

A VALIDADE DO DISCURSO RELIGIOSO NA ESFERA PÚBLICA

THE VALIDITY OF RELIGIOUS SPEECH IN THE PUBLIC SPHERE

Sérgio Murilo Rodrigues*

Resumo

Este artigo pretende refletir sobre a questão da validade dos discursos religiosos na esfera pública de sociedades democráticas. Alguns consideram ser impossível a participação política de religiosos em uma democracia, pois o discurso religioso não seria um discurso público, mas privado, e desta forma não poderia ser colocado como uma questão de interesse de todos. Já o filósofo alemão Jürgen Habermas considera que não seria democrático proibir um cidadão, seja crente ou não crente, de participação política na esfera pública. Além disso, não se deve obrigá-lo a abrir mão de suas maiores convicções para poder ter acesso à esfera pública.

Palavras-chave: Democracia. Esfera Pública. Estado Laico. Habermas. Religião.

Abstract

This article intends to reflect on the question of validity of religious discourses in the public sphere of democratic societies. Some consider that it is impossible the participation of religious in a democracy, because the religious discourse would not be a public speech, but private, and thus could not be placed as a matter of interest to all. Already the German philosopher Jürgen Habermas considers that it would not be democratic to prohibit a citizen, whether believer or non-believer, from political participation in the public sphere. Moreover, one should not force him to give up his greater convictions in order to gain access to the public sphere.

Keywords: Democracy. Habermas. Public Sphere. Religion. Secular State.

Artigo submetido em 17 de Junho de 2018 e aprovado em 15 de Julho de 2018.

* Professor de Filosofia da PUC Minas e da FaE.UEMG. Mestre em Filosofia pela UFMG. E-mail: sergio10@pucminas.br

1 INTRODUÇÃO

Uma das características marcantes da *modernidade*, na história do mundo ocidental, foi o processo de *secularização* ou *dessacralização* do mundo, da natureza e da sociedade. Esse processo consistia no projeto de substituição completa do discurso religioso por um discurso racional, cujo modelo padrão era o discurso científico com a sua estrutura de conjectura, hipótese e validação por teste empírico. Mesmo nas áreas do conhecimento nas quais o teste empírico não podia ser utilizado, exigiam-se então evidências empíricas suficientemente fortes para sustentar a hipótese.

Segundo Max Weber (1864-1920), a *progressiva racionalização da sociedade* iniciada com a modernidade, provocava e mesmo exigia o processo de secularização, pois o Estado não podia mais legitimar o seu poder recorrendo ao discurso religioso. Desta forma, a ação social se fundamentava agora em discursos racionais.

Para Weber, a *ação social* podia 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)

Uma característica fundamental da *modernidade* será o predomínio da *ação racional no que respeita aos fins* em um processo de constante e progressiva racionalização do mundo social. Esse predomínio ocorrerá devido à *eficiência (mensurável)* desse tipo de ação e por ela favorecer outra característica fundamental da modernidade: o processo de secularização que levou à desintegração das concepções religiosas de mundo promovendo uma *profanização* das sociedades modernas (HABERMAS, 1990, p.13). A *ação racional com respeito aos valores* estaria profundamente ligada às visões de mundo religiosas, que estavam sendo abandonadas no processo de modernização, por não mais garantirem a legitimidade dos Estados nacionais.

A ciência moderna teve, sem dúvida, um papel de destaque no projeto da modernidade de substituição do pensamento religioso por um pensamento racional. Segundo José Carlos de Souza,

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).

