

Habermas: Teoria da Democracia e religião na esfera pública.

Theory of Democracy and Religion in the Public Sphere.

Henrique Brum¹

Pós-doutorando pelo PPGFIL/UERJ

Bolsista CAPES

RESUMO: O objetivo desse artigo é detalhar a abordagem de Habermas para a questão da presença da religião na esfera pública, especialmente em sua conexão com sua teoria da democracia. Para tanto, exporei os aspectos desta última, presentes em *Teoria do Agir Comunicativo, Direito e Democracia* e em seus livros subsequentes. A seguir, descreverei sua abordagem para a questão da religião na esfera pública, presente em suas obras mais recentes. Por fim aponto brevemente alguns pontos de conexão entre as duas, e levanto possíveis problemas relativos à sua Condição de Tradução (*Translation Proviso*).

PALAVRAS-CHAVE: HABERMAS; RELIGIÃO; ESFERA PÚBLICA; DEMOCRACIA.

ABSTRACT: The goal of this article is to detail Habermas' approach to the issue of the presence of religion in the public sphere, especially in its connection with his theory of democracy. To do so, I will expose the aspects of such theory in *Theory of Communicative Action, Between Facts and Norms* and his subsequent books. In what follows, I will describe his approach to the issue of religion in the public sphere in his more recent works. Finally, I will point briefly some connection points between both of them, and raise some possible problems concerning his Translation Proviso.

KEY-WORDS: HABERMAS; RELIGION; PUBLIC SPHERE; DEMOCRACY.

¹ Orientação: Professor Doutor Luiz Bernardo Leite Araujo

Introdução

A complexa interação entre religião e política estabeleceu-se definitivamente nos últimos vinte anos no debate político e acadêmico. Nesse ínterim, questões que vão desde o surgimento do terrorismo internacional e de partidos conservadores em grandes democracias ocidentais, ambos de inspiração religiosa, os direitos de minorias (religiosas ou não), aborto, casamento civil homoafetivo e outras têm trazido à tona a questão da presença, permanência e limites da religião na esfera pública para o centro do debate político, gerando como consequência um intenso debate acadêmico. Nesse sentido, pensadores como John Rawls, Charles Taylor, Robert Audi e Michael Sandel têm dado contribuições valiosas a uma frutífera discussão que até hoje se encontra em evidência. Nesse cenário, uma das contribuições mais originais para o debate é sem dúvida a de Jürgen Habermas. Sua posição única no debate em torno da presença da religião na esfera pública têm sido uma das bússolas conceituais mais importantes a orientar e estruturar a discussão.

O objetivo desse artigo é detalhar a abordagem de Habermas para a questão da presença da religião na esfera pública, especialmente em sua conexão com sua teoria da democracia. Para tanto, exporei os aspectos desta última, presentes em *Teoria do Agir Comunicativo, Direito e Democracia* e em seus livros subsequentes. A seguir, descreverei sua abordagem para a questão da religião na esfera pública, presente em suas obras mais recentes. Por fim aponto brevemente alguns pontos de conexão entre as duas, e levanto possíveis problemas relativos à sua Condição de Tradução (*Translation Proviso*)².

Teoria da Democracia

À guisa de introdução a esse tópico, faz-se necessária uma breve digressão sobre a natureza da estrutura e da normatividade do direito para Habermas, cujo caráter mediador já estava apontado em

² Por uma questão de falta de espaço terei de pressupor certa familiaridade do leitor com o restante da teoria habermasiana, me limitando a detalhar a posição do autor sobre o tema em questão. Colocarei, todavia, as indicações bibliográficas sempre que precisar lançar mão de outros elementos dela para fins de argumentação.

*Teoria do Agir Comunicativo*³. Desde o início da modernidade, a Europa (e, após as grandes navegações, o que se convencionou chamar de “Ocidente”) estaria passando por um processo progressivo de racionalização social que, (como Weber e outros já denunciaram) teria como uma de suas principais características um processo de “desencantamento” (*Entzauberung*) do mundo. Antes da modernidade, todos os aspectos da vida eram holisticamente estruturados por cosmovisões religiosamente inspiradas, organizando questões que iam da justificação (na verdade, mais uma explicação) para a existência dos estamentos sociais à situação boa ou ruim da última colheita. Nesse cenário, uma vida ética unitária unia os membros da comunidade, moldando e definindo a personalidade de cada indivíduo ante o prisma do todo social.

Após a modernidade tudo isso muda. A desestruturação e dessacralização das visões de mundo unitárias desencadeou, através de um processo de “linguistificação” (*Versprachlichung*) do sagