

O PROBLEMA POLÍTICO DA RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA

*SÉRGIO MURILO RODRIGUES**

Resumo

Esta comunicação pretende problematizar a relação entre religião e política. Mais especificamente, a questão da participação de representantes de comunidades religiosas em cargos eletivos da esfera pública política. Como que religiosos podem participar politicamente em uma sociedade secular regida por um Estado laico? Como solucionar os conflitos religiosos que alcançam níveis de violência surpreendentes? Diante do problema, apresentaremos a proposta de solução (hipotética) de Jürgen Habermas. Ele defende a participação política de religiosos, desde que eles, como todos os outros políticos, façam um uso público da razão, ou seja, adotem certos procedimentos argumentativos, que garantam ao discurso político a sua adequação ao Estado laico e à sociedade democrática secular. Concluindo, Habermas nos alerta que o pensamento secular tem muito que aprender com o pensamento religioso e o religioso com o secular. Trata-se de pensar a esfera pública como o lugar privilegiado para um aprendizado mútuo, que complementa todas as partes.

Palavras-chave: Religião; política; esfera pública; democracia; Habermas;

Abstract

This communication aims to analyze the relation between religion and politics. Especially, the question of the participation of representatives of religious communities in elective positions of political public sphere. How can the political participation of religious in a society and a secular state? How to solve religious conflicts that reach astounding levels of violence? Faced with the problem, the paper presents the proposed solution (hypothesis) of Jürgen Habermas. He defends the religious political participation. But they need to make a public use of reason, like all other politicians, this is, adopt certain argumentative procedures that ensure the accuracy of the speech to the secular state. In conclusion, Habermas warns that secular thinking has much to learn from the religious thought and the religious with the secular. The public sphere is the privileged place for mutual learning that complements all parties.

Keywords: Religion, politics, public sphere; democracy; Habermas;

* Mestre em Filosofia pela UFMG, doutorando em Filosofia pela Universidad Complutense de Madrid, professor de Filosofia da PUC Minas, Bolsa de pesquisa FIP/PUC, e-mail: sergio10@pucminas.br

INTRODUÇÃO: O PROBLEMA

Na história do mundo ocidental, o surgimento da *modernidade* significou uma profunda ruptura na maneira pela qual as pessoas viviam e pensavam. Até então, as tradições religiosas detinham o papel fundamental de fornecer as *visões de mundo* legitimadoras de sentido para o mundo. Com a *modernidade* ocorre um processo de *secularização* ou *dessacralização* do mundo, ou seja, a substituição do pensamento religioso por um pensamento racional minimamente metafísico, concretizado posteriormente no pensamento científico. Segundo Habermas, (1990, p.13), o processo de secularização levou à desintegração das concepções religiosas de mundo promovendo uma *profanização* das sociedades modernas.

Para Max Weber (1864-1920), a *progressiva racionalização da sociedade* ocorreu com o predomínio da chamada *ação racional no que respeita aos fins* em detrimento dos outros tipos de ação¹, com a burocratização eficiente do Estado e com a autonomia das três principais esferas axiológicas, a saber, ciência, moral e arte (ROUANET, 1987, p.209). A racionalização para ocorrer necessitava de um processo de secularização e por sua vez, o processo de secularização era provocado pela a racionalização social. Com isso, as visões de mundo religiosas perdiam seu poder legitimador. Agora as visões de mundo norteadoras dos agentes sociais precisavam ser de um tipo de racionalidade isenta de valores religiosos (uma racionalidade *técnica ou instrumental*² direcionada a eficiência), ou seja, um tipo de racionalidade muito próxima da científica.

O progresso da ciência e da tecnologia fundado na subjetividade cartesiana do cogito provoca o desenvolvimento de uma visão de mundo centrada na razão humana e na sua capacidade de explicar todos os fatos através de conexões causais que só poderiam ocorrer em um mundo desencantado. Segundo José Carlos de Souza,

¹ Segundo Weber, a *ação social* pode ser classificada em quatro tipos: 1. Racional no que respeita aos fins: determinada por expectativas de comportamento tanto de objetos do mundo exterior como de outros homens, e utilizando essas expectativas como ‘condições’ ou ‘meios’ para a realização de fins próprios racionalmente medidos e perseguidos. 2. Racional no que respeita aos valores: determinada pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou de qualquer outra forma como seja interpretado – próprio e absoluto de uma determinada conduta, sem relação alguma com o resultado, ou seja, pelo simples mérito desse valor. 3. Afetiva: especialmente emotiva, determinada por afetos ou estados sentimentais atuais e 4. Tradicional: determinada por um costume entranhado (WEBER, 1983, p.75-76).

² Ver: RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica**: prospectos acerca do futuro do homem. Porto Alegre: Sulina, 2006. ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1986.

A matematização e a quantificação da natureza provocaram um profundo impacto na autocompreensão do homem ocidental e de seu mundo. O mecanismo da física newtoniana colocou em xeque a antiga concepção do mundo como um cosmos sagrado. O atomismo subjacente a um universo mecânico desafia as pressuposições básicas de uma teologia da história (SOUZA, 2005, p.34).

O sucesso prático da ciência, bem com seu uso nos processos de industrialização desenvolvidos pelo capitalismo, difundiu a visão de mundo secular-científica pela população em geral, abarcando até mesmo os religiosos.

A ciência começa a exercer sua influência sobre a própria religião, e a extensão dessa influência pode ser mais bem apreciada quando consideramos que o discurso religioso passa a se referir a supostas evidências “científicas” como fundamentação de sua própria atividade (SOUZA, 2005, p.48).

O projeto *iluminista* defende a total substituição do pensamento religioso pela racionalidade científica. A história é uma consequência das realizações de uma razão humana, agora pensada em um sentido universal (o *Eu transcendental*) e não meramente individual.

A modernidade rejeita toda e qualquer teleologia divina na história. O futuro pode ser criado e provido pela vontade do próprio homem. Os pensadores iluministas conceberam a história como o desvelamento universal da razão, que, ao brilhar sobre toda escuridão e superstição, iria iluminar a totalidade da história com sua própria luz. Esse processo do desabrochar da razão no horizonte histórico da humanidade foi concebido como um processo inevitável e irreversível. A história torna-se um processo universal do desvelamento de uma razão universal que segue seu curso independentemente das vontades individuais (SOUZA, 2005, p.59).

O *Iluminismo* foi aparentemente bem sucedido, na medida em que as tradições religiosas perdem gradativamente o seu espaço na esfera pública, passando a ter uma atuação apenas *privada*. Segundo Habermas,

(...) como consecuencia de la *diferenciación funcional de los subsistemas sociales*, las iglesias y otras organizaciones religiosas perdieron el control sobre la ley, la política, el bienestar público, la cultura, la educación y la ciencia, y quedaron restringidas a su función propiamente dicha de administrar los medios de salvación. El ejercicio de la religión se convirtió en asunto privado y en general perdió influencia y relevancia pública (HABERMAS, 2008, p.4).

Nietzsche, Freud e Marx, apenas para citar três grandes pensadores do final do século XIX e início do XX, foram categóricos em afirmar que não havia mais *lugar* para as religiões no mundo moderno e o seu desaparecimento era só uma questão de tempo. Desde Weber e Durkheim, a tese da inter-relação entre racionalização/modernização da sociedade e secularização das consciências não havia suscitado muitas dúvidas (HABERMAS, 2008, p.4).

Parecia muito claro que as tradições religiosas não seriam mais um tema pertinente para as discussões sobre sociedade, política e filosofia.

No entanto, não foi isso o que aconteceu. As tradições religiosas não desapareceram. E, pelo contrário, o fenômeno religioso se expandiu e voltou a assumir, deste a última década do século XX, uma posição de grande relevância na vida social e política das pessoas e na reflexão filosófica.

Desde a virada de 1989/90, tradições religiosas e comunidades de fé adquiriram inesperadamente, importância política. Temos em mente, acima de tudo, os tipos de fundamentalismo que surgem, não somente no Oriente Médio, mas também nos países da África, no Sudeste da Ásia e no subcontinente da Índia (HABERMAS, 2007, p. 129).

A partir do movimento político iniciado no Irã, quando um regime corrupto e ditatorial imposto pelo ocidente foi derrubado e substituído por uma teocracia dirigida pelos aiatolás, outros países começaram a constituir governos baseados em leis religiosas. A ideia de um Estado religioso assustou os governos laicos ocidentais, que consideraram tal movimento como uma regressão histórica. No entanto, não podemos julgar assim. Principalmente porque a revitalização das religiões e sua participação na esfera pública política não é um fenômeno restrito ao *oriente*.

(...) o fato mais surpreendente consiste propriamente na revitalização política da religião no âmago dos Estados Unidos da América, portanto, no centro da sociedade ocidental, onde a dinâmica da modernização se expande com maior sucesso. (...) nos Estados Unidos (...) todas as pesquisas de opinião confirmam que a elevada porcentagem dos cidadãos religiosamente ativos permaneceu relativamente constante durante os últimos sessenta anos (HABERMAS, 2007, p.130-131).

