas. (ARAUJO, 1996, p. 64)

Dizer que a ação de uma pessoa é uma ação racional significa dizer que esta ação pode ser justificada e defendida racionalmente. Mas importa deixar claro que Habermas não reduz a racionalidade à possibilidade de ação meramente cognitivo-instrumental, mas estende aos aspectos prático-moral e estético-expressivo. Isso permite a antevisão de fendas através das quais o pensamento religioso e/ou sua expressão possam vir a ser baldeados para o interior da ação comunicativa. Tanto a teoria da sociedade quanto a reformulação da história da filosofia proposta por Habermas têm a preocupação de superar as aporias internas criadas pelo paradigma do sujeito, considerado a grande descoberta do período moderno. Isso porque, devido às próprias limitações, o paradigma sujeito-objeto perde força em face de um novo modelo que privilegie a linguagem em seu essencial aspecto: a intercompreensão. Dá-se lugar ao novo paradigma da intercompreensão.

A razão comunicativa é fruto da mudança do paradigma da razão centrada no sujeito monológico, inaugurado por Descartes, reiterado na análise transcendental de Husserl e largamente presente na contemporaneidade, pelo paradigma da intercompreensão. (ARAUJO, 1996)

As consequências dessa perspectiva são que, ao invés de se defender uma racionalidade que imponha limites e que veja no outro um objeto de cognição, Habermas defenderá que o entendimento deve ser construído levando em consideração a subjetividade alheia, descuidade pelas filosofias do absoluto de

Hegel e pelas subseqüentes filosofias da consciência. O caminho, longe de constituir-se em limitação do discurso alheio, adviria por meio de uma autolimitação por ambas as partes, que existem hoje como arquiteturas distintas de pensamento: “Das tendencias opuestas caracterizan la situación espiritual de nuestra época: la expansión de las imágenes naturalistas del mundo y la creciente influencia política de las ortodoxias religiosas” (HABERMAS, 2006, p. 9). Basicamente, o conceito de subjetividade que se pretende superar comporta quatro aspectos: a) individualismo; b) direito de crítica; c) autonomia da ação; d) filosofia idealista. Eis, então, uma consideração de Habermas no que diz respeito às conquistas próprias da modernidade e do pensamento hegeliano às quais, sem deixar de dar devido valor, o filósofo se propõe superar:

O fato de uma modernidade sem modelos ter de estabilizar-se com base nas cisões por ela mesma produzidas causa uma inquietude que Hegel concebe como a “fonte da necessidade da filosofia”. Quando a modernidade desperta para a consciência de si mesma, surge uma necessidade de auto certificação, que Hegel entende como a necessidade da filosofia. Ele vê a filosofia diante da tarefa de apreender em pensamento o *seu* tempo, que, para ele, são os tempos modernos [...] Antes de tudo, Hegel descobre o *princípio dos novos tempos: a subjetividade*. [...] Quando Hegel caracteriza a fisionomia dos *novos tempos* (ou do mundo moderno), elucida a “subjetividade” por meio da liberdade e da reflexão. (HABERMAS, 2002, p. 24-25)

A razão deverá superar o estado de cisão em que o princípio da subjetividade arremessara não só a própria razão, mas também “o sistema inteiro das relações vitais” (HABERMAS, 2002, p. 31). Segundo Habermas, a orgulhosa cultura reflexiva do Iluminismo rompeu com a religião e “a pôs ao lado de si ou se pôs ao dela” (HABERMAS, 2002, p. 31). O rebaixamento da religião conduz a uma dissociação entre fé e saber que o Iluminismo não é capaz de superar por meio de suas próprias forças.

Porém não é menos evidente o fato de que, para Habermas, tal conceito de razão é produto da superação moderna das imagens religiosas de mundo, as quais, enquanto imagens, e, portanto, estruturas unitárias de um patrimônio de saber coletivo, mantinham cingidos os conceitos formais de mundo e suas respectivas pretensões de validade. (ARAÚJO, 1996, p. 69)

Neste sentido a noção de desencantamento do mundo (*Entzuberung*) representa um processo de racionalização, na medida em que provoca a liberação progressiva do agir comunicativo, chamado, na época moderna, a suplantam aquela autoridade outrora assumida pelo mito e pela religião. Habermas sublinha, em

conexão com a teoria weberiana da racionalização, o fato de que apenas no contexto da modernidade a diferenciação entre as esferas culturais de valor e, em consequência, de suas pretensões de validade específicas, chega a seu termo (ARAÚJO, 1996). Para Habermas “o consenso racional depende, entre outras coisas, do desbloqueio dos domínios de validade, confundidos no mito e insuficientemente distinguidos da religião” (ARAÚJO, 1996, p. 69).

A crítica ao idealismo subjetivo é, ao mesmo tempo, a crítica de uma modernidade que só por esse caminho pode se certificar do seu conteúdo e, com isso, estabilizar-se sobre si mesma. Nesse sentido, o discurso filosófico pós-metafísico também deverá estabilizar-se para certificar-se a si mesmo. Se a modernidade deve fundar-se a si mesma e por seus próprios meios, então Hegel precisaria ter desenvolvido o conceito crítico de modernidade, partindo de uma dialética imanente ao próprio princípio de esclarecimento (HABERMAS, 2002 p. 32). A modernidade estaria presa à sua visão mito-poética e às formas passadas, exemplares provenientes de um cristianismo primitivo, resultando no dilema de ter de negar à auto compreensão moderna a possibilidade de uma crítica da modernidade, violando certamente o ideal iluminista de estender à crítica racional absolutamente todos os campos do conhecimento humano, sem exceção. Na modernidade, a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte transformam-se igualmente em personificações do princípio da subjetividade.

Para Habermas, as versões que decorrem do processo de modernização tendem a se distanciar do horizonte conceitual fundamental em que se formou a autocompreensão da modernidade europeia (HABERMAS, 2002, p. 8) Duas teorias da pós-modernidade afastam-se desse horizonte. Para o Habermas, Hegel teria sido o primeiro a desenvolver, filosoficamente e de modo consistente o conceito de modernidade; os próximos passos decorrem da lógica interna do pensamento habermasiano que aponta para o modo como Hegel teria significado a relação interna entre modernidade e racionalidade. Habermas suspeita de que os propositores do pensamento pós-moderno, ignorando as premissas próprias da modernidade permanecem presos a certos pressupostos, ignorando, entretanto, justamente os relativos a sua autocompreensão (HABERMAS, 2002, p. 8).

Basicamente, importaria afastar as pretensões de um neoconservadorismo ou de um anarquismo pós-esclarecimento que, no fundo, sejam na verdade um contra-esclarecimento disfarçado.

2.2 Religião e secularização

É possível falar em uma teoria da religião em Habermas – uma vez que o tema apresenta um tratamento assistemático ao longo das diversas obras mencionadas? O poder de síntese com o qual o filósofo alemão enfrenta os assuntos relacionados ao campo da religião e da esfera pública, em suas obras mais recentes, bem como a repercussão das suas teses na esfera intelectual, são facilitadores na compreensão sobre como se articulam tais áreas de atuação humana, uma vez que é justamente esse o objeto de investigação da presente dissertação e, mais precisamente, quais seriam os critérios de convalidação dos discursos religiosos no âmbito das discussões de interesse público (ex. políticas públicas, dignidade da pessoa humana e o relacionamento entre Igreja e Estado etc). O assunto está às voltas com a noção de laicidade e será necessário examinar alguns valores socialmente estabelecidos para a compreensão do relacionamento entre o Estado e as religiões, e vice-versa.

A relevância do tema se dá principalmente devido à progressiva tomada de espaço por parte de religiosos nas discussões públicas de âmbito nacional. Isso se deve ao fato de as modernas sociedades seculares terem aderido à posição a partir da qual os estados liberais modernos, por meio do processo democrático da elaboração de suas próprias razões políticas, estabeleceram para si o valor da separação entre Estado e Igreja. Igualmente, se trata da afirmação de um valor, uma vez que a liberdade religiosa pressupõe a neutralidade do Estado, sem que este conceda privilégios a nenhuma religião em específico.

A razão profana, mas não derrotista, mantém por sua parte e com um grande respeito, a brasa sempre suscetível de se tornar chama, quando se coloca a questão da teodicéia para se aproximar da religião. Ela sabe que a passagem do sagrado para o profano começou com as grandes religiões universais que desencantaram a magia, superaram o mito, sublimaram o sacrifício e revelaram o segredo. Essa ambivalência pode conduzir a uma atitude razoável de manter uma distância razoável da religião, sem se fechar totalmente às suas perspectivas. (HABERMAS, 2010, p. 151-152)

À medida que Habermas procura estabelecer relações entre a perspectiva pós-secular e a visão tradicional oferecida pelas grandes religiões monoteístas, o intuito do intelectual é, de alguma maneira, tencionar as fronteiras entre as formas de pensamento de modo a superar a polarização ocorrida com o processo de secularização. Habermas, em termos de uma secularização, indica que tal conceito tenha sido mitigado e, em alguns casos, teses secularistas foram desmentidas pela realidade; teria se esgotado em seu processo explicativo, mas continuado produzir efeitos culturais em sua longa marcha de desencantamento. Para o filósofo, não é possível considerar a secularização nem desde a posição da ‘apropriação cultural’, que teria sido imposta à autoridade clerical, pelo poder secular, sob a forma de domesticação das formas de vida religiosas, extensível ao sentido inicial de uma apropriação dos bens da Igreja pelo Estado secular; nem desde a perspectiva segundo a qual as transformações das formas de vida religiosas em modos de vida não confessionais, são mudanças que originam formas de vida indiscutivelmente superiores. Ambas as posições afastam-se de um meio-termo moderado. Ambas as posições cometem o mesmo erro, pois, na primeira, as formas religiosas são substituídas; na segunda as formas modernas acabam sendo desacreditadas como formas ilegítimas. O erro, segundo Habermas, consiste em considerar a secularização como um jogo de soma nula, opondo as forças produtivas da ciência e da técnica, desencadeadas pelo capitalismo, de um lado, e os poderes de contenção da religião e das igrejas de outro (HABERMAS, 2010, p. 138-139).

Para o filósofo: “Essa imagem não se ajusta a uma sociedade pós-secular, que postula a persistência das comunidades religiosas num ambiente que continua a se secularizar” (HABERMAS, 2010, p. 139). Ele entende que os religiosos são chamados a uma dupla tarefa de participação no contexto da pós-secularização, ou seja, por um lado, na vida espiritual, por outro, nas questões da *polis*. Uma das implicações relativas a esse chamado cívico, decorre no sentido de que o Estado liberal deve cumprir minimamente com as condições para que haja uma verdadeira liberdade religiosa, no sentido amplo que esse conceito possa ter. A racionalidade secular proposta por Habermas é própria da razão discursiva, não mais sustentadora das teses secularistas da “extinção das religiões”, mas dentro da perspectiva do diálogo entre as concepções religiosa e secular.

La secularización del poder estatal y la libertad positiva e negativa de las prácticas religiosas son dos caras de la misma moneda. Han protegido a las comunidades religiosas no sólo de las consecuencias destructivas de los conflictos sangrientos entre ellas, sino también de la mentalidad antirreligiosa de una sociedad secularizada. (HABERMAS, 2006, p. 11)

Habermas parte de uma compreensão sugerida pelas teorias clássicas da sociologia segundo a qual o conceito de razão, enquanto pertinente à filosofia, não é um assunto estranho a esta, ao contrário, emerge justamente de seu desdobramento histórico (ARAUJO, 1996, p. 61). Contemporaneamente, a renúncia à pretensão de um saber totalizante se configura como próprio de um pensamento pós-metafísico, podendo ajudar a contribuir com uma abordagem mais satisfatória do conceito de racionalidade. A sociologia, enquanto ciência que, de algum modo, também objetiva o todo, concorre com esse estudo. E no que se refere às características da racionalidade discursiva, decorre dos processos de entendimento nos quais os participantes desempenham papéis de falante e ouvinte. Nas interações mediadas pela fala, os falantes levantam pretensões de validade inerentes aos seus atos de fala, tais como verdade, correção e veracidade. Ou seja, mesmo com a renúncia a pretensões de um saber totalizante, Habermas não se desfaz de conceitos como verdade (relativo à natureza externa), correção (relativo à sociedade ou mundo) e veracidade (conjunto das vivências em que todo locutor tem acesso privilegiado) (ARAUJO, 1996). As implicações de cada uma dessas pretensões de validade serão tratadas no capítulo subsequente. No que diz respeito à disponibilidade da razão pública, servir de parâmetro para a esfera pública também decorre de uma posição que a neutralidade da razão secular seria uma base comum para alçar quaisquer religiões ou crenças políticas. Como sugere Habermas, tratar da racionalidade que tende a superar o abismo entre razão secular e razão metafísica, consiste em lidar com o caráter falível que a ação comunicativa demonstra. Outrossim, na fraqueza de uma razão falível estaria a oportunidade de sua revisão e crítica. Em se tratando de comunidades, Habermas sustenta que:

Não há dúvida que, do ponto de vista do Estado liberal, merecem o predicado de “razoáveis” apenas as comunidades religiosas que renunciariam, de maneira deliberada, a impor pela violência suas verdades de fé, a exercer sobre a consciência moral de seus fiéis toda coerção militante. (HABERMAS, 2010, p. 139)

O filósofo rejeitará, ademais, a perspectiva de uma forma de racionalidade derrotista, por não concordar que o esgotamento da razão moderna decorreria do próprio conceito de razão, mas do modo como a filosofia primeira, e suas derivações, dele fez uso. O fracasso relativo da razão teria decorrido da busca por uma fundamentação metafísica última; o seu sucesso, por outro lado, decorreria da afirmação de valores e direitos constituído por meio de uma constituição democrática do Estado liberal, totalmente secular, e fundado nos preceitos da tradição iluminista da razão. Não seria adequado, portanto, um descrédito completo da razão, mas o reconhecimento do seu falibilismo; por outro lado, “a política liberal não terá o direito de externar o conflito permanente ligado à autocompreensão secular da sociedade; nem de fazer com que ele só se realize na mente dos fiéis” (HABERMAS, 2010, p. 146). Habermas entende que o senso comum esclarecido pela ciência pode ser suficiente para fazer a mediação entre o discurso religioso conforme as exigências da esfera pública e política.

2.3 O senso comum esclarecido e o telos próprio da linguagem

O senso comum será fundamental para a consolidação das sociedades seculares, uma vez que expressa adequadamente sua identidade. Terá função mediadora entre os discursos, inclusive freando pretensões hegemônicas de caráter cientificista que procurem calar os demais discursos. “A crença cientificista numa ciência que um dia não apenas completará a autocompreensão pessoal, mas também a substituirá por uma autodescrição objetivante não é uma ciência, mas uma filosofia ruim” (HABERMAS, 2010, p. 144). Ainda:

O senso comum, democraticamente esclarecido, não é um conceito singular, mas descreve a constituição mental de uma esfera pública, composta por uma pluralidade de vozes. Em tais questões, as maiorias seculares não devem tirar conclusões antes de ouvir atentamente as objeções dos oponentes, que se sentem lesados em suas convicções religiosas. (HABERMAS, 2010, p. 146)

Segundo Habermas, o senso comum é capaz de abrigar muitas ilusões acerca do mundo, devendo ser esclarecido pela ciência (HABERMAS, 2010, p. 141). Entretanto, não se pode perder de vista a capacidade das teorias científicas se infiltrarem no mundo da vida sem, contudo tanger as questões relativas ao saber cotidiano, criando imensa dificuldade de autocompreensão, uma vez que somos

seres capacitados tanto para a linguagem quanto para a ação. Segundo Habermas, “quando aprendemos algo novo sobre o mundo e sobre nós enquanto seres do mundo, o conteúdo da nossa autocompreensão se modifica” (HABERMAS, 2010, p. 141). Os conhecimentos científicos são capazes de perturbar a nossa autocompreensão na medida de nossa proximidade. Mas, ainda que tenhamos uma compreensão fisiológica acerca do nosso próprio cérebro, em que medida esse conhecimento seria capaz de alterar a responsabilidade pelos nossos atos?, indaga Habermas (2010). Entendemos que, de algum modo, essa colocação possa aplicar-se às justificativas baseadas na existência ou inexistência de Deus: em que medida uma proximidade, em relação ao ente de devoção, é transformadora e em que medida torna-se um fator inoportuno diante de questões evidentemente práticas da vida cotidiana?

Em conformidade com a abordagem weberiana, Habermas dirá ser possível observar o que está em jogo no “desencantamento do mundo”. “Conforme a natureza torna-se cada vez mais acessível à observação objetivante e à explicação causal, ela se despersonaliza” (HABERMAS, 2010, p. 141). Se a natureza, passando a ser objeto de observações e pesquisas começa a destacar-se do sistema social de referência no qual pessoas vivem, agem e falam, e atribuem-se reciprocamente intenções e motivos, pode acontecer o mesmo se as pessoas, elas mesmas, forem submetidas a uma descrição objetivante. A intenção de modernizar as ciências humanas e a própria psicologia, com o mesmo rigor epistemológico que possuem as ciências naturais, acabou por gerar tentativas de esclarecer biologicamente o conteúdo dos pensamentos. Nesse sentido, o senso comum pode surgir como saber contra-intuitivo perante a ciência, mas sem deixar-se consumir por ela. A ciência, de toda sorte, parece não explicar ao certo a teleologia presente na linguagem, uma vez que são inacessíveis certos elementos tácitos pré-científicos presentes na autocompreensão dos sujeitos capacitados para a linguagem (HABERMAS, 2010, p. 143). Habermas é bastante categórico ao desabonar a ideia de uma ciência capaz de satisfazer as pretensões de autocompreensão do indivíduo, uma vez somente a consciência participante é capaz de prestar contas de suas ações, diferentemente de uma consciência observadora:

Nas relações quotidianas, dirigimos o nosso olhar a destinatários que tratamos por “você”. Somente com essa atitude para com as outras pessoas é que entendemos o “sim” e o “não” alheios e os posicionamentos passíveis de crítica que devemos uns aos outros e esperamos uns dos outros. Essa consciência da autoria que se vê obrigada a prestar contas é o núcleo de uma autocompreensão que se abre apenas à perspectiva do participante, e não à do observador, mas que escapa a uma observação científica revisória. A crença cientificista numa ciência que um dia não apenas completará a autocompreensão pessoal, mas também a substituirá por uma descrição objetivante não é uma ciência, mas uma filosofia ruim. (HABERMAS, 2010, p. 144)

Nesse sentido, surge a oportunidade, a partir de um senso comum esclarecido pela ciência, de operar-se aquilo que Habermas chamará de tradução cooperativa de conteúdos religiosos. Para Habermas “o senso comum, democraticamente esclarecido pela ciência, não configura um conceito singular, mas descreve a própria constituição mental de uma esfera pública, composta numa pluralidade de vozes” (HABERMAS, 2010, p. 146). Um contexto pós-secular igualmente necessita de um modelo pós-metafísico da razão. Não se trata de um apostolado da razão, portanto, a postura adotada por Habermas, mas um reposicionamento do conceito de razão adequado ao contexto pós-secular e pós-metafísico. Por pós-metafísico entende-se o pensamento que não procura estabelecer fundamentações últimas acerca da realidade ou mesmo da moralidade, mas justifica sua argumentação à luz da razão natural. O filósofo reconhece haver duas tentências opostas caracterizando a situação espiritual de nossa época: a expansão das imagens naturalistas de mundo e a crescente influência das ortodoxias religiosas. Para Habermas, a filosofia entra do lado laico da discussão (HABERMAS, 2006, p. 12).

Desde la perspectiva de una teoría política que se ocupa de los fundamentos normativos y de las condiciones funcionales de los Estados democráticos de derecho, esta oposición delata una secreta complicidad: si falta en ambos los lados una disposición a la autorreflexión, en cierto sentido ambas tendencias contrarias se dividen el trabajo de poner en peligro la coesion de la comunidade política mediante una polarización de las visiones de mundo. (HABERMAS, 2006, p. 10)

A sociologia será, segundo o filósofo, uma ciência privilegiada na medida em que compartilha com a reflexão filosófica uma visão global aliada à renúncia decorrente do fundamentalismo da razão (ARAUJO, 1996, p. 61). É necessário, portanto, enquadrar as possibilidades de discurso provenientes da religião dentro do contexto que provem da questão dominante da sociologia moderna, que consiste em saber em que medida a modernização pode ser compreendida como

uma racionalização. Para Habermas, as sociologias que pretendem estabelecer uma teoria da sociedade devem se confrontar com um tríplice aspecto da racionalidade: ação, compreensão e modernização, a fim de que se estabeleça, na teoria habermasiana do agir comunicativo, o caráter de ciência reconstrutiva e de pragmática universal (ARAUJO, 1996, p. 62).

Por outro lado, a base metodológica da teoria da evolução social, que abrange seu entendimento acerca das religiões, permitirá sustentar o caráter reconstrutivo que o filósofo estabelece para sua perspectiva. Faz-se de um esforço teórico de reconstrução concreta e assistemática de um saber intuitivo ou pré-teórico. Esse saber intuitivo concerne à capacidade natural de todos os indivíduos da espécie humana, cujas pretensões arraigam-se nos caracteres cognitivo, linguístico e interativo racionalmente reconstituível e próprio à articulação discursiva do ser humano. O entendimento é de que o interlocutor e intérprete compartilha deste saber intuitivo, pré-teórico, mas esforça-se por alçar um segundo nível de entendimento elaborado discursivamente.

Faz-se necessário reconhecer algumas dificuldades próprias à teoria do agir comunicativo, uma vez que o pensamento de Habermas acerca da religião, ou a pretensão aventada em relação a uma possível teoria da religião, emana de diversas correntes intelectuais e mesmo espirituais. Tende-se a rotular o pensamento do filósofo como ecletismo, tornando-o alvo das críticas de diversas correntes político-filosóficas. Cabe ressaltar dois aspectos que chamam atenção, desde as fontes inspiradoras ao agir comunicativo. Luiz Bernardo (1996) sintetiza:

Há, portanto, um duplo aspecto a ser considerado na abordagem habermasiana do fenômeno religioso: primeiro, as raízes místicas que funcionam como pilares do agir comunicativo; segundo, sua teoria evolutiva da sociedade, a partir da qual os conteúdos religiosos universais sofrem uma liquefação comunicativa. Estes aspectos não apenas sinalizam uma dificuldade em situar Habermas do ponto de vista de uma teoria da religião, mas também justificam leituras seletivas de sua obra, alvo de críticas tanto à direita quanto à esquerda do espectro político-intelectual. (ARAUJO, 1996, p. 193)

2.4 Ação comunicativa

Na teoria da ação comunicativa, Habermas procura diferenciar conceitos de racionalização que correspondam a dimensões irreduzíveis da sociedade. Não

significa substituir um conceito de razão instrumental por outro de razão comunicativa, mas a separação dos processos a que tais conceitos correspondem. A razão comunicativa constitui a superação do paradigma monológico, presente na linha sucessória que vai de Descartes, passa por Kant e se prolonga em Husserl, pelo paradigma da intersubjetividade ou intercompreensão.

Comporta conotações que em última instância remontam a experiência central da força sem coação da fala argumentativa, que permite realizar o entendimento e suscitar o consenso. É na fala argumentativa que os diversos participantes superam a subjetividade inicial de suas respectivas concepções e, graças à comunidade de convicções racionalmente motivadas, asseguram-se, ao mesmo tempo, da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto de suas vidas. (Teoria da Ação Comunicativa, Habermas; *in*: ARAÚJO, 1996, p. 65)

Não se evidenciará a subjetividade do sujeito, pelo contrário, a ação performativa adotada pelos participantes da interação decorre por meio da linguagem com um fim na intercompreensão. Isso significa que não se trata de uma perspectiva centrada de mundo. Habermas distingue três formas de racionalidade: objetiva, social e subjetiva. Assim, adequa-se às formas racionais cognitivas, moral e estética, presentes no conceito moderno de razão, próprias da arquitetura kantiana da razão plural, subscritas por Weber, capazes de estabilizar-se em processos contínuos e integradores. Todavia, não é possível identificar a razão comunicativa com a razão moderna sem mais. A razão comunicativa opera no âmbito do mundo vivido, ou do agir comunicativo. Disso decorre a sua não identificação com a moderna razão relativa a fins, portanto justifica-se o entendimento de que a razão comunicativa é uma espécie de razão fraca.

A razão comunicativa, à qual procuraremos evidenciar a compatibilidade ou não com o discurso religioso modulado, apresenta algumas condições peculiares ao próprio processo de interação humano mediado através da linguagem. São componentes fundamentais ao processo da comunicação: a) inteligibilidade, b) verdade, c) correção, d) veracidade, correspondendo cada um, respectivamente, à condição própria da comunicação, à esfera do mundo objetivo, à esfera da adequação social e, por fim, à adequação subjetiva. “A pressuposição basilar para uma teoria da racionalidade é que as respectivas pretensões de validade erguidas por atos de fala podem ser criticadas e fundamentadas” (ARAÚJO, 1996, p. 66). Sobre a linguagem de programação, pode-se dizer que se trata de uma linguagem

cujo código do programa é aberto. Tais elementos, por sua vez, se constituem em quatro pretensões de validade, como já apontados: a inteligibilidade, verdade, correção e veracidade. Uma atenção mais detalhada será dada no terceiro capítulo desta dissertação que procurará evidenciar as principais condições de validade do discurso religioso dentro da esfera pública política. Por ora, cumpre considerar superficialmente cada uma delas, por fazerem parte da estrutura da teoria da ação comunicativa, à qual se averiguará a possibilidade ou não de comportarem um discurso de fundamentação religiosa.

A inteligibilidade, não mencionada anteriormente, corresponde à própria condição da comunicação, sendo talvez a única possível de ser apartada das demais, por tratar-se de um pressuposto, e não de uma pretensão. A “inteligibilidade” diz respeito a uma condição mínima ou exigência própria da comunicação. A segunda e a terceira, respectivamente “verdade” e “correção”, poderão ser examinadas e honradas mediante argumentos, respectivamente teóricos na segunda, e discursos práticos na terceira. Por veracidade, considera Habermas a condição de sinceridade concernente às motivações próprias do indivíduo que não admitem argumentação, pois sua validade tem caráter não discursivo, uma vez que não se pode ter acesso privilegiado à consciência alheia. Não é possível contra argumentar alguém cuja intenção não é sincera. Ou seja, do ponto de vista da veracidade, não são possíveis argumentos de fundamentação que partam do exterior do indivíduo, cabendo tão-somente à possibilidade de delatar a falta de coerência entre os atos de fala e as ações vinculadas internamente a eles (HABERMAS, 1989, p. 57).

Assim, na prática comunicativa cotidiana, o reconhecimento mútuo se processa com base em pretensões de validade criticáveis, pelas quais se visa ao consenso. Este é imediato, no caso de um assentimento do auditor à oferta do ato de fala do locutor. No caso de uma rejeição, têm início os discursos argumentativos, que são prolongamentos do agir comunicativo por outros meios, uma espécie de ruptura no curso normal da interação, pelos quais se busca honrar as pretensões de validade pela força não coercitiva do melhor argumento. (ARAÚJO, 1996, p. 67)

Habermas afirma que a intercompreensão é inerente à linguagem humana como um *telos*, representando o processo pelo qual um acordo se estabelece, a partir da base pressuposta da pretensão de validade (HABERMAS, 1989, p. 297). Em havendo acordo, significa que aqueles que participaram do processo

intersubjetivo aceitam a validade de um saber e veem-se, em tese, forçados a aderir intersubjetivamente a ele. Neste sentido, é possível falar em um conhecimento compartilhado intersubjetivamente, racionalmente motivado, capaz de estabelecer o consenso. Justamente, serão nas pressuposições pragmáticas, que decorrem do próprio processo de linguagem, que encontraremos a noção de razão comunicativa, capaz de fixar critérios de racionalidade em função dos procedimentos argumentativos pelos quais serão resgatadas as pretensões de validade associadas aos três conceitos formais de mundo. Assim, o conceito de razão comunicativa corresponde a um conceito processual de racionalidade expresso numa compreensão descentrada de mundo. Conforme o esforço por reconstruir um conceito possível de normatividade próprio da modernidade presente no verbo profano ou secular, Habermas aproximar-se-á das antigas representações do logos presentes na filosofia clássica (ARAÚJO, 1996, p. 67).

Segundo Habermas, a intercompreensão, inerente à linguagem, é por si dotada de um *telos*. A mesma representa o processo pelo qual se realiza um acordo, na base pressuposta de pretensões de validade mutuamente reconhecida.

2.5 O esgotamento das teses da secularização e a pós-secularização

Segundo Michael Reder e Josef Schmidt, estudiosos da obra habermasiana, a religião tem se tornado mais que um tópico de discussões. Tem crescido o interesse em considerar a religião enquanto fenômeno social, principalmente porque o tema da religião tem sido um dos mais recorrentes tanto para a sociologia quanto para a filosofia nos últimos tempos. Contrariamente ao pano de fundo dos debates sociológicos acerca da secularização das décadas de 70 e 80, nos países ocidentais a religião que parecia fadada a perder completamente sua importância com a progressiva modernização tem contrariado a tese da progressiva e indelével secularização, ou seja, a profanação completa das modernas sociedades ocidentais. Pelo contrário, a hipótese não se confirmara, e compreende-se hoje a grande importância que ainda possuem as religiões nas sociedades modernas (REDER; SCHMIDT, 2010, p.1). Habermas é plenamente consciente do esgotamento de uma perspectiva secularista que pressupunha a extinção da religião e que não se confirmaria. É capaz, inclusive, de assimilar a

ideia de uma progressiva secularização, mas estabelece o contexto da pós-secularização, segundo o qual a pretensão aniquiladora da religião, enquanto sintoma de um ativismo social, deveria ser rapidamente descartada. Portanto é preciso destacar dois aspectos iniciais de uma secularização ou profanação do mundo: a primeira diz respeito aos elementos culturais que se processam ao longo do tempo; a segunda corresponde à secularização enquanto transformação da sociedade moderna. Para Habermas, o aspecto cultural da modernidade cristalizou-se e pode ser expresso na fórmula sintetizada por Arnold Gehlen, segundo a qual as premissas do esclarecimento estariam mortas, apenas suas consequências estariam em curso (HABERMAS, 2002, p. 6). Assim, é mister distinguir-se a modernidade cultural, que de certa forma cristalizou-se contrariamente a uma modernidade que, do ponto de vista social move-se por si própria e se autonomiza em sua evolução.

Segundo Habermas, o processo de racionalização que a modernidade enseja, e que com ela se confunde, adquire um sentido técnico. O tema de Max Weber recebe novas luzes tanto pelos seus seguidores quanto pelos seus críticos. Já nos anos 50, a palavra modernização tornou-se um conceito próprio das ciências sociais, caracterizando um conjunto específico de processos, como descreve Habermas:

O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e o aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação escolar formal; a secularização de valores e normas etc. (HABERMAS, 2002, p.5)

Assim, a posterior teoria da modernização atualiza sobre o conceito weberiano de modernidade, uma abstração cujas consequências são plenas. Separa-se a modernidade de suas origens do processo de desenvolvimento social em geral. Fixa-se um rompimento interno entre a modernidade e seu vínculo com o contexto social histórico do racionalismo ocidental, de tal forma que os processos de modernização não podem mais ser compreendidos como racionalização, como uma “objetivação histórica de estruturas racionais”, como dirá Habermas (HABERMAS, 2002, p.5).

O sociólogo brasileiro Antônio Flávio Pierucci ressalta acerca da “diversidade” religiosa, mais especificamente no Brasil, que liberdade religiosa implica diversidade religiosa, que por sua vez implica em maior oferta religiosa e, por parte dos líderes religiosos que disputam um mercado cada vez mais concorrido, existe uma exigência cada vez maior de que o Estado não interfira nas condições próprias desse mercado religioso¹⁶. Nos termos de Habermas, a religião deve ser entendida, principalmente, conforme os princípios do liberalismo político. Todavia, Habermas não ignora a importância das fontes judaico-cristãs para a constituição da sociedade secular.

Seguiremos o percurso estabelecido por Habermas para compreendermos em que quadro conceitual se estabelece sua consideração sobre a religião dentro do escopo da tradição iluminista, cujas premissas remontam às teorias filosóficas do iluminismo e cujos patamares auto reflexivos servirão para uma correta adequação do discurso religioso no contexto de pós-secularização.

É possível estabelecer uma correlação entre os seguintes conceitos, que passaremos a examinar a fim de bem compreender em que quadro referencial o pensamento de Habermas evolui. Uma vez que o Renascimento, literário, artístico e filosófico propagou-se da Itália pelo restante da Europa, surgiu um novo homem espiritual, no começo do século XVI. O termo renascimento, ao longo do período medieval, manteve o sentido atribuído por São João em sua epístola, indicando o retorno do homem a Deus e sua restituição à vida; passou a vigorar com um sentido diferenciado a partir do século XV, designando, então, uma renovação moral, intelectual e política mediante o retorno aos tempos dourados e ao patamar elevado alcançado pela cultura greco-romana. Isso fez com que o Renascimento se afastasse, em nome de uma identidade cultural própria, das concepções medievais tradicionais. É possível reconhecer, na transição do período medieval para o período moderno, tanto elementos de ruptura quanto de continuação. Já nesse momento, faz-se necessário atentar à dialética própria na história das ideias entre a permanência (continuação) e a mudança (transformação), pois será útil para compreensão posterior quando, então, apresentaremos o pensamento de

¹⁶ Balanço: Religiosidade, racionalização e desencantamento - Antonio Flávio Pierucci <<https://youtu.be/F9eR1Awny-U> >

Habermas como herdeiro de uma tradição crítica. São características notórias do pensamento renascentista quatro elementos, largamente documentados em compêndios e dicionários filosóficos: 1º) humanismo, como valorização do homem e crença na humanidade realizada pelos clássicos; 2º) renovação religiosa, por meio da tentativa de reestabelecer os laços com uma revelação originária, como no caso de Nicolau de Cusa e Pico Della Mirandola; ou por meio da tentativa de reestabelecer os vínculos com fontes originárias do cristianismo, ignorando a tradição medieval, como é o caso da Reforma protestante operada por Lutero; 3º) renovação das concepções políticas, com o reconhecimento da origem humana ou natural das sociedades e dos Estados, como postulou Maquiavel, e com a tentativa de voltar as formas históricas originárias das instituições sociais, próprio do jusnaturalismo; 4º) naturalismo, indicando um novo interesse pela investigação direta da natureza nas formas do aristotelismo e mesmo através das manifestações de magia, propiciando as primeiras conquistas da ciência moderna¹⁷.

Basta um breve vislumbre nos ideais renascentistas para reconhecemos a inspiração que estes provocaram no pensamento filosófico da modernidade, que Habermas procurará reconstituir em suas linhas mestras, infundindo-o em seu próprio projeto filosófico pessoal. Habermas se posicionará, quanto à religião, entre a possibilidade de fundamentação última proposta pela metafísica e a exacerbação advinda da crença na ciência, não passando de uma filosofia ruim. O desdobramento desses ideais permite compreender o pensamento filosófico contemporâneo e, quanto ao naturalismo, convém reconhecer que Habermas (2010) posicionará seu pensamento entre o naturalismo e a religião.

Pode-se falar em naturalismo do Renascimento, naturalismo clássico ou antigo e, ainda, em naturalismo moderno, quando se pretende afirmar a doutrina de que nada existe fora da natureza, sendo Deus apenas o princípio de movimento das coisas naturais. Essa concepção implica, de todo modo, na negação da distinção entre natureza e supranatureza, podendo o homem ser compreendido em todas as suas manifestações apenas em relação com as coisas ou seres do mundo

¹⁷ O naturalista da razão pura admite, por princípio, que através da razão comum, sem ciência, pode-se concluir mais sobre questões superiores da metafísica do que por meio da especulação. Afirma, pois, que o tamanho e a distância da lua podem ser determinados com mais segurança a olho nu do que por meio da matemática (KANT, Crítica da razão pura, Doutrina do método, Capítulo IV).

natural, nada devendo à transcendência ou à metafísica, a partir dos mesmos conceitos que a ciência utiliza para explicá-los. Nesse sentido, Habermas rejeita quaisquer concepções metafísicas acerca da natureza do homem e da vida em sociedade. O conceito de naturalismo, portanto, serve menos para situar precisamente o pensamento de Habermas e mais como baliza, segundo a qual se posiciona entre religião e naturalismo, como defenderá em obra com este mesmo nome. A razão secular, ou profana, em seus aspectos gerais conta com o senso comum esclarecido.

Nesse sentido, a razão profana, mas não derrotista, mantém, por sua parte com grande respeito, a brasa sempre suscetível de se tornar chama, quando se coloca a questão da teodiceia para se aproximar da religião. Ela sabe que a passagem do sagrado para o profano começou com as grandes religiões universais, que desencantaram a magia, superaram o mito, sublimaram o sacrifício e revelaram o segredo. Essa ambivalência também pode conduzir à atitude razoável de manter certa distância da religião, sem se fechar totalmente às suas premissas. (HABERMAS, 2010, p. 151-152)

Assim, é possível traçar uma linha contínua de desenvolvimento filosófico que vai desde o Renascimento, evoluindo pela Modernidade, passando pelo Iluminismo, avançando por meio da Secularização, alcançando a Racionalização ou o Desencantamento do Mundo, culminando na Pós-secularização e no pensamento Pós-metafísico. Os filósofos que se destacam nesse percurso são Kant, Hegel, Marx, Weber e Habermas. É nesse sentido que a filosofia de Habermas é um desaguar de vários afluentes.