A ciência começa a impor uma nova maneira de pensar fundada no *método científico*, que por sua vez tinha uma forte conotação *positivista*, no sentido de só aceitar como válidas as afirmações sobre fatos empiricamente verificáveis, rejeitar questões de valores (não passíveis de verificação e de verdade), substituir a busca pela causa final (O que é? Finalidade do fenômeno) pela busca da causa eficiente (Como é? Como funciona? Mecanismo do fenômeno). O sucesso prático da ciência, bem com seu uso nos processos de industrialização desenvolvidos pelo capitalismo, difundiu a *maneira de pensar científica* pela população em geral. O fato mais visível dessa popularização do discurso científico está na estrutura pedagógica pensada para as escolas que deveriam educar crianças e jovens. É uma pedagogia voltada para a formação de *cientistas*. Por isso, a ciência passa a exercer forte influência na vida social e até mesmo na religiosidade das pessoas.

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 *Iluminismo* passa a defender a total substituição do discurso religioso pela racionalidade científico-instrumental. A moral se funda na razão. A sociedade surge do contrato racional entre os sujeitos humanos. A única crença válida era aquela baseada no *objeto*, ou seja, em procedimentos lógicos e empíricos passíveis de demonstração racional. A crença baseada em *testemunho* era, na realidade, fundada na autoridade do sujeito que a enuncia e, portanto, deveria ser combatida como uma forma de opressão e de engano. A crença baseada em testemunho é a base das religiões. O Iluminismo pretendia consolidar o processo de secularização iniciado alguns séculos antes. O homem deveria guiar a sua vida exclusivamente pela razão científica.

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).

Mesmo os chamados *mestres da dúvida*, Nietzsche, Freud e Marx, que colocaram em questão a capacidade da razão em resolver os problemas da vida humana, sustentavam um pensamento fortemente anti-religioso. Não havia dúvidas de que o fim das religiões era uma questão de tempo.

No entanto, não foi isso o que aconteceu. Apesar dos saberes e práticas do homem ocidental estarem cada vez mais submetidos aos procedimentos de racionalidade instrumental e eficácia, apesar da vida ter se tornado mais objetiva, isenta de sentimentos e calculista, a religião não desapareceu. E, pelo contrário, o fenômeno religioso se expandiu e voltou a assumir, desde a última década do século XX, uma posição de grande relevância na vida social e política das pessoas em todo o mundo.

2 O DISCURSO RELIGIOSO NA ESFERA PÚBLICA

Segundo Habermas,

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. Eles inserem-se eventualmente, em conflitos nacionais e étnicos constituindo, hoje em dia, uma espécie de incubadora de unidades descentralizadas de um terrorismo que opera a um nível global, opondo-se aos melindres produzidos pela civilização ocidental tido como superior (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 *orientes*.

(...) 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).

Com relação aos Estados Unidos, é interessante recordar que o *fundamentalismo* surgiu lá, em uma comunidade protestante na primeira parte do século XX.

No Brasil, o censo do IBGE indica um pequeno crescimento dos não crentes em 2010. No ano 2000, 7,4% dos entrevistados declararam não ter religião, dez anos depois, este número subiu apenas 0,6%, passando para 8%. A população brasileira é composta por 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 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 não daria voz aos cidadãos religiosos.

Estado laico e Igreja não são duas forças incompatíveis. 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.

Se há um predomínio da fé cristã no Brasil, isso não significa que não haja outras tradições religiosas e que todas precisem ser igualmente respeitadas. O discurso religioso muitas vezes apresenta uma característica que dificulta o diálogo entre as religiões e com os 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 para combater outras crenças. Além disso, o discurso religioso possui não aceita o *princípio da falibilidade* de forma irrestrita, ou seja, uma quantidade considerável de proposições do

discurso religioso são consideradas verdadeiras de forma *inegociável* (não existe a possibilidade de falibilidade, ou seja, delas serem falsas). Essas duas características do discurso religioso são totalmente inapropriadas para a esfera pública, que pressupõe relações políticas dentro de uma sociedade democrática que garante a liberdade, inclusive religiosa, de todos os seus cidadãos.