No Brasil, o censo do IBGE de 2010 (ver referências bibliográficas) indica um pequeno crescimento dos não-crentes. No ano 2000, 7,4% dos entrevistados declararam não ter religião, dez anos depois, este número subiu apenas 0,6%, passando para 8%. Em relação aos que professam uma crença, são 64,6% de católicos e 22,2% de evangélicos.

Não se pode desconsiderar a participação política de quantidades tão expressivas da sociedade. Na realidade, já temos há muito tempo exemplos de movimentos políticos em parceria com movimentos religiosos, o pastor protestante Martin Luther King nos EUA, Gandhi na Índia e a Teologia da Libertação na América Latina. Habermas lembra que *o presidente Bush deve a sua vitória a uma coalizão de eleitores cujos motivos predominantes eram religiosos* (HABERMAS, 2007, p.133).

No entanto, o mundo acadêmico tem preferido simplesmente reafirmar a necessidade de um Estado laico considerando a esfera pública da política como um lugar inapropriado para religiosos. Trata-se de uma compreensão muito restrita do laicismo do Estado e sua relação com a Igreja. Nessa compreensão, o Estado democrático não daria voz aos cidadãos religiosos. Para Habermas, *independientemente de su peso en términos numéricos, las comunidades religiosas pueden obviamente reclamar un “sitio” en la vida de las sociedades modernas* (HABERMAS, 2008, p.7).

É perfeitamente possível a existência de um Estado laico com a participação política de religiosos, inclusive nos cargos eletivos. Essa *coexistência* é possível, mas não é livre de turbulências, principalmente em um mundo marcado pelo multiculturalismo e pela diversidade de tradições religiosas convivendo no mesmo espaço social. Podemos citar duas dessas *turbulências*.

(1ª) As tradições religiosas formam não somente uma comunidade de crentes, mas também uma *comunidade moral*. Eles compartilham uma concepção de bem moral e por derivação um código de conduta, que muitas vezes não é compartilhado pelos outros sujeitos sociais, sejam eles de outras tradições religiosas, sejam eles não crentes. É certo que essas comunidades morais religiosas possuem um importante papel no aspecto da *motivação* para a ação solidária e a criação de vínculos sociais, embora também possuam um elevado potencial de violência. *Con frecuencia, conflictos latentes de origen profano se encienden cuando se codifican en términos religiosos* (HABERMAS, 2008, p.6). Mas o que importa é que as tradições religiosas teriam a tendência a universalizar no espaço público os valores morais da própria comunidade “particular”. Ora, em um Estado de direito democrático a esfera política pública precisa estar aberta ao diálogo entre as múltiplas concepções de comunidades morais, sem nunca se fechar dogmaticamente em uma única concepção.

Toda religião é, no início, “doutrina compreensiva” ou ainda, “imagem de um mundo”, inclusive no sentido de que ela pretende ter autoridade na configuração de uma forma de vida *em sua totalidade*. Em que pese isso, sob as condições da secularização do saber, da neutralização do poder do Estado e da generalização da liberdade de religião, a religião foi obrigada a renunciar a essa pretensão que visa o monopólio da interpretação e a configuração abrangente da vida (HABERMAS, 2007, p.127)

(2ª) O discurso religioso, geralmente, apresenta uma característica que dificulta o diálogo entre distintas religiões e entre crentes e não crentes. Podemos chamar essa característica de *fidelidade excludente*. O sujeito do discurso assume o compromisso de agir ativamente para a expansão da sua crença e no combate a outras crenças, ou seja, a sua *fé* em

uma determinada tradição religiosa exclui imediatamente a possibilidade de *reconhecer* a fé que outros possam ter em outra tradição religiosa. Também não reconhecem que alguém possa não ter fé alguma. A *fidelidade excludente* é especialmente forte nos discursos fundamentalistas.

Diante da realidade multicultural das sociedades contemporâneas, com diversas tradições religiosas tendo que conviver no mesmo espaço geográfico e político, somente o Estado laico secular é capaz de garantir a liberdade religiosa de todos os cidadãos. A laicidade implica que os poderes estatais se expressem de modo neutro quanto à imagem religiosa do mundo e, desta forma, não privilegie nenhuma comunidade religiosa específica. Simultaneamente, o Estado autoriza e garante aos cidadãos poderem escolher praticar qualquer religião que esteja dentro dos limites da legalidade.