A religião, portanto, deve ser compreendida sob a ótica da evolução social dentro de um escopo amplo da teoria social habermasiana. Habermas logo se distancia de um entendimento hostil perante a religião enquanto fenômeno social. Ao contrário, as possibilidades de intercompreensão trazidas no bojo das tradições religiosas parecem ainda carregadas de significado que aguardam por uma tradução secular. Para esta tradução, curiosamente, tanto religiosos quanto não religiosos são convocados. Esta chamada, segundo Florian Schuller, foi compreendida como uma espécie de lançamento em profundidade, utilizando uma metáfora esportiva. Na esteira dessa perspectiva é possível, com um avolumado conjunto de textos, afirmar que Habermas vê a religião com olhos de quem vislumbra uma oportunidade. A chamada à autorreflexão dos discursos com fundamentação religiosa parece-nos igualmente servir ao propósito de adequação

dos discursos e sua validação na esfera pública política. É inverossímil que Habermas, por sua vez, tenha descuidado da intromissão indevida de valores e preceitos religiosos que não são verificáveis. No capítulo que se segue, haverá o detalhamento dos critérios de validação dos discursos sob a ótica da ética do discurso e do agir comunicativo habermasiano. Ademais, a proposta de uma ética discursiva aberta satisfaz a condição da universalidade presente no conceito de ética, expressando uma validação subjetiva (crer na pessoa que fala estar falando a verdade, ou seja, agindo de modo sincero); e também desde a noção de discurso, conceito originário da Grécia antiga, capaz de, ainda hoje, fazer emergir o consenso desde a razão natural, independentemente de considerações metafísicas últimas.

3. OS CRITÉRIOS DE INSERÇÃO DO DISCURSO RELIGIOSO NA ESFERA PÚBLICA POLÍTICA NO CONTEXTO PÓS-SECULAR

Durante o curso da investigação, foi possível demonstrar que existe um nexo entre moralidade e publicidade na gênese da esfera pública que evolui ao longo da história (HABERMAS, 2003). Também procurou-se evidenciar a progressiva autonomização da esfera pública decorrente, dentre outras causas, da delimitação maior do âmbito da vida privada na esteira da defesa de direitos de primeira dimensão que limitam o alcance do Estado perante os cidadãos. Diante da exigência de liberdades individuais, a confissão religiosa tornou-se questão de foro íntimo do indivíduo; conseqüentemente, as confissões religiosas passam a restringir-se ao âmbito da vida privada, distanciadas, em certa medida, do espaço público de discussão ou *public opinion*. Observou-se o afastamento do discurso público e secular de quaisquer tipos de pretensões de bases religiosa, característica que é enaltecida inclusive por religiosos que, ao longo do tempo, demonstram acatar a independência das esferas públicas, como Estado, ciência e economia, da esfera religiosa na esteira da laicidade no âmbito das instituições públicas e de suas leis. Habermas é claro ao dizer que: “não há lei (Direito) ou política que valide e delimite o alcance dos discursos. O Estado não tem competência para dizer quais os limites de um discurso ou outro” (HABERMAS, 2006, p. 127).

Procurando trazer o sentido adequado das palavras do filósofo, seria correto afirmar que o Estado não tem competência para dizer quais são os limites dos discursos que compõem a esfera pública, todavia, na incompetência do Estado, sob esse aspecto, estaria, justamente, a sua virtude, ao garantir que nenhuma preferência religiosa (ou de consciência) deve pautar a agenda pública. A virtude da esfera pública estaria, portanto, no suporte antiegemônico que pode fornecer a manifestação da pluralidade ideológica de vozes. A esfera pública, antes que se perca de vista, tem a função precípua de pressionar o Estado em relação às demandas de interesse geral. Agora, é necessário considerar de modo geral alguns critérios de validação dos discursos na esfera pública, também, de modo específico, aqueles pressupostos que tangem à ética do discurso. Esse será o propósito desse capítulo.

3.1. O Estado democrático como garantidor

Em *Dialética da secularização* (2007), Habermas defende o liberalismo político como uma “justificativa não religiosa e pós-metafísica dos fundamentos normativos do estado contitucional moderno” (HABERMAS, 2007, p. 27). Tal premissa se enquadra na tradição de um direito racional que dispensa presunções fortes de ordem cosmológica, ou da história da salvação, com base nas doutrinas clássicas e religiosas do direito natural. As bases legitimadoras de um poder ideologicamente neutro, segundo Habermas, provêm das fontes profanas da filosofia dos séculos XVII e XVIII, sendo que a fundamentação pós-kantiana dos princípios constitucionais deve-se principalmente às formas histórica e empirista da crítica.

Kant não quiz que o dever categorial desaparecesse na esteira do autointeresse esclarecido. Ele ampliou o livre-arbítrio para a autonomia e, por conseguinte, deu o primeiro grande exemplo de uma desconstrução secularizadora, porém, ao mesmo tempo, redentora, das verdades de fé. Em Kant, a autoridade dos mandamentos divinos encontra validade incondicional das obrigações morais um eco impossível de não ser ouvido. Com seu conceito de autonomia, ele destrói a ideia tradicional de sermos todos filhos de Deus. (HABERMAS, 2010, p. 147)

A expectativa normativa que se impõe perante as comunidades religiosas que integram o Estado liberal poderá fazer com que estas confundam seus próprios interesses, uma vez que existe a possibilidade de que exerçam por meio da esfera pública política sua própria influência sobre a sociedade como um todo (HABERMAS, 2007). Habermas aborda a questão da fundamentação liberal do Estado sob alguns aspectos: o primeiro diz respeito à admissão de uma justificativa secular, não religiosa e pós-metafísica, uma vez que o direito tenha se tornado totalmente positivo; o segundo, diz respeito à dependência que a ordem liberal faz da solidariedade, de seus cidadãos e da possível exaustão das fontes profanas e o risco de que traria um descarrilhamento do processo de secularização. Desde a perspectiva cognitiva, Habermas propõe “que a secularização cultural seja entendida como um processo de aprendizagem dupla que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites” (HABERMAS 2007, p. 25). Quanto às sociedades pós-seculares, o filósofo levanta a seguinte questão: “quais orientações cognitivas e expectativas normativas o Estado liberal precisa exigir dos seus cidadãos crentes e não crentes no relacionamento mútuo?” (HABERMAS 2007, p. 26). A carga pela consequência

das escolhas não será distribuída simetricamente sobre os crentes e não crentes, conforme mostram as normas mais ou menos liberais para a prática do aborto, mas a consciência secular também tem que pagar seu tributo para gozar da liberdade religiosa negativa. “Espera-se dela [da consciência secular] o exercício no relacionamento autoreflexivo com os limites do Iluminismo” (HABERMAS, 2007, p. 55). A concepção de tolerância nas sociedades pluralistas de constituição liberal exigirá dos crentes que entendam, em suas relações com os descrentes e com os membros de outras religiões, que precisam contar sensatamente com a continuidade de um dissenso. Dos descrentes, por sua vez, numa cultura política liberal exige-se a mesma compreensão no relacionamento com os religiosos, pois é do interesse comum a persistência de visões diferentes: “Para o cidadão sem tino para a religião, isso significa que ele recebe uma convocação nada trivial para determinar de maneira autocrítica a relação entre fé e conhecimento na base do conhecimento geral do mundo” (HABERMAS, 2007, p. 56).

Habermas entende que bastam razões fracas para defender um conceito não derrotista da razão que seja capaz de garantir a constituição comunicativa das formas de vida socioculturais que figuram no contexto contemporâneo. Para o filósofo, uma tarefa importante seria explicar, primeiro, por que o processo democrático é aceito como um processo legítimo de criação de direitos; e, segundo, por que a democracia e os direitos humanos estão interligados com a mesma primordialidade no processo constituinte (HABERMAS, 2007). Essas questões orientam a investigação no sentido de responder em que medida a liberdade religiosa deve ser entendida, sobretudo, como uma espécie de garantia que está intimamente vinculada aos direitos humanos e à dignidade da pessoa humana, não sendo mero capricho ou *souvenir* das modernas democracias. O fato de as democracias liberais garantirem, por meio da constituição democrática dos seus direitos, o direito de liberdade de consciência e crença, é um indicador a ser considerado. Em sentido contrário, seria possível suspeitar na medida em que pareça correto falar em liberdade de consciência e crença em países cuja constituição vincula-se a um texto sagrado de uma religião específica que, estabelecida em seu respectivo código de conduta moral, outorgado por intermédio de um líder ou comunidade religiosa, é capaz de perpetuar-se pela força de uma ideologia dominante. “O processo democrático satisfaz as condições de uma

formação inclusiva e discursiva da opinião e da vontade, e assim justifica a presunção de aceitabilidade racional dos resultados” (HABERMAS, 2007, p. 29). Ademais, “a institucionalização jurídica do processo de criação democrática do direito exigirá a garantia simultânea, tanto dos direitos básicos liberais quanto dos políticos” (HABERMAS, 2007, p. 30).

Nesse sentido é possível afirmar que o Estado secular democrático e liberal é uma das condições para a participação, não patológica, dos discursos religiosos na esfera pública, uma vez que a fundamentação dessa esfera perpassa a criação de direitos e a constituição que os cidadãos associados se dão a si mesmos, “não a domesticação de um poder de Estado pré-existente” (HABERMAS, 2007, p. 30). Não se exclui que o discurso religioso possa dirigir-se criticamente à ordem democrática, uma vez que o limite da razoabilidade bastaria para adequar às formalidades de uma linguagem pública as pretenções de determinada comunidade tradicional. Espera-se que os cidadãos religiosos exerçam ativamente seus direitos de comunicação e participação, tanto segundo um interesse próprio legítimo, quanto em vista de um bem comum. Para Habermas (2007) isso exige um maior esforço e motivação, uma vez que não pode ser obtido dentro do âmbito legal por meio da coação.

Assim, uma condição de participação dos discursos de fundamentação religiosa na esfera pública é a liberdade religiosa garantida pelo próprio Estado comprometido com a constituição democrática, liberal e secular de direitos. Embora seja uma causa necessária, não se pode dizer que seja uma causa suficiente. Uma ordem liberal pode ser o suficiente para manutenção de uma atmosfera religiosamente estável; mas não será o bastante para estabelecer como deverão se relacionar religiosos e não religiosos do ponto de vista da discussão das questões públicas. Uma vez que a ordem democrática procura afirmar os direitos fundamentais por meio de leis estabelecidas segundo o interesse de uma sociedade, não bastariam as leis para justificar o espaço de democracia da esfera pública, inclusive do ponto de vista religioso. A própria sociedade deverá comprometer-se com uma moralidade pública, o laço indissociável entre a elaboração das leis e sua consolidação por meio da adesão da sociedade (HABERMAS, 2007).

Segundo as premissas estabelecidas no quadro teórico e conceitual habermasiano, além da presença de uma ordem liberal e democrática, será possível divisar alguns pressupostos de validação dos discursos religiosos no campo político-discursivo constituído pela esfera pública. É necessário considerar, entretanto, que o termo 'político' compreende-se em sentido fraco, *lato sensu*, e corresponde no idioma português à noção de 'cidadania'. A condição de cidadão, como já fora abordado, é garantida desde a perspectiva do indivíduo possuidor de direitos, cuja tutela é distribuída pelos poderes do Estado democrático de direito. Não obstante a anuência concedida por meio das leis, a sociedade, que em seu seio possui diversas e distintas visões de crença religiosa, exigirá dos seus concidadãos o mesmo comprometimento daquele que procura falar em nome de uma comunidade ou visão de mundo religiosa, à disposição para escutar as colocações daqueles que sustentam o dissenso. Ou seja, aqueles que discursam em nome de uma tradição ou valor religioso devem compreender-se coautores daqueles mesmos direitos que valorizam a existência das diversas posições políticas, filosóficas, ideológicas e religiosas.

En resumen, la formación de la opinión y la voluntad en el espacio público democrático sólo puede funcionar si un número suficientemente grande de ciudadanos cumple determinadas expectativas relativas a un comportamiento cívico que allane también ciertas diferencias profundas tocantes a las creencias religiosas y a las visiones de mundo. (HABERMAS, 2006, p. 12)

Das características principais derivam da garantia oferecida pelo Estado liberal no tocante aos discursos religiosos. Pelo fato de o Estado ter assumido uma posição neutra em relação às diversas formas de expressão religiosa (HABERMAS, 2007), isto o impede, em tese, de estabelecer uma limitação formal em relação a qualquer discurso religioso, quando em se tratando da esfera pública. Isso se dá à medida que o estamento burocrático, oriundo da racionalização própria das formas de vida modernas, personificado na figura do Estado liberal, recai no âmbito da esfera do sistema. A esfera discursiva, ao contrário, se caracteriza pela interação no mundo da vida, sendo uma atmosfera própria à razão discursiva, ou seja, cumpre à esfera pública politicamente ativa pressionar a esfera do sistema segundo seus interesses consensuais (HABERMAS, 2007). Por outro lado, caberá aos discursos religiosos, uma vez que não possam ser limitados (salvo quando prejudicarem direitos), que estes não arroguem para si o caráter de absolutos, uma

vez que a esfera pública não é compatível com uma visão de mundo única e exclusiva acerca da totalidade da vida, nem mesmo uma visão de mundo de matriz secular: “A neutralidade ideológica do poder do Estado que garante as mesmas liberdades éticas a todos os cidadãos é incompatível com a generalização política de mundo secularizado” (HABERMAS, 2007, p. 57). Ao contrário, a característica principal da esfera da interação consiste em prescindir de fundamentações últimas para alcançar resoluções validadas democraticamente no processo decisório.