A liberdade religiosa é garantida pelo Estado laico, já que a laicidade implica que os poderes estatais se expressem de modo neutro quanto a imagem religiosa do mundo e, desta forma, não privilegie nenhuma comunidade religiosa determinada. Simultaneamente, o Estado autoriza e garante aos cidadãos poderem escolher praticar qualquer religião que esteja dentro dos limites da legalidade.

A expansão das comunidades e tradições religiosas, tanto em número de seguidores, quanto na diversidade de crenças, levou Habermas a caracterizar a sociedade na qual vivemos como *pós-secular*. O cidadão pós-secular pensa da seguinte forma:

Sob premissas agnósticas, ele se abstém de emitir juízos sobre verdades religiosas e insiste (sem intenções polêmicas) em uma delimitação estrita entre fé e saber. De outro lado, ele se volta contra uma concepção cientificista da razão e contra a exclusão das doutrinas religiosas da genealogia da razão (HABERMAS, 2007, p.159).

Assim, em uma sociedade pós-secular as tradições religiosas adquirem grande força política. 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 para os 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 crentes e não crentes.

Aqui temos uma outra turbulência na relação entre Estado laico e religião. É legítimo o político-religioso representar exclusivamente os interesses da sua comunidade religiosa? Não é razoável exigir que o religioso abra mão das suas crenças religiosas para assumir um cargo político. Segundo Habermas,

(...) 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, o Estado 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 conhecer¹ e muito menos concordar com os dogmas teológicos específicos de uma determinada religião. Esses dogmas são fundamentais para a comunidade particular que compartilha aquela determinada crença religiosa, 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 pena de desqualificar-se para o jogo democrático e com isso, criar uma barreira para que suas ideias 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.

O problema que se coloca é em que medida a separação entre Igreja e Estado, requerida pela Constituição Federal brasileira, influencia o alcance das verdades morais defendidas pelas tradições e comunidades religiosas na esfera pública política e na sociedade civil e, conseqüentemente, quais os efeitos dessa influência no papel das religiões na formação política da opinião e da vontade dos cidadãos de um Estado democrático de direito. Este problema se torna mais urgente na medida em que temos um aumento significativo de representantes de comunidades religiosas ocupando (democraticamente) cargos políticos eletivos.

O Estado democrático de direito não pode impedir que as comunidades religiosas participem ativamente da esfera pública política na atividade de formação política da opinião

¹ 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.

e da vontade dos cidadãos, bem como na atividade legislativa de formulação e aprovação de leis. No entanto, é função do Estado laico², bem como da sociedade democrática, garantir o uso público da razão na esfera política. Desta forma, políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles deveriam somente utilizar argumentos racionais nas discussões acerca de verdades morais na esfera pública.

Não temos ainda uma resposta bem fundamentada para as questões acima colocadas, mas entendemos que a *teoria discursiva da verdade* de Jürgen Habermas seria adequada para obtermos fundamentação racional para a ação política das comunidades religiosas em um Estado democrático de direito.

O mundo atual se caracteriza pela convivência em um mesmo espaço social de uma pluralidade de tradições religiosas distintas. Tal situação gera uma série de conflitos, sendo muitos deles violentos. 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 democrático de direito para a resolução de conflitos de forma não violenta. E efetivamente vemos, no mundo, com especial atenção, no Brasil, o aumento significativo de políticos membros de comunidades religiosas. Se para alguns pensadores, como Carl Schmitt (1888-1985), a participação política de religiosos não é problemática, 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. Jürgen 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. Coerentemente com a sua *teoria discursiva da verdade*, 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 aos não crentes também.

² O Estado laico é a garantia constitucional da liberdade religiosa.

Jürgen Habermas, nascido em Düsseldorf (Alemanha), em 1929 é um dos mais importantes filósofos políticos da contemporaneidade. Na questão da relação da religião com a esfera pública, Habermas estabelece um importante debate com outro filósofo fundamental para o pensamento político contemporâneo: John Rawls. Embora Habermas não concorde com Rawls em relação a interdição de representantes religiosos na esfera pública, eles concordam em pontos fundamentais para a compreensão da moderna sociedade democrática.