Vivemos hoje em uma *sociedade pós-secular*, na qual diferentes comunidades religiosas convivem com uma estrutura jurídica, política e social secular, sendo que elas participam ativamente desta estrutura, criando uma situação favorável para a mútua aprendizagem entre as comunidades religiosas e a sociedade secular. Há uma percepção de que crentes podem contribuir tanto quanto não crentes, desde que as regras jurídicas e sociais se mantenham seculares.

A expressão “pós-secular” foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. (...) Na sociedade pós-secular impõe-se a ideia de a “modernização da consciência pública” abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambos os lados podem, quando entendem, em comum, a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem *complementar*, levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública (HABERMAS, 2007, p.126).

Em uma sociedade pós-secular as tradições religiosas voltam a ter força política, só que agora submetidas às regras comuns a todos da esfera pública. Ocorre um progressivo processo de assimilação religiosa por parte da vida social e valores morais religiosos são assumidos pela tradição cultural como pressupostos de ação correta mesmo por parte de não crentes.

No Brasil percebemos que representantes de diversas comunidades religiosas se fazem presentes em veículos de comunicação de massa que atingem indistintamente milhares de crentes e não crentes. Muitos líderes religiosos, nos últimos anos, passaram a pleitear o fórum público para o exercício do poder secular, tendo assento nas câmaras de vereadores,

deputados, senadores e em cargos do executivo. São os chamados *políticos religiosos*, que uma vez eleitos irão legislar e administrar bens públicos que afetam a todos.

A questão que se coloca é acerca da legitimidade de um representante de uma comunidade religiosa assumir uma representação política na esfera pública através da via eleitoral. Será ele capaz de representar o interesse público ou se limitará a representar o interesse de sua própria comunidade como se fosse o interesse público? Podemos exigir que o religioso abra mão das suas crenças religiosas para assumir um cargo político?

Jürgen Habermas (1929-) defende a tese da legitimidade da participação política na esfera pública de religiosos e que não podemos exigir que ele para isso abandone as suas crenças religiosas.

(...) o Estado liberal que protege de igual modo todas as formas religiosas de vida, não pode obrigar os cidadãos religiosos a levarem a cabo, na esfera pública política, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não-religiosos quando, aos olhos deles, esta tarefa pode constituir um ataque à sua identidade pessoal (HABERMAS, 2007, p.147).

No entanto, Habermas observa que o Estado de direito democrático legitimado pela sociedade pode exigir que os ocupantes de cargos políticos, inclusive, os religiosos, façam um *uso público da razão* em suas argumentações políticas. Afinal de contas, no debate político público, os cidadãos participantes não necessitam conhecer³ e muito menos concordar com os dogmas teológicos específicos de uma determinada religião. Esses dogmas são fundamentais para a comunidade particular que compartilha aquela crença religiosa específica, mas eles não podem ser impostos como regra política geral para todas as diferentes comunidades religiosas e não religiosas.

No uso público da razão, o discurso deverá ser orientado por uma racionalidade compreensível a todos e não apenas para os membros da comunidade do orador. De forma que todos, sem exceção, possam analisá-lo, criticá-lo e assumir uma tomada de posição lúcida e consciente. O político-religioso deverá assumir o compromisso de usar publicamente a razão, sob a pena de desqualificar-se para o jogo democrático e com isso, criar uma barreira para que suas idéias e posições sejam compreendidas e debatidas. Sem o uso público da razão, o político-religioso fere a própria democracia naquilo que ela tem de mais *sagrado*, o debate entre os pares. Desta forma, políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a

³ É importante, certamente, conhecer as diferentes comunidades culturais-religiosas que compõem a nossa sociedade, pois assim será mais fácil exercermos a tolerância essencial para uma sociedade multicultural como as contemporâneas. Mas não é, de maneira nenhuma, um pré-requisito para o exercício da cidadania.

eles deveriam somente utilizar argumentos racionais públicos e criticáveis nas discussões acerca de questões morais na esfera pública.