As possibilidades de uma esfera pública politicamente ativa em outras formas de representatividade que não do Estado liberal moderno fogem ao escopo dessa investigação, exigindo-se uma avaliação dos estatutos religiosos correspondentes às constituições próprias dos países que confessam publicamente uma religião, em outra oportunidade. Se for atendida a condição propiciada de liberdade religiosa, legitimada pelo processo decisório democrático, poder-se-á, então, considerar alguns dos pressupostos cardeais da ética do discurso e da teoria do agir comunicativo, sendo que, para Habermas (2012), há ao menos quatro pretensões de validade igualmente originárias, próprias no agir comunicativo: inteligibilidade, verdade, correção e sinceridade. Essas pretensões de validade compõem uma totalidade a que ele designará racionalidade.

O cidadão sem tino para religião é chamado a determinar de maneira autocrítica a relação entre fé e conhecimento na base do conhecimento geral do mundo. A própria expectativa de uma convergência continuada entre fé e conhecimento, dirá Habermas, só pode merecer o atributo de “sensata”, se for admissível que as convicções religiosas ganhem também, na perspectiva do conhecimento secular-profano, um *status* epistêmico não de pura e simples irracionalidade (HABERMAS, 2007, p. 56). Com isso, é possível examinar o primeiro aspecto de validação dos discursos religiosos na esfera pública que concerne à inteligibilidade dos discursos.

3.2. Inteligibilidade

A primeira pretensão de validade de uma razão comunicativa corresponde à inteligibilidade e pode ser considerada, não apenas um critério, mas uma

exigência ou condição da própria comunicabilidade. Aquilo que é inteligível, diziam os gregos *nontós*, é aquilo que diz respeito ao intelecto, que corresponde a um objeto do intelecto, por oposição aos objetos sensíveis. Foi Aristóteles quem disse que “todos os entes são sensíveis ou inteligíveis” no seu tratado sobre a alma¹⁸. Esse sentido é relevante na medida que consiste em uma exigência, como acima referido, do próprio processo de comunicação, do qual passamos a tratar, uma vez que revela em que sentido os discursos religiosos devem satisfazer, quanto à inteligibilidade, a uma ética do discurso ou comunicativa.

A comunicação, como compreendida por filósofos e sociólogos nos tempos de hoje, designa o caráter específico das relações humanas que são relações de recíproca participação. Logo, o termo assume o sentido de “coexistência” ou de “vida em comum”, desde que garantido o caráter de participação. Nesse sentido, uma máquina cujas peças se coordenam com grande justeza, ainda assim, não é dotada de comunicação entre as partes. Os homens, entretanto, formam comunidade porque se comunicam, participando reciprocamente dos seus modos de ser que adquirem novos e imprevisíveis contornos. Portanto, justifica-se a importância dada por Habermas à tarefa de superar um paradigma do sujeito, caracteristicamente monológico, por um paradigma da intersubjetividade. Para Habermas (2010), a força da razão comunicativa se justifica dentro de um contexto pós-metafísico e satisfaz as condições de uma esfera pública politicamente ativa. Pesa, em relação aos discursos religiosos, que estes não dispõem da mesma legitimidade que possuíam outrora, para que suas imagens mantenham-se universalmente significativas. Com a modernidade, o *ethos* religioso se decompõe como referência de legitimação no âmbito público e político. Se muitas das posições politicamente sustentadas partem de uma posição confessional, isso se dá pelo fato de estarem atendidas certas condições universais nos discursos religiosos que se tornaram presentes na expressão da normatividade do Estado quando submetidas à legalidade do direito e que “conseguem manter um lugar em meio a estrutura diferenciada da modernidade porque o seu conteúdo cognitivo ainda não perdeu a validade” (HABERMAS, 2007, p. 161-162).

¹⁸ ARISTÓTELES. *De Anima*, III, 8, 431b 21.

A inteligibilidade enquanto critério de validação dos discursos, tanto religiosos quanto seculares, caminha no sentido de reafirmar a intersubjetividade, em sentido contrário à perspectiva da dominação. A posição de Habermas quando pressupõe o uso público da razão condiz com uma mudança de mentalidade que procura explicitar os conteúdos morais provenientes da religião para uma linguagem acessível para uma maior quantidade de pessoas. Impõe-se, portanto, a necessidade de uma mudança epistêmica que resulte numa certificação autocrítica dos limites da razão secular e da religião em sociedades pluralistas (ARAÚJO, 2015). Segundo Habermas:

Tal pressuposição significa que o *ethos* democrático de cidadãos do Estado [...] só pode ser imputado simetricamente a todos os cidadãos se estes, tanto seculares como religiosos, passarem por processos de aprendizagem complementares. (HABERMAS, 2007, p. 158)

Habermas seguirá a mesma linha teórica de K. O. Apel, que encara o assunto da ação comunicativa desde um ponto de vista linguístico-ético, para quem uma dos principais interesses está na elaboração de uma ética da comunicação. Assim como Habermas, Apel é capaz de vislumbrar uma comunidade pensante com regras próprias, regras inerentes ao *logos*, contendo símbolos, signos e seus intérpretes. Ao mesmo tempo em que o intérprete faz parte de uma comunidade particular, historicamente determinada e com língua específica, também participa de uma comunidade ideal, que é a comunidade do pensamento, do discurso, da argumentação, da comunicação, baseada em regras específicas, denominada comunidade ideal da comunicação. Essa comunidade ilimitada, aberta a todos os falantes, é também uma comunidade ética, se levarmos em conta que está apta a resolver, por meio da argumentação, aquilo que é distorcido na comunicação por fatores sociais, econômicos e psicológicos.

Essa consideração nos permite estabelecer um *rapport* com o que Habermas entende por esfera pública quando em se tratando da expressão das comunidades religiosas que interagem em uma sociedade pós-secular. A livre discussão, por meio da qual é possível chegar ao entendimento sobre questões comuns entre os povos e de um povo com ele mesmo, é a própria comunidade ideal, cuja diversidade de posições é a marca característica. O principal problema da racionalidade comunicativa em nossa sociedade, tratado por Habermas na obra *Teoria do agir comunicativo* (1981), não seria relativo às dificuldades próprias ao processo da

autotransparência de um discurso inteligível, mas à difusão sistemática de uma comunicação deformada. O agir comunicativo se pretende um agir com objetivo fundamental do entendimento por meio da linguagem. Difere-se, todavia, do agir estratégico cuja finalidade é a autoafirmação, o sucesso e o poder, cuja forma de obtenção desses objetivos instrumentaliza a linguagem, causando diversas deformações no processo de compreensão inter-humana. E pode-se notar que, em termos de idealidade, Habermas também busca se orientar por uma comunidade ideal, assim como Apel, uma vez que se propõe a realizar a convivência por meio de uma comunicação isenta de coação; noutras palavras, realizar uma ética do discurso. Assim, a compreensão do critério de inteligibilidade é importante, uma vez que revela uma ou várias propriedades intrínsecas à comunicação, como compreendem os filósofos e sociólogos contemporâneos, sem as quais não seria possível o estabelecimento do consenso e o livre convencimento por meio da argumentação racional.

A bem dizer, a inteligibilidade, mais que uma pretensão de validade, deve ser designada como uma exigência ou uma condição de comunicabilidade. Uma vez preenchida esta condição mínima, pode-se falar então de três pretensões de validade, entre as quais somente a “verdade” e “correção” são suscetíveis de ser honradas mediante argumentos, através dos discursos teóricos, no primeiro caso, e dos discursos práticos, no segundo. A “sinceridade” ou “veracidade” é, com efeito, uma pretensão não discursiva de validade, pois ela “não se deixa *fundamentar*, mas apenas *mostrar*. A não veracidade pode se delatar na falta coerência entre uma expressão e as ações vinculadas internamente a ela. (HABERMAS, TAC I, p. 57)

É possível entender que o tema da religião, apesar de servir como porta de entrada à *opus* habermasiana, não pode ser compreendido desde a perspectiva de uma teoria da religião isolada do *corpus* habermasiano. A rigor, Habermas não possui uma teoria da religião: possui, isso sim, uma teoria do agir comunicativo fundamentalmente composta por outras três teorias não menos importantes: uma teoria da modernidade, uma teoria da racionalidade e por, consequência, uma teoria da sociedade. Dessa forma é possível afirmar que não há perspectiva religiosa por parte de Habermas para tratar do tema da religião, mas muito mais de um ponto de vista multidisciplinar. A filosofia, segundo Habermas (2010), na posição

de guardião do espaço de discussão, assume o lado secular do conflito entre as mentalidades, mas nem por isso estará menos interessada nos temas da religião. Todavia, para Habermas, a esfera pública prescinde das fundamentações teológicas que, em alguns casos, são ininteligíveis.

3.3. Verdade

Verdade corresponde à pretensão de validade que é suscetível de ser honrada mediante procedimentos intelectivos, como a argumentação por meio dos discursos teóricos. É o campo dos embates teóricos e da fundamentação intelectual das posições políticas. Desde a perspectiva habermasiana, a verdade tem papel destacado, uma vez que sua dimensão está em disputa, embora a verdade propriamente não ceda perante a necessidade de convencimento. Não se trata de buscar a verdade metafísica, mas de compreender que existem realidades subsistentes que independem das posições filosóficas, políticas ou ideológicas dos indivíduos. A verdade não será revelada senão por meio de um processo interpretativo, sendo, portanto, objeto de consideração dos hermeneutas.

Deve-se considerar o critério da verdade como uma chave valiosa para compreensão da viabilidade de discurso na esfera pública, uma vez que, da esfera pública, não se demanda uma visão cosmológica ou metafísica forte, ao contrário, prefere-se adotar uma postura aberta, uma vez que não decorre da domesticação de um poder pré-existente.

O objetivo é da fundamentação racional das prescrições culturais, portanto, uma organização das relações sociais de acordo com o princípio de que a validade de toda e qualquer norma, com conseqüência de ordem política, venha a depender de um consenso obtido por meio de uma comunicação isenta de dominação. (HABERMAS, 1982, p. 297)

Basicamente, ao adentrar ao campo do livre convencimento que constitui a esfera pública, os discursos de orientação religiosa deverão fazê-lo não como se falassem para convertidos, mas respeitando a posição daqueles que, eventualmente, ignoram por completo a perspectiva teológica da salvação, por exemplo, ou os dogmas de fé. Uma exigência perante a verdade, nos termos de Habermas, seria a da autolimitação em relação à extensão veritativa do que dizem os religiosos. Tal limitação seria interessante que viesse daquele que dirige a fala

perante os demais, não os considerando desprivilegiados por não adotarem essa ou aquela confissão religiosa, mas como concidadãos cujas posições, racionalmente estabelecidas devem ser consideradas e respeitadas. A questão da verdade remete ao âmago da controvérsia acerca da dignidade epistemológica dos ensinamentos da fé.

Por outro lado, a consciência religiosa se vê forçada a aceitar alguns processos de adaptação.

Toda religião é originalmente uma visão de mundo, ou uma *comprehensive doctrine*, inclusive no sentido de reivindicar autoridade de estruturar a forma de vida como um todo. Sob a pressão da secularização do conhecimento, da neutralização do poder do Estado e da liberdade religiosa generalizada, a religião se viu obrigada a desistir da pretensão ao monopólio de interpretação e à forma normativa e abrangente de vida. Com a diferenciação funcional progressiva de sistemas sociais parciais, a vida da comunidade religiosa também se separa de seu entorno social. (HABERMAS, 2007, p. 53)

Para Habermas (2007), o papel do membro da comunidade religiosa diferencia-se do papel do cidadão, uma vez que o Estado depende da integração política dos seus cidadãos, sem que esta integração seja restrita a um modo de vida exclusivo. A diferenciação que há entre religioso e cidadão não pode ser absorvida numa simples adaptação dos modos de pensar e do *ethos* religioso às leis impostas pela sociedade (HABERMAS, 2007). Seria necessário que a ordem jurídica universalista e a moral igualitária fossem conectadas internamente ao *ethos* das comunidades e que uma perspectiva decorra consistentemente da outra.