Ambo 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 Naturalismus und Religion*) com uma série de estudos elaborados nos anos anteriores em diferentes circunstâncias e por motivos diversos.

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 destranscendentalizada (HABERMAS, 2007, p.14).

No livro, Habermas irá discutir 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 democrático de direito*. 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 conseguirmos 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 incentivam 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 indivíduos 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 verdade 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. Podemos falar em afirmações verdadeiras e por analogia, também de normas “verdadeiras” (e, portanto, justas). Aliás, uma das grandes preocupações de Habermas é o nexos teoria e práxis e por isso a sua concepção de verdade não é apenas teórica, mas mantém um forte vínculo com a práxis 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.

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: *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).

John Rawls, na obra *Uma teoria da justiça*, 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*, 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).

CONCLUSÃO

Afinal de contas, é válido ou não os discursos religiosos na esfera pública? Entendemos que, dentro da perspectiva da filosofia de Habermas, só são válidos na esfera pública os *discursos políticos*, que possuem duas características fundamentais: a falibilidade e o uso público da razão. Mas isso, para Habermas, não significa a exclusão dos religiosos e mesmo dos discursos religiosos da esfera pública. Em muitas situações políticas, o que está em discussão não são as *proposições inegociáveis* dos discursos religiosos e, portanto, não há necessidade de uma exclusão *a priori* delas. E muitas vezes também, elas já foram, através de processos de mútuo aprendizagem, incorporadas no discurso racional laico. Por exemplo, é plenamente válido que grupos religiosos se posicionem politicamente na esfera pública contra o aborto argumentando pela inviolabilidade da vida humana. Não interessa aqui para a discussão política se essa *inviolabilidade* é fundada em um dogma religioso, mas sim a capacidade dela ser sustentada com argumentos racionais (uso público da razão). Só para efeito de comparação, os discursos laicos contra a pena de morte são, na sua maioria, fundamentados na mesma *inviolabilidade da vida humana*. O importante para Habermas é que os princípios da falibilidade e do uso público da razão prevalecem em qualquer situação. Na esfera pública, se uma discussão exige o questionamento de uma verdade religiosa inegociável, então ela terá que ser questionada, pois deverá prevalecer a característica da falibilidade dos discursos públicos em uma sociedade democrática.

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, RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**. São Paulo: Ideias e Letras, 2007a.
- HABERMAS, Jürgen. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Trad. Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.
- 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. **O futuro da natureza humana**. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. RJ: Tempo Brasileiro, 1990a.
- HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Lisboa: ed. 70, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa (tomo I e II)**. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. **Verdad y Justificación**. Traducción Pere Fabra y Luis Díez. Madrid: Trotta, 2002.
- IBGE. **Censo Brasil 2010**. Disponível em www.ibge.gov.br
- INGRAM, David. **Habermas e a dialética da razão**. Brasília, EdUnB, 1993.
- LUCHI, João Pedro (org.). **religião em debate: II Simpósio de Filosofia da Religião da UFES**. Vitória (ES): Aquarius, 2011.

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** São Paulo: Loyola, 1991.

McCARTHY, Thomas. **La teoría crítica de Jürgen Habermas.** Madrid: Tecnos, 1987.

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, 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”, In: **Reflexão**, ano XXV, 78 (2000), p. 111-117.

ROUANET, Sérgio P.. **Mal-estar na modernidade.** SP: Companhia das Letras, 1993.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

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.

SOUZA, José Crisóstomo de. **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas.** São Paulo: EdUNESP, 2005.

VALADIER, Paul. **Catolicismo e sociedade moderna.** São Paulo: Loyola, 1991.

WEBER, Max. **Fundamentos da sociologia.** Porto: Rés, 1983.

WHITE, Stephen. **Razão, justiça e modernidade.** São Paulo: Ícone, 1995.