A HIPÓTESE HABERMASIANA

Uma das características do mundo atual é a propagação dos conflitos religiosos. A expressão *guerra santa* voltou a ser usada, algumas vezes de forma metafórica e outras vezes de forma literal. Se até a década de 1970, a palavra *terrorismo* estava estreitamente ligada ao confronto político entre direita e esquerda, a partir da década de 1980, o *terrorismo* passa a ser relacionado ao confronto entre religiões. Essa violência latente entre os praticantes de diferentes religiões precisa ser trabalhada para que ela não se manifeste. Trabalhada ao ponto de deixar de existir, mesmo que só de forma latente. E esse *trabalho* só pode ser feito através da via política. O debate político público é o local adequado em um Estado de direito democrático para a resolução de conflitos de forma não violenta. E efetivamente vemos, no mundo o aumento significativo de políticos membros de comunidades religiosas. Se para alguns pensadores, como *Carl Schmitt* (1888-1985) (SCHMITT, 2008; HABERMAS, 2007, p.166), a participação política de religiosos não é problemática e até mesmo necessária, para outros pensadores, como *John Rawls* (1921-2002), essa participação política deveria ser restrita por regras tão rígidas, que não seria mais possível identificar o político como religioso. *Habermas* assume uma posição intermediária defendendo a participação política dos religiosos sem que eles tenham que perder a própria identidade, mas também se submetendo a regras restritivas, mas que são para todos os políticos e não apenas para os religiosos. *Habermas* defende a participação das diferentes comunidades religiosas em um diálogo aberto entre si mesmas, na busca de um consenso acerca de seus próprios limites de ação dentro da esfera pública política. Esse diálogo estaria aberto a todos, crentes e não crentes.

Embora *Habermas* não concorde com *Rawls* em relação à interdição de representantes religiosos na esfera pública, é bom ressaltar que eles concordam em pontos fundamentais para a compreensão da sociedade moderna.

Ambos sustentam uma concepção pública de justiça, válida para as sociedades modernas, visando contemplar o pluralismo, isto é, construir uma teoria política que dê conta da pluralidade de convicções morais, concepções de bem, religiões etc., visando conciliar a autonomia individual e os interesses coletivos. *Habermas* se utiliza de uma razão pós-metafísica, enquanto *Rawls*, utiliza-se da razão política sem considerações metafísicas. Ambos operam com o caráter finito da razão, isto é,

considerando o aspecto de falibilidade da razão. Este é o aspecto procedimental da razão que opera por construções de procedimentos de argumentação racional. Este caráter procedimental funciona a partir de mecanismos de representação (*device of representation*): em Rawls, é a posição original e, em Habermas, as condições ideais do discurso (SILVEIRA, 2001, p.42).

Em 2005, Habermas publicou um livro chamado *Entre Naturalismo e Religião* (*Zwischen Naturalismuns und Religion*) com uma série de estudos elaborados nos anos anteriores em diferentes circunstâncias.

Não formam, por tal motivo, um conjunto sistemático. Mesmo assim, é possível descobrir, por trás das diferentes contribuições, a intenção de tratar dos desafios do naturalismo e da religião, que são complementares, bem como a insistência pós-metafísica no sentido de uma razão destrancendentalizada (HABERMAS, 2007, p.14).

No livro, Habermas discute o conflito entre as cosmovisões naturalistas (científicas) e religiosas, que dominam a vida cultural da atualidade. Nas palavras de Habermas, *duas tendências contrárias caracterizam a situação cultural da época atual – a proliferação de imagens de mundo naturalistas e a influência política crescente das ortodoxias religiosas* (HABERMAS, 2007, p.7).

O referencial de Habermas para analisar o confronto entre naturalismo e religião em um mundo caracterizado pelo pluralismo é a *teoria política do Estado de direito democrático*. Essa teoria, por sua vez, está alicerçada na *teoria da ação comunicativa*, na *teoria discursiva da verdade*, na *teoria procedimental do direito*. As três teorias são interdependentes e complementares e, poderíamos mesmo dizer que não se trata de teorias diferentes.

Para Habermas, a democracia é a melhor forma que conhecemos para conciliar interesses privados entre si e eles com os interesses públicos. A democracia permite a resolução pacífica e racional dos conflitos, na medida em que ela não depende exclusivamente do Estado, mas incentiva as pessoas a participarem da política (legitimação das leis) buscando assumirem as perspectivas uns dos outros. A democracia é intrinsecamente *inclusiva*. E

Inclusão não significa aqui confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio. Antes, a “inclusão do outro” significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos (HABERMAS, 2002, p.8).

Assim, a relação entre crentes de tradições religiosas distintas, bem como entre crentes e não crentes deve acontecer em um ambiente democrático, no qual o Estado laico

garanta a liberdade religiosa e as pessoas possam fazer a sua parte, encontrando-se e discutindo temas relevantes para a sociedade.