A expectativa de uma não convergência continuada entre fé e conhecimento apenas poderá merecer o atributo de sensata, se for admissível que as convicções religiosas ganhem também, na perspectiva do conhecimento secular-profano, um status epistêmico que não seja pura e simplesmente irracional. É por isso que na esfera pública política as visões naturalistas do mundo – que, baseando-se numa elaboração especulativa de informações científicas, são relevantes para o autoconhecimento ético dos cidadãos – não gozam de prerrogativas em relação às concepções ideológicas ou religiosas concorrentes. (HABERMAS, 2007, p. 56-57)

Nesse sentido, não se pode dizer que a busca da verdade não seguirá os métodos específicos das ciências naturais, uma vez que se procura nela o valor capaz de mediar as discussões com vistas ao consenso. A postura ideal daqueles que interagem na esfera pública, jamais será de procurar fazer valer suas posições por meio da coerção, ainda que baseada em ergumentos científicos. Assim, não

haverá privilégios para aqueles que falam em nome da ciência ou de quaisquer posições ideológicas.

Em seu papel de cidadãos do Estado, os cidadãos secularizados não podem nem contestar em princípio o potencial de verdade das visões religiosas de mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa. (HABERMAS, 2007, p. 57)

Uma cultura política liberal, segundo Habermas (2007) pode até esperar que seus cidadãos secularizados participem de esforços em traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente. Isso trará, inevitavelmente, do ponto de vista dos critérios para a inserção do discurso religioso na esfera pública, uma aporia: se um dos critérios é o de inteligibilidade, e outro é o critério de verdade, sendo que a verdade expressa em linguagem religiosa, ainda que não se arrogue de um valor absoluto, não pode ser contestada segundo sua forma, como poderia ser justificada do ponto de vista da inteligibilidade? Nesse ponto, Habermas deixa transparecer o alto grau de idealismo de sua proposta comunicativa, uma vez que pressupõe cidadãos dispostos a participar da tarefa conjunta de tradução cooperativa dos conteúdos religiosos.

Na perspectiva de Habermas (1997), a verdade tem como alcance as questões relacionadas à busca do consenso e, por consequência, o estabelecimento da democracia participativa. Como a verdade se dá por meio da interpretação, é possível encontrar uma espécie de concorência hermenêutica com fins à coesão social:

É nisso que consiste o agir comunicativo. Neste caso os atores, na qualidade de falantes e ouvintes, tentam negociar interpretações comuns da situação e harmonizar entre si os seus respectivos planos através de processos de entendimento, portanto pelo caminho de uma busca incondicionada de fins ilocucionários. (HABERMAS, 1997, p. 36)

A realidade é, por sua vez, expressão da verdade alcançada por meio da interpretação. Nesse sentido, ela se constitui naquilo “que pode ser experimentado de acordo com a interpretação de uma simbólica vigente” (Habermas, 1986, p. 214). Atrela-se a isso, portanto, o caráter histórico e individual da verdade. Fica clara, portanto, a importância do conceito de verdade estabelecer o campo da disputa das interpretações dentro da esfera pública. A verdade, ademais, pode ser disputada

mediante argumentação e verificada desde a dimensão teórica. Certamente o religioso que procura da noção de verdade de modo distorcido àquele previsto na ética do discurso, trará suspeita de estar agindo não segundo a esfera da interação, mas segundo a lógica da razão instrumental com vistas à dominação:

O dogmático, pelo contrário, ao não encontrar força que o pode levar à auto-reflexão, vive na dispersão e, à moda de um sujeito dependente, está determinado pelos objetos e, ele próprio, coisificado como sujeito: ele leva uma existência não livre, eis que não chega a ter consciência de sua própria espontaneidade refletida. (HABERMAS, 1982, p. 229)

Apesar dos conceitos de consenso e de verdade estarem relacionados à provisoriedade e à relatividade isso não implica em um impedimento de sua implementação, ao contrário, significa que o intérprete do direito deve estar aberto às mudanças que ocorrem na sociedade, assim como deve estar apto a entender que essa mesma sociedade é um organismo vivo e, como tal, se transmuta, se modifica, se adapta a novas realidades, a novas leituras de mundo. Essa verdade, esse consenso, cujo interesse está voltado à emancipação, está imerso na intersubjetividade de uma compreensão que se dá mutuamente, uma vez que os participantes do agir comunicativo são diferentes, logo, possuem perspectivas de vida e necessidades diferentes. É preciso considerar os demais critérios de validação, pois estabelecem um elo de complementaridade com os outros.

3.3.1. A renúncia ao absoluto e o princípio da universalidade

O saber religioso, acerca da dimensão própria ao critério de validação da verdade, deverá administrar as seguintes demandas ou condições epistemológicas: A fé deve enfrentar a questão do pluralismo. A fé deverá reconhecer a posição privilegiada em que as ciências se encontram. As condutas deverão pautar-se em relação ao primado do Estado laico. Nesse sentido, torna-se inviável, do ponto de vista da inserção dos discursos no contexto de uma esfera pública secular, a sustentação de perspectivas absolutistas, verdades absolutas ou dogmas de fé. O dogma é um caso particular de princípio de fé vedado ao questionamento. Doutrinariamente avançar algum dos dogmas de fé faz do crente um herege, alguém que toma apenas parte dos ensinamentos. Igualmente, desde a perspectiva de universalidade, os discursos que se dirigirem desde a perspectiva da verdade absoluta, incontestável, ferem a pretensão que demanda a maior universalidade possível aos discursos públicos, a fim de contemplar o interesse

público de modo mais abrangente possível. Habermas, contudo, entende que submeter os discursos religiosos a uma aceitabilidade universal pode ferir de morte uma participação espontânea, excluindo injustamente várias visões de mundo que satisfazem do ponto de vista da correção, ou seja, satisfazem a condição do mundo social, encontrando eco em outras subjetividades.

A busca por razões que visam à aceitabilidade universal só não faria com que a religião fosse injustamente excluída da esfera pública, e só não privaria a sociedade secular de fontes importantes para a instituição do sentido, se também o lado secular conservasse pra si uma sensibilidade ao poder de articulação das linguagens religiosas. (HABERMAS, 2010, p. 145-146)

Por outro lado, é justificável a perspectiva habermasiana de rejeitar as presunções últimas de fundamentação com base no próprio conceito de racionalidade, cujas pretensões são criticáveis, ou seja, Habermas teve o cuidado de adotar pra si não uma teoria da racionalidade característica da modernidade objetivante do sujeito, autônoma, mas no sentido de constituir suas próprias autolimitações. Vale o binômio autonomia / autolimitação.

3.4. Correção

A pressuposição que repousa na base da teoria habermasiana da racionalidade é o fato de que as pretensões de validade erguidas por atos de fala podem ser criticadas. A correção, por sua vez, constitui um elemento de validação regulativo; pode ser honrada mediante a conduta prática da vida dos indivíduos. Em outras palavras, o critério de correção pode ser satisfeito por meio dos discursos práticos da vida moral (HABERMAS, 2012, p. 57), e condiz com a dimensão da sociedade ou mundo social, como conjunto das relações interpessoais legitimamente reguladas. A correção implica que os atos de fala correspondem à ação dos agentes que tornam pública sua expressão .

Na prática comunicativa cotidiana, o reconhecimento mútuo se processa com base em pretensões de validade criticáveis, pelas quais se visa o consenso. Este é imediato, no caso de um assentimento do auditor à oferta do ato de fala do locutor. No caso de uma rejeição, tem início os discursos argumentativos, que são prolongamentos do agir comunicativo por outros meios, uma espécie de ruptura no curso normal da interação, pelos quais busca-se honrar as pretensões de validade pela força não coercitiva do melhor argumento. (ARAUJO, 1996, p. 66)

Uma vez que alguém se compromete publicamente com alguma posição, é razoável que possa ser cobrado em relação a uma atitude que contrarie a posição publicamente assumida. A correção pode ser denunciada, uma vez que o emissor da proposta ou da elocução diverge das próprias teses. A correção encontra correspondente na lógica do argumento suicida.

Habermas afirmará que “a intercompreensão é inerente à linguagem humana como um *telos*” (HABERMAS, TAC I, p. 297). Compete a ela a representação do processo pelo qual se realiza um acordo, na base pressuposta de pretensões de validade mutuamente reconhecidas. Segundo Araújo (1996, p. 67), “tal acordo significa que os participantes do processo argumentativo aceitam a validade de um saber, vale dizer, sua força de obrigação intersubjetiva”. O saber compartilhado a que se refere Habermas pé constituído desde de um consenso motivado racionalmente buscado.

3.5. Sinceridade

A sinceridade ou veracidade é uma pretensão não discursiva de validade, uma vez que não se deixa fundamentar por argumentações teóricas ou pela condução prática da vida do indivíduo, mas apenas se deixa mostrar. “A falta da veracidade é passível de denúncia quando uma expressão não possui a vinculação interna correspondente” (ARAÚJO, 1996, p. 66). A sinceridade concerne à validade dos atos desde sua dimensão expressiva, cuja pretensão, não verificável, condiz com a dimensão relativa às vivências privilegiadas a que o locutor tem acesso. A sinceridade ou veracidade, diferentemente das demais pretensões de validade, não se deixa fundamentar, mas apenas mostrar, portanto a não veracidade pode ser apenas delatada na falta de coerência entre uma expressão e as ações a ela vinculadas internamente (HABERMAS, TAC I, p. 57).

Nas pressuposições pragmáticas inerentes à linguagem se encontra embutida a noção de razão comunicativa, fixada segundo critérios de racionalidade em virtude de procedimentos argumentativos pelos quais resgatam-se pretensões de validade associadas aos três conceitos formais de mundo, ou três setores básicos da realidade: a verdade (*Wahrheit*), relativa à natureza externa; a correção

(*Richtigkeit*), correspondente à sociedade ou mundo social; e a veracidade (*Wahrhaftigkeit*), concernente à natureza interna ou mundo subjetivo (ARAÚJO, 1996). A razão comunicativa será um conceito processual de racionalidade, expressa numa compreensão descentrada de mundo, privilegiando a intersubjetividade com fins ao seu fim próprio, que é a intercompreensão e o consenso.

Quanto à situação ideal dos atos de fala, Habermas não acredita que o acordo seja o estado normal da comunicação linguística, mas o processo pelo qual se realiza a intercompreensão (*Verständigung*). Habermas não desconhecerá a ação estratégica que procura ocupar os atos de fala. Na prática corriqueira e normal, entretanto, o filósofo não considera que ela seja a única nem mesmo a forma constitutiva da ação social.

A “situação ideal de fala” não é idealização de uma suposta comunicação pura e perfeita, mas constitui um pressuposto inevitável, embora contrafactual, da argumentação, cuja referência, longe de ocultar o emprego estratégico da linguagem, define as condições de possibilidade das próprias dissensões e permite estabelecer critérios satisfatórios do consenso racional obtido pela argumentação. (ARAÚJO, 1996, p. 68)

3.6. Comportamento de cidadãos religiosos e não religiosos

Se por um lado a consciência religiosa fica obrigada a aceitar alguns processos de adaptação, com pressão da secularização do conhecimento, a religião vê-se obrigada a renunciar de uma pretensão ao monopólio da interpretação e à forma normativa e abrangente de vida (HABERMAS; RATZINGER, 2007). Contudo, o Estado liberal conta com a integração dos seus cidadãos, e essa integração não pode se restringir a um *modus vivendi* exclusivo. Não se trata de uma adaptação cognitiva, dirá Habermas (2007, p. 54), do etos religioso às leis impostas pela sociedade. É necessário que a ordem jurídica conecte-se internamente ao modo de vida das comunidades religiosas, de modo que um elemento decorra de outro consistentemente. A expectativa normativa imposta pelo Estado liberal às comunidades religiosas deve se confundir com os próprios interesses dessas mesmas comunidades (HABERMAS, 2007). Espera-se,

igualmente, dos que assim se considerem não religiosos o exercício autorreflexivo com os limites da tradição Iluminista.

A concepção de tolerância das sociedades pluralistas de constituição liberal não exige apenas dos crentes que entendam, em suas relações com os descrentes e os crentes de outras religiões, que precisam contar sensatamente com a continuidade de um dissenso, pois numa cultura liberal exige-se a mesma compreensão também dos descrentes no relacionamento com os religiosos. (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 55)

Sobre as condições a serem cumpridas, podemos destacar as que dizem respeito à conduta dos indivíduos numa sociedade secular.

Los ciudadanos religiosos solo pueden afrontar estas expectativas en el supuesto de que cumplan de hecho determinadas condiciones cognoscibles imprecindibles. Deben haber aprendido a poner las convicciones de su própria fe en una relación reflexiva y lúcida con el hecho del pluralismo de religiones y cosmovisiones, y deben haber harmonizado su fe con el privilegio epistemológico de las ciencias socialmente institucionalizadas, con el primado del Estado laico, y con la moral universalista de la sociedade. (HABERMAS, 2006, p. 12)

4. CONCLUSÃO

A presente dissertação pretendeu demonstrar a viabilidade da inserção do discurso religioso de fundamentação dentro da esfera pública politicamente ativa, uma vez que atendidas as condições relativas à teoria habermasiana da ação comunicativa. Essas condições condizem, em grande parte, com a estrutura própria da linguagem e da comunicação (HABERMAS, 2012), embora não correspondam à racionalidade operacional relativa a fins (*zweckrational*). Não devem ser atendidas somente as condições próprias à linguagem, mas deve-se observar fatores externos a ela, que permitam a liberdade de expressão, consciência e crença, valores afirmados em uma ordem liberal democraticamente constituída.

