

# HABERMAS E O PROBLEMA DA RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA

SÉRGIO MURILO RODRIGUES\*

## RESUMO

Este artigo pretende tematizar a questão da relação entre a religião e a política na esfera pública. Na realidade, a relação se dá entre os crentes de uma tradição religiosa e os não-crentes e os crentes de tradições religiosas distintas no espaço público institucionalizado. Alguns consideram ser essa relação impossível 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 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: Habermas; religião; esfera pública; democracia; Estado laico

## ABSTRACT

This article aims to explore the question of the relationship between religion and politics in the public sphere. In fact, it is the relationship between believers of a religious tradition and the non-believers and believers of different religious traditions on institutionalized public space. Some thinkers argue that the relationship between religion and the public sphere is impossible in a democracy. But the philosopher Habermas considers undemocratic prohibit political participation of citizen. Also, you cannot force anyone to give up their convictions to have access to the public sphere.

Keywords: Habermas; religion; public sphere; democracy; secular state

O surgimento da *modernidade*, na história do mundo ocidental, significou uma profunda ruptura modo de viver e pensar da época medieval. Uma das características mais marcantes dessa ruptura foi o processo de *secularização* ou *dessacralização* do mundo, da natureza e da sociedade. Esse processo consistia na substituição do pensamento religioso por um pensamento racional, cujo modelo era o pensamento científico.

---

\* Professor de Filosofia da PUC Minas; Mestre em Filosofia – UFMG.

Max Weber (1864-1920) afirmou ser a *progressiva racionalização da sociedade* a principal característica da modernidade. A racionalização para ocorrer necessitava do processo de secularização e por sua vez, o processo de racionalização ampliava a secularização na sociedade.

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)

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 *profanação* 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 criticadas no processo de modernização e, além disso, não possui um critério de eficiência facilmente mensurável.

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. Por isso, a ciência passa a exercer forte influência na vida social e 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 pensamento 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, mantinham 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, deste a última década do século XX, uma posição de grande relevância na vida social e política das pessoas em todo o mundo.

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 *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).

Com relação aos Estados Unidos, é interessante recordar que o *fundamentalismo* surgiu lá, em uma comunidade protestante na primeira parte do século XX. Podemos definir o *fundamentalismo religioso* como aqueles grupos religiosos que não aceitam dialogar com outros grupos. O pressuposto de um *diálogo* é a abertura para ouvir outros argumentos, debater sobre eles, e se for o caso, mudar suas próprias posições.

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%. Temos 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 no combate a outras crenças. A *fidelidade excludente* é muito forte nos discursos fundamentalistas, mas certamente essa característica é inapropriada para as relações políticas em uma sociedade democrática que garante a liberdade religiosa de seus cidadãos.

Essa liberdade religiosa é, inclusive, 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 conhecer<sup>1</sup> 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 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.

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 e da vontade dos cidadãos, bem como na atividade legislativa de formulação e aprovação de leis. No entanto, é função do Estado laico<sup>2</sup>, 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.

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> O Estado laico é a garantia constitucional da liberdade religiosa.

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, 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.

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, ele concordam em pontos fundamentais para a compreensão da moderna sociedade democrática.

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 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 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 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).

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).

## REFERÊNCIAS

CARRILHO, Manuel Maria. *Verdade, suspeita e argumentação*. Lisboa: Ed. Presença, 1990.

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](http://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: Campanha das Letras, 1993.
- SCHMITT, Carl. **Teologia política**. São Paulo: Ed. Del Rey, 2008.

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.

VELASCO, Marina. *Ética do discurso: Apel ou Habermas?* Rio de Janeiro: FAPERJ, 2001.

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

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