O direito fundamental da liberdade de consciência e de religião constitui a resposta política adequada aos desafios do pluralismo religioso. Isso permite desarmar, no contexto do trato social dos cidadãos, o potencial conflituoso que continua permeando, no nível cognitivo, as convicções existenciais de crentes, de não-crentes e de crentes de outras denominações. Para uma garantia simétrica da liberdade de religião, o caráter secular do Estado constitui uma condição necessária, porém, não suficiente. Tal função não pode ser preenchida pela benevolência desdenhosa de uma autoridade secularizada. As *próprias* partes envolvidas têm de chegar a um acordo sobre as fronteiras precárias que separam o direito positivo ao exercício da religião da liberdade negativa, segundo a qual, ninguém é obrigado a seguir a religião do outro (HABERMAS, 2007, p.136)

Habermas, de forma surpreendente para um filósofo vinculado à tradição iluminista, afirma que uma sociedade mais secular não será necessariamente mais democrática. As tradições religiosas possuem um grande potencial de mobilização comunitária que garante laços de solidariedade social mesmo onde o Estado não consegue atuar de forma eficaz. E onde o Estado é eficaz, a solidariedade inspirada em conceitos religiosos consegue dar um sentido mais forte de *comunidade* para os cidadãos estimulados pelo mercado a serem individualistas narcisistas.

Ao discutir a inserção da religião no debate político das sociedades democráticas, Habermas não poderia deixar de tematizar a questão da verdade, mas especificamente a questão da justiça da norma moral. A *teoria discursiva da verdade* sustenta uma pretensão de universalidade e racionalidade para a verdade. Trata-se de uma concepção ampla de verdade, que suprime o abismo entre fatos e normas, entre questões de ser e de dever-ser, já que ambas podem ser resolvidas discursivamente através de uma argumentação racional. Podemos falar em afirmações verdadeiras e por analogia, também de normas “justas”. Aliás, uma das grandes preocupações de Habermas é com o nexos teoria e prática e por isso a sua concepção de verdade não é apenas teórica, mas mantém um forte vínculo com a prática cotidiana. Habermas não recorre a um conceito de verdade que esteja “fora” do mundo e da história. Não se trata de uma universalidade arrasadora do singular e do particular, mas de uma universalidade que se sustenta na unidade tênue de uma razão estruturada através da linguagem. A universalidade só é possível através de um diálogo autêntico.

Podemos dizer que a pretensão de Habermas é tornar os discursos mensuráveis mediante regras processuais capazes de permitir a formação de consensos racionalmente motivados, tanto em questões teóricas como em questões prático-morais.

O quadro de referência no qual Habermas vai pensar a verdade é o de uma teoria pragmática da linguagem. Ele interpreta a verdade como um pressuposto pragmático da comunicação dando mais importância para a noção de *pretensão de validade* do que para a noção de verdade strito sensu. A pretensão de validade é intrinsecamente intersubjetiva, pois ela pressupõe a possibilidade do locutor justificar a pretensão levantada. Verdade é uma *pretensão de validade* que pode ser aceita ou não. O consenso serve de base para toda ação comunicativa. Ele pode ser desfeito ou abalado por qualquer participante do contexto comunicativo. Para isso, basta que ele problematize, de forma radical, a pretensão de validade levantada. Nenhuma pretensão de verdade está imune à crítica e à problematização.

Diante da problematização radical da pretensão de validade, os participantes da comunicação precisam restabelecer o consenso ou alcançar um novo consenso. Para isso eles precisam entrar na esfera do discurso, a fim de justificar ou refutar a pretensão de validade problematizada. O Discurso é uma forma de comunicação *sui generis*. Ele é caracterizado pela argumentação, pela busca cooperativa do entendimento. No discurso a única força que deve prevalecer é a força não-violenta do melhor argumento (HABERMAS, 1989, p.115-117).

A *teoria discursiva da verdade* recebeu muitas críticas de ser uma espécie de *idealismo lingüístico*, já que a verdade se confundiria com *justificabilidade racional discursiva*. Já em 1999, com o livro *Verdade e Justificação (Wahrheit und Rechtfertigung)*, Habermas esclarece que verdade não se confunde com justificabilidade racional e defende um assim chamado *realismo fraco*, a existência de um *mundo objetivo* independente das legitimações lingüísticas. Em *Entre naturalismo e religião*, ele volta ao tema, agora relacionando com a discussão acerca de “verdades” morais defendidas pelas diferentes tradições religiosas.