Inicialmente, procuramos mostrar as motivações biográficas que levaram Habermas a se debruçar sobre o tema da esfera pública desde a perspectiva de uma ética discursiva. Para tanto, foi feita uma recuperação histórica do conceito de esfera pública e das condições que tornaram tal conceito relativamente importante no campo da filosofia política. Procurou-se evidenciar as peculiaridades que separam as subestruturas da interação, viabilizada inicialmente pela liberdade própria de uma esfera privada que veio a se transformar em esfera pública ao longo do tempo; e do trabalho, cuja finalidade é o controle progressivo da natureza. Para Habermas (2001, p. 194) “não é possível reduzir a interação ao trabalho nem derivar trabalho da interação”. Tal distinção se fez necessária uma vez que os discursos religiosos deverão abrir mão, deliberadamente, de fazer uso da coerção ou da imposição violenta das verdades de fé, quando, por exemplo, com objetivo de convencer os fiéis a cometerem atos criminosos. A utilização da fé como instrumento de manipulação estaria associada não ao âmbito da interação e da intercompreensão numa atmosfera político-discursiva, mas à lógica da dominação, passível de ser denunciada quanto ao critério da veracidade ou sinceridade, desenvolvido no capítulo anterior. Nesse sentido, haveria uma fuga da ética discursiva, revogando-se a razoabilidade, predicado de uma comunidade religiosa que pretende ter suas posições respeitadas dentro do contexto da pluralidade de vozes que compõem a esfera pública politicamente ativa (HABERMAS, 2010, p. 138-139).

Também foi possível explorar a evolução da esfera pública, enquanto categoria burguesa, ao longo da história, e as diferentes concepções que permeiam a ideia de participação popular. Procuramos reforçar a importância do conceito de publicidade como elo entre a legalidade e a moralidade. A publicidade, enquanto princípio, seria o elemento capaz de completar a lacuna discutida entre Habermas e Ratzinger, acerca dos elementos pré-políticos ou morais da ordem liberal democrática. A publicidade garante que os cidadãos tomem partido nas questões de âmbito público. Permite, ademais, o controle externo na esfera do sistema pelos jurisdicionados do poder Estatal. Assim, a noção de publicidade traz uma frente de investigação promissora em trabalhos futuros, à medida que está no centro da noção de esfera pública politicamente ativa. Segundo Habermas (2003), o exercício do poder político, por estar sujeito a uma série de tentações, necessita do controle permanente por meio da opinião pública e, parafraseando Edmund Burke, “num país livre, todo homem entende que as questões públicas lhe concernem; que ele tem o direito de formar e dar uma opinião sobre elas”.

Uma vez que o Estado secular moderno passou a encontrar limitações de sua vontade perante o indivíduo, a liberdade religiosa figurou como precursora das liberdades individuais, na esteira das liberdades civis, sendo, portanto, a liberdade religiosa fator de tolerância conquistado à custa da restrição progressiva da força do Estado perante os cidadãos. À medida que a religião foi se tornando privativa, deixou de ser objeto de inquirição por parte do Estado, recebendo deste a indiferença e apenas a exigência de que os cidadãos dividissem suas vidas em pública e privada. À modernidade corresponderia a época em que a esfera particular autonomiza-se, principalmente no que concerne às conquistas obtidas no Renascimento, na Reforma Protestante e com a Revolução Francesa, cabendo a ela o papel de separar de uma vez por todas as esferas política e religiosa. Em virtude disso, buscou-se resgatar o projeto filosófico moderno que Habermas propôs-se dar continuidade. Isso se fez em virtude da necessidade de observar a pós-secularização como um desdobramento calcado no paradigma da intersubjetividade, diferentemente do que se postulava na relação sujeito / objeto da modernidade. A razão moderna teria triunfado como na vitória de Pirro, na qual os bárbaros que conquistaram os gregos acabam por estes conquistados.

Habermas fornece apenas traços básicos de uma forma de pensamento cuja riqueza não pode ser apreendida por simples contraste com outra. Sua intenção é evidenciar certos aspectos constitutivos da compreensão moderna de mundo e, a partir deles, traçar um conceito de razão apropriado. (ARAÚJO, 1996, p. 76)

A proclamação apressada do fim da religião, por sua vez, fez levantar suspeitas sobre a capacidade da própria razão fornecer os elementos que formariam o novo homem que surgiria a partir dos escombros de um pensamento supostamente infantil presente na maneira religiosa de ver o mundo. O ufanismo da razão, denunciado por Habermas, quando postula a necessidade de uma razão secular pós-metafísica, mas “não derrotista”, evidencia a necessidade de se desdobrar tal conceito para além do paradigma da consciência. Mesmo o então cardeal Ratzinger, parafraseando Karl Hübner no debate que teve com Habermas, fez lembrar que a própria ideia da necessidade de uma “moderação da razão pela fé”, ao reverso do que propoiam os intelectuais laicos que insistem na “moderação da fé pela razão”, não se trata de um “retorno à fé”, mas “uma libertação da obcecação histórica de que a fé nada teria a dizer ao ser humano atual pelo simples fato de contradizer as premissas humanistas da razão, do Iluminismo e da Liberdade”¹⁹ (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 89).

Ao longo da pesquisa, foi possível notar que as mesmas objeções feitas à participação dos discursos religiosos na esfera pública política podem ser igualmente voltadas à participação do discurso secular, evitando que este adote uma perspectiva isolacionista, caso venha a arrogar-se de uma superioridade decorrente do pensamento cientificista, incapaz de satisfazer as condições de consciência dos seres humanos; noutras palavras, não é possível obter uma resposta científica sobre por que devemos admitir ou não a construção de uma bomba com potencial destrutível imenso. A razão instrumental torna-se igualmente perigosa, quando não justificada por fundamentos baseados na ética, assim como uma fé irracional cujas motivações baseiam-se no sentimento de rancor e ressentimento será capaz de promover ações terroristas desprezíveis. A razão moderna, com vistas à eficiência, é capaz de viabilizar a construção de armas de aniquilação em massa; entretanto, não pode justificar a utilização desse engenho sem razões baseadas na ética.

¹⁹ HÜBNER, K. *Das Christentum im Wettstreit der Religionen*. Tübingen, 2003, p. 148.

A análise do confronto de perspectivas dos intelectuais alemães, bem como a totalidade da pesquisa documentada na presente dissertação, permitiu estabelecer uma oposição respeitosa das visões de mundo que, por um lado questiona os fundamentos pré-políticos de uma sociedade secular liberal e que, por outro lado, defende a necessidade de meditar sobre a natureza autoevidente desses pressupostos éticos, uma vez que o poder deverá ser autorregulado pelo direito.

A pretensão universalista da racionalidade ocidental não pode deixar de considerar o fato do multiculturalismo e do interculturalismo, uma vez que não existe uma homogeneidade nas culturas ocidentais de matriz religiosa em oposição à cultura secular que emergiu da modernidade e se aprofunda nos tempos atuais. A justaposição e mútua complementação de ambas as perspectivas parecem igualmente vinculadas a uma herança ocidental. A ideia em desuso de um direito natural, que se enfraqueceu com o surgimento das concepções positivistas do direito, igualmente traz luz para compreensão das atuais dimensões dos direitos humanos, uma vez que estes dependem de um pressuposto naturalista, de que o ser humano é um ser dotado de direito simplesmente pelo fato de ser humano.

Ainda sim, a considera-se a ideia de que um etos universal não passa de uma abstração. Os muçulmanos escolheram seu rol de direitos humanos, enquanto os chineses preferem pensá-los como construção ideológica ocidental e, portanto, criticáveis, embora reconheçam uma ordem natural, ou ordem do Céu (Tao) que deva ser respeitada; os indianos, herdeiros da herança hinduísta ou budista, tratam em termos de *dharma*, ou seja, a lei própria à jornada espiritual ao longo da sucessão de vidas. Enfim, o fato do multiculturalismo impõe um desafio ao mundo contemporâneo, embora a diversidade de culturas não seja infinita. Ratzinger, em resposta a Habermas, dirá que realmente não são tantas assim (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 81-86). Diante da problemática do multiculturalismo, há ainda a questão do interculturalismo, indicando que dentro de uma mesma cultura, como a ocidental, encontram-se modos de pensar díspares, que mesmo assim dependem um do outro para a complementaridade. Habermas será da opinião, não sem deixar de estabelecer ressalvas quanto à possibilidade de uma fundamentação última de caráter metafísico que venha a surgir por meio da religião, que não seria

interessante, do ponto de vista da razão secular pós-metafísica, abrir mão de certo distanciamento saudável em relação ao pensamento religioso (HABERMAS; RATZINGER, 2007).

O distanciamento entre fé e razão, na modernidade, teria se agravado com o processo da secularização, mas, posteriormente, mesmo esse processo teria se enfraquecido com a pós-modernidade. O conceito da secularização passou a ser o termo preferido para indicar uma espécie de pós-religião. Inicialmente, com sentido nitidamente hostil às tradições, recebe a consideração de teóricos de peso que passam a tratar do assunto como processo inerente à própria cultura ocidental. As teses weberianas acerca do desencantamento do mundo receberam novos aportes teóricos, uma vez que se confirma em parte, quando capazes de descrever um processo próprio de racionalização ocidental que não ocorrera em nenhum outro lugar. Com a presente investigação, foi possível reconhecer os limites de uma secularização que prossegue, segundo Habermas, num contexto pós-secular.

4.1 O discurso religioso é viável se satisfeitas algumas condições

A viabilidade do discurso religioso na esfera pública passou pela questão que remete à dualidade em que os religiosos se encontram, cuja vida se desdobra em dois mundos: o mundo dos homens e da política, e o mundo divino, ou da teologia, sendo este o doador de sentido à condição mundana ou secular de existência. O religioso, a fim de ver repercutir sua voz na esfera pública, deverá, assim como o ateu ou secular, refletir sobre a competência da religião, em se tratando de bens espirituais como a salvação, e os limites próprios às discussões envolvendo decisões que requerem um consenso.

A ordem liberal, como defende Habermas, não deverá agir de forma neutra somente em relação a visões de mundo, mas a neutralidade do Estado deverá repousar sobre fundamentos justificáveis desde uma perspectiva ideologicamente neutra (READER; SCHMIDT, 2010). À medida em que invoca a fundamentação bíblica, o religioso encontrará a limitação própria ao direito positivo, instituído democraticamente nos Estados seculares. Isso significa que não há justificativa bíblica que o permita validar posições pessoais perante a esfera pública que se

choquem frontalmente com os direitos fundamentais positivados nas modernas constituições. A defesa de uma religião perante outras não terá, por parte do Estado secular, qualquer iniciativa, uma vez que a este cabe garantir o exercício de todas as religiões, que não venham a ferir, igualmente, direitos ou garantias fundamentais. Da mesma forma, quando o artigo 5º da Constituição da República Federativa do Brasil, em seu inciso IV, postula a liberdade de consciência e crença, sinaliza que, ainda que o cidadão, além de desfrutar de uma liberdade positiva em relação à confissão religiosa que venha a adotar para si, restará também a liberdade religiosa negativa, ou seja, a de não pertencer a qualquer filiação religiosa por meio da expressão “consciência”. Igualmente poderíamos pensar ser extensível às, assim denominadas, religiões seculares tal liberdade de consciência e crença.

Quanto à neutralidade ideológica do estado liberal, pairam algumas incertezas, uma vez que este funda-se a partir de elementos presentes nas tradições iluministas ou racionalistas, mas estas, por sua vez, se nutriram, em grande parte, dos elementos oriundos da racionalidade cristã. A caridade como elemento importante de coesão social pode encontrar uma contrapartida na solidariedade, que Habermas (2010) dirá imprescindível nas modernas sociedades que se preocupam com um desfecho ruim de um processo de secularização que poderia sair dos trilhos.

O conflito entre a dignidade religiosa e o caráter secular do Estado, foi enfrentado nos capítulos 2 e 3, principalmente. Pretendemos mostrar que os critérios de inserção do discurso religioso não passam pela aniquilação da expressão religiosa, mas impõem uma severa e dura moderação. Exige-se do religioso, em seu discurso, que ele não o faça de modo a suprimir a possibilidade da verdade por parte daquele que parte de outra fundamentação (ateus, agnósticos etc.). Isso porque a verdade consta como um dos critérios que elencamos como importantes para a tradução dos discursos. Em outras palavras, de algum modo, a religião na esfera pública deve abrir mão, ainda que temporariamente ou artificialmente, da pretensão à verdade absoluta^{*20}. Nas palavras de Habermas, os desafios apresentados à consciência religiosa são praticamente três:

²⁰ A escritora americana Karen Armstrong, autora dos livros *Uma história de Deus* (2002) e *Em nome de Deus* (2009), em uma palestra intitulada “Big Think” apresenta a disposição filosófico-

Em primeiro lugar, a consciência religiosa precisa assimilar cognitivamente o contato com outros credos e religiões. Em segundo lugar, ela tem que adaptar-se à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do saber no mundo. Por fim, ela deve se abrir às premissas do Estado constitucional, que se funda numa moral profana. (HABERMAS, 2010, p. 139)

Os elementos presentes na ética do discurso podem ser indicadores de aceitabilidade dos discursos religiosos. A inteligibilidade, condição própria da comunicação, exige da consciência religiosa que sua expressão suscite nos ouvintes algum objeto intelectual. Temas provenientes originariamente das tradições religiosas, sem que passem por uma mediação discursiva, podem não repercutir de modo a se transformar em ações no processo decisório. A questão do aborto, por exemplo, à luz da teoria habermasiana, pode ser defendida tanto desde uma perspectiva secular quanto religiosa. A negação à prática do aborto, igualmente, poderá ser defendida tanto por seculares quanto por religiosos. A fundamentação, entretanto, caso baseie-se em um fundamento último da realidade, ou numa prescrição normativa por parte dessa ou daquela religião, pode não ser aceita sob o pretexto de ferir o critério da inteligibilidade. Habermas dirá que o princípio da igualdade, por exemplo, talvez seja uma maneira de dizer, em termos seculares, que o ser humano foi feito à imagem de seu Criador, portanto merece proteção ainda no ventre da mãe (HABERMAS, 2010). É possível sintetizar o critério da inteligibilidade da seguinte forma: todo argumentador é obrigado a dar um significado intersubjetivamente compreensível àquilo que sustenta.

Outro elemento de validação dos discursos será a verdade, correspondendo à esfera objetiva. A verdade pode ser justificada mediante argumentação teórica. Segundo Habermas, um discurso religioso que se pretenda a ouvir não deverá descuidar do fato do pluralismo vivido em meio a outras doutrinas religiosas: de que a ciência concorre para a formação do saber e possui uma posição privilegiada em relação ao saber objetivo; e que deve se abrir às premissas do Estado liberal secular, abstendo-se de agir coercitivamente por meio do discurso, em virtude da dignidade religiosa das outras pessoas. Resume-se da seguinte forma o critério de

religiosa do pensador sufi Ibn Arabi, cujas palavras fazemos questão de reproduzir, e que dizem respeito à correta postura do religioso perante as demais crenças: “Não rezeis como se vossa própria crença fosse correta exclusivamente, descrendo, portanto, das demais. Caso façais assim, perdereis muito, enfim perdereis a verdade integral sobre o assunto. Deus, onipotente, onisciente não a pode ser restringido por qualquer tipo de ganância que seja. Por isso Ele disse no Corão, pra onde você torna, lá estará a Face de Allá”.

verdade: todo argumentador não pode deixar de pressupor a verdade daquilo que diz.

A correção, enquanto critério, é a adequação das posições à prática daquele que sustenta essa ou aquela posição. A correção poderá ser honrada mediante argumentos práticos, constatados por meio da observação da ação dos falantes. O critério da correção ou da justeza normativa se expressa da seguinte forma: todo argumentador deve respeitar as normas que presidem a interação comunicativa.

A veracidade ou sinceridade, por sua vez, será o único critério discursivo incapaz de ser verificado, uma vez que diz respeito à ligação entre a expressão de uma posição na esfera pública e as ações vinculadas internamente a ela. Embora não possa ser verificada, ou mesmo criticada, a não-sinceridade poderá ser denunciada, uma vez que possa vir a comprometer o reconhecimento mútuo e a importância que os falantes se atribuem reciprocamente. Segundo o critério da correção ou da veracidade: todo argumentador sério aceita, por essa mesma razão (critério da verdade), estar convencido daquilo que afirma.

Todos os critérios apontam para um parâmetro não normativo para a ação discursiva. Não se trata, portanto do estabelecimento de leis relativas ao discurso. Igualmente, não se pode obrigar os cidadãos a agirem segundo a solidariedade, ainda que esta seja imprescindível à coesão e ordem social. Sua observância coincide com a chamada situação discursiva ideal.

Por fim, o discurso religioso deve estar limitado pelo princípio da dignidade da pessoa humana, no seu aspecto concernente à dignidade religiosa. Um breve percurso jurídico por nossa Constituição, como referido acima, bastaria para justificar essa posição. Não bastando, pontualmente se pode invocar o inciso III, do Artigo 1º da nossa Constituição Federal, quando explicita a dignidade como princípio da constitucional. A Ética do discurso é a forma particular de ética que propõe fornecer uma base racional e universal dos princípios da ação, partindo da forma linguística da comunicação humana e da modalidade específica de argumentação, com vistas à intercompreensão. Todo aquele que argumenta de modo sensato pressupõe implicitamente alguns “pressupostos universais de validade”.

O que caracteriza o pensamento de Habermas é a afirmação lógica entre ética e linguagem com a renúncia em buscar uma fundamentação filosófica última, limitando-se a apresentar sua proposta como uma hipótese teórica com alto nível de generalização. Ética do discurso é uma expressão que indica forma particular de ética que se propõe a fornecer uma base racional e universal dos princípios da ação, partindo da forma linguística da comunicação humana e da modalidade específica que é a argumentação. Três aspectos são observados na ética do discurso: 1) pretensões universais de validade; 2) cognitivismo-deontológico; 3) justificação da ética através da argumentação.

De certa forma, o conceito de ética discursiva nos remete ao termo clássico grego da *dianóia*, enquanto procedimento racional que avança inferindo conclusões de premissas, ou seja, através de enunciados negativos ou afirmativos sucessivos e concatenados. Algumas outras constatações, em termos de critérios de validação, levam às seguintes hipóteses, passíveis de serem desenvolvidas em outra oportunidade. São elas: 1) Uma fundamentação última torna-se pouco relevante, na esfera pública como um todo, embora repercuta entre os fiéis; 2) O discurso religioso pode ser denunciado, quando não satisfaça o critério da sinceridade, embora não possa ser refutado no campo da verdade; 3) A fundamentação religiosa deixa a desejar quanto ao critério de inteligibilidade; 4) Para os religiosos, convém adequar-se às "regras" de validação do discurso; 5) Para os não religiosos, vale a pena compreender a pertinência ou não dos pressupostos religiosos segundo os critérios apresentados por Habermas. 6) A condição de laicidade é necessária, para garantir a participação dos discursos religiosos; mas não suficiente para permitir que deles se extraia uma mais-valia.

4.2. Interesse para ambas as posições

Se tomarmos duas posições idealmente opostas quanto à necessidade de uma fundamentação última das ações humanas e, por sua vez, das decisões políticas que se dão por meio desta, teríamos de um lado a visão metafísica e, do outro, a visão pós-metafísica; esta rejeita a busca de uma fundamentação última e ancora-se na noção de *mundo profano*; aquela pretende que o *mundo profano*, é suposto de um mundo celeste que deve inspirar as ações humanas, mesmo que

esse mundo *sagrado* não possa ser alcançado neste planeta Terra, mas somente aproximado ao máximo. Para os defensores do sagrado, interessa ver seu discurso convalidado na esfera pública política que é terrena ou mundana. Para os defensores do discurso profano, os *laici*, como se denominam os intelectuais críticos na Itália, é importante saber em que aspecto as condições naturais do discurso público podem ser violadas e, portanto, denunciadas.

Isto não significa, portanto, que um religioso que assim se autocompreende não possa se referir às passagens da Sagrada Escritura ou aos ensinamentos tradicionais de sua religião; todavia, deverá saber ele que não contará com espécie alguma de mais-valia, ou autoridade diferenciada, justamente por haver uma refração necessária às perspectivas tradicionais quando pretendem arrogar para si a última palavra. Ademais, uma das condições apresentadas é que não poderá o religioso falar como se a sua religião fosse verdadeira exclusivamente; ainda, deverá respeitar a legislação vigente no que diz respeito à liberdade de consciência e crença, uma vez que esta demonstra claramente que não há preferência alguma, da parte do Estado, por aqueles que possuem um credo ou uma confissão em relação àqueles que dispõem de convicções pessoais a-religiosas ou mesmo plurirreligiosas.

Já aos que não confessam adesão a credo algum, devem entender-se tributários da obra cultural e da tradição religiosa que se confunde, muitas vezes, com a própria ideia de Ocidente. Não deverá entender-se diminuído, uma vez que o Estado não demonstra preferência por uma ou outra visão. Isto, portanto, não impede a constituição de Organizações Cívicas de caráter assistencial, tal como as Santas Casas, desde uma perspectiva laica ou mesmo ateu. A perspectiva de que a sociedade possa ser fortalecida a partir da iniciativa de pessoas não religiosas em aspectos de combate às drogas e clínicas de reabilitação, hospitais, creches e escolas de primeiro e segundo grau e, por que não Universidades que se caracterizem como ateu para satisfazer condignamente um discurso almejado por todos que veem no pluralismo uma alternativa à desagregação social globalizante.

Com esta dissertação, julgamos ter satisfeito à intuição de Habermas, quando, se referindo ao momento pós-secular, explicita seu entendimento:

“Proponho que a secularização cultural seja entendida como um processo de aprendizagem dupla que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre os seus respectivos limites” (HABERMAS, 2007, p. 25) Essa dupla aprendizagem foi largamente discutida nas páginas que precedem esta reflexão. As conclusões evidenciadas, bem como as dificuldades que foram encontradas ao longo da pesquisa, e que exigem maior tempo de dedicação e exame acurado, estão documentadas e disponíveis ao longo da obra filosófica de Habermas, especialmente as obras mais recentes. Entendemos que o veio filosófico que buscamos e a metodologia científica adotada nos autorizam apresentar as conclusões como se seguiram, não significando, entretanto, que o mesmo material, se analisado a partir de outra perspectiva, não venha trazer outras conclusões. Da parte do pesquisador, importou evidenciar a riqueza argumentativa da obra habermasiana no que diz respeito ao seu entendimento renovado acerca das possibilidades latentes na tradição crítica. Isso inclui um horizonte vastíssimo de possibilidades no que diz respeito à apropriação crítica dos conteúdos religiosos e que pedagogicamente Habermas denominou tradução cooperativa dos conteúdos religiosos.

Longe de satisfazer exclusivamente uma posição ideológica, para este ou para aquele lado, ressalta-se o valor da teoria habermasiana da religião, tanto para o religioso quanto para o não religioso. Dado ao alto grau de generalização nas chamadas éticas do discurso, da qual o agir comunicativo faz parte, o religioso ver-se-á contemplado desde a perspectiva de convalidação de seus posicionamentos, fundamentados ou não nas convicções religiosas, sem prejuízos, ou ainda, sem vantagens abusivas. Naturalmente fez-se necessário apontar para a desconfiança existente na neutralidade ideológica efetiva do Estado e para a necessidade de satisfação de algumas condições próprias aos atos de fala, presentes na teoria do agir comunicativo que, por sua vez, remetem a uma condição discursiva ideal.

5. REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz. B. L. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

ARAÚJO, P. S. *Religião na esfera pública política: uma dialética inacabada do processo de secularização*. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo, SP: Cia das Letras, 2001.

_____. *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. São Paulo, SP: Cia das Letras, 2001.

CASANOVA, J. *Rethinking secularization: a global comparative perspective*. (Essay) Spring / Summer. 2006.

GRESCHAT, H. *O que é ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2005.

HABERMAS, J. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. 221 p.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1989. 236 p.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2.ed. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1997

_____. *Entre naturalismo e religión*. Barcelona: Paidós, 2006.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública: investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* 2a. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Técnica e ciência como 'ideologia'*. Lisboa: Ed. 70, 2001.

_____. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2012. 2 v.

HABERMAS, J; RATZINGER, J. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Org. Florian Schuller. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007.

JACKOBSEIN, E. *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública*. São Leopoldo: EST/PPG, 2011 (Dissertação)

MONTEIRO, Paula. *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil*. Novos estudos - CEBRAP no.74 São Paulo Mar, 2006.

Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000100004 Acessado em Nov. 2016.

PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. 2.a ed. São Paulo: USP, Ed. 34, 2005.

REESE-SCHÄFER, Walter. *Compreender Habermas*. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SCHLUCHTER, W. *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber*. São Paulo: UNESP, 2012.