Em 19 de janeiro de 2004, a convite da *Academia Católica da Baviera*, em Munique, Habermas participou de um diálogo com o Cardeal Joseph Ratzinger, futuro Papa Bento XVI. Na ocasião Habermas partiu da seguinte questão proposta Wolfgang Böckenförde: *será que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele próprio não é capaz de garantir?* (HABERMAS, 2007a, p.23). Ou seja, a democracia liberal necessita de pressupostos normativos religiosos e metafísicos para se legitimar? A mesma questão é posta por *John Rawls*: qual é a capacidade de gerar legitimidade e entendimento mútuo que uma sociedade democrática secularizada possui? Rawls já pressupõe que não é necessário nenhuma *ajuda* das tradições religiosas para a legitimidade da democracia liberal. Segundo Habermas,

Nos últimos capítulos de *Uma teoria da justiça*, Rawls já havia investigado se uma sociedade instituída segundo princípios de justiça poderia estabilizar-se por si mesma, se ela poderia, por exemplo, encontrar por força própria os motivos funcionalmente necessários, à medida que socializasse seus cidadãos de forma correta (HABERMAS, 2002, p.74-75).

Rawls, na obra *Uma teoria da justiça* (2008), apresenta uma teoria moral, segundo o construtivismo kantiano, capaz de ser *compreensiva* (abrangente) para os cidadãos, de tal forma que eles tenham a justiça distributiva como equidade como uma concepção de bem formadora da visão de mundo de uma sociedade bem ordenada. Posteriormente, no *Liberalismo Político* (1995), Rawls substitui a teoria moral por uma teoria política, ou seja, um espaço público independente de uma concepção abrangente de bem. As questões de justiça básica, princípios constitucionais da sociedade bem ordenada, precisam ser resolvidas de forma *neutra* em relação às diversas concepções de bem que coexistem na sociedade. Só para exemplificar, tradições religiosas defendem concepções de bem determinadas. Assim, os cidadãos *razoáveis e racionais* deverão recorrer exclusivamente a uma *razão pública*, ou seja, acessíveis da mesma maneira a todos, para discutir suas questões políticas.

Una sociedad política, y ciertamente, cada agente razonable y racional, ya sea un individuo, una familia o una asociación, o incluso una confederación de sociedades políticas, tiene una manera de formular sus planes, de colocar sus finalidades en orden de prioridades y de tomar sus decisiones en concordancia con todo esto. La manera en que una sociedad política lo hace es también su razón, aunque en un sentido diferente: constituye un poder intelectual y moral, enraizado en las capacidades de sus integrantes humanos. No todas las razones son razones públicas, pues existen las razones no públicas de las Iglesias, universidades y de otras muchas asociaciones en la sociedad civil (RAWLS, 1995, p.204).

Para Rawls, todos os políticos deveriam utilizar uma razão pública e com isso o vocabulário religioso ficaria totalmente excluído da esfera pública política. Habermas concorda com o uso público da razão, mas não da forma restritiva defendida por Rawls.

A concepção do uso público da razão provocou posicionamentos críticos decididos. As objeções não se dirigem inicialmente contra as premissas liberais enquanto tal, mas contra uma determinação por demais estreita, secularista, do papel político da religião no quadro de uma ordem liberal. Mesmo assim, o dissenso parece atingir, no final das contas, a própria substância da ordem liberal. A mim me interessa a linha que separa pretensões ilegítimas do ponto de vista de um direito constitucional. Não obstante, não podemos confundir dois tipos de argumentos – não tão rigorosos – em prol de um papel político da religião, a saber, de um lado, os que são inconciliáveis com o caráter secular do Estado constitucional e, de outro lado, os que constituem objeções justificadas contra uma compreensão secularista da democracia e do Estado constitucional (HABERMAS, 2007, p.139-140).

Habermas defende a tese de que representantes de comunidades religiosas devem participar da esfera pública política, desde que não utilizem argumentos estritamente teológicos em suas argumentações públicas. Segundo ele, temos o direito de exigir uma neutralidade no que diz respeito às visões de mundo nos discursos daqueles que se candidatam a mandatos públicos ou os assume (HABERMAS, 2007, p.145). O uso público da razão exige a compreensibilidade do argumento por parte de todos, mesmo considerando-se que uma parcela da população não seja capaz de atingir os padrões mínimos do uso público da razão (HABERMAS, 2007, p.163). Os políticos religiosos podem defender seus pontos de vista morais inspirados em uma compreensão teológica, mas devem fazer isso dentro do princípio fundamental da argumentação discursiva democrática, ou seja, o *princípio da falibilidade*. Na discussão pública o sujeito da argumentação sempre pode estar errado. Não existe diálogo (nem esfera pública) se um dos interlocutores não aceita a possibilidade de mudar a sua posição cognitiva.

CONCLUSÃO

O que significa o ressurgimento da religião para uma sociedade amplamente secularizada? É com essa pergunta que Habermas inicia uma conferência magistral feita no México em 2007 (HABERMAS, 2008, p.3-4). E a conclusão que ele chega é que por vários motivos as religiões não se extinguíram com a secularização e a modernização da sociedade, mas o mais interessante deles é que elas *aprenderam* a conviver com esses dois processos. *Aprendizagem* é a palavra chave para Habermas. No entanto, houve *problemas* para que a parte secular da sociedade se abrisse para uma relação de aprendizagem com as tradições religiosas. Adotou-se uma postura do tipo ignorar o fenômeno, porque ele vai passar logo ou então considerar ser impossível um diálogo entre a razão secular e a crença religiosa.

No entanto, a filosofia e a sociedade secular podem aprender muito com as tradições religiosas (e elas também precisam estar abertas ao aprendizado contínuo de novas formas de se viver bem).

No trato com tradições religiosas, inclusive árabes, a filosofia constatou, reiteradas vezes, que é possível obter impulsos inovadores a partir do momento em que se consegue separar, no cadinho de discursos fundamentadores, conteúdos cognitivos de suas cascas originariamente dogmáticas (HABERMAS, 2007, p.161).

Muitos dos conflitos religiosos, para não dizer todos, são resultados de *déficits* de aprendizagem. Ocorrem quando os grupos se recusam a aprender algo com o outro. Neste sentido a participação política dos religiosos na esfera pública, quando orientadas para este mútuo aprendizado, é extremamente saudável para as sociedades modernas seculares e multiculturais. A inclusão das comunidades religiosas no debate político público é tão importante quanto a manutenção do Estado de direito democrático laico.

Vamos concluir com as palavras finais de Habermas na Conferência do México:

Pienso que la autocomprensión posmetafísica de la razón puede no solamente servir de base a procesos de aprendizaje mutuos, sino que también puede ayudar a salvar la distancia entre el *pathos* religioso y el secular comprometiéndose con un discurso intercultural acerca de principios comunes de justicia política para la sociedad mundial multicultural (HABERMAS, 2008, p.18).

REFERÊNCIAS

- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Tradução George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. **Aclaraciones a la ética del discurso**. Madrid: Trotta, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y Validez**. Traducción Manuel Jiménez Redondo. 4 ed. Madrid: Trotta, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. **Verdad y Justificación**. Traducción Pere Fabra y Luis Díez. Madrid: Trotta, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. El resurgimiento de La religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? **Diánoia**. Volumen LIII, número 60 (mayo 2008): pp.3-20.
- IBGE. **Censo Brasil 2010**. Disponível em www.ibge.gov.br
- LUCHI, João Pedro (org.). **Religião em debate: II Simpósio de Filosofia da Religião da UFES**. Vitória (ES): Aquarius, 2011.

- MOREIRA, Luiz (org.). **Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia.** São Paulo: Landy, 2004.
- PIZZI, Jovino. **O conteúdo moral do agir comunicativo.** São Leopoldo, RS: EdUnisinos, 2005.
- RAWLS, John. **Liberalismo político.** México: Fondo de cultura econômica, 1995.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça.** 3ª Ed.. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ROUANET, Sérgio. **As razões do Iluminismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ROUANET, Luiz P. “A ideia de razão pública em Rawls”, In: CUPANI, Alberto O; MORTARI, César A. (org.). **Linguagem e filosofia – Anais do II Simpósio Internacional Principia.** Florianópolis: NEL/UFSC, 2002, p. 283-296.
- ROUANET, Luiz P. “O debate Habermas-Rawls de 1995: uma apresentação”, **Reflexão**, ano XXV, 78 (2000), p. 111-117.
- SCHMITT, Carl. **Teologia política.** São Paulo: Ed. Del Rey, 2008.
- SILVEIRA, Denis. O liberalismo político em questão: confronto entre Habermas e Rawls. **Filosofazer.** Passo Fundo, ano X, nº 19, p.41-66, 2001.
- SOUZA, José Carlos Aguiar de. **O projeto da modernidade.** Brasília: Liber livro Ed., 2005.
- VALADIER, Paul. **Catolicismo e sociedade moderna.** São Paulo: Loyola, 1991.
- VELASCO, Marina. **Ética do discurso: Apel ou Habermas?** Rio de Janeiro: FAPERJ, 2001.
- WEBER, Max. **Fundamentos da sociologia.** Porto: Rés, 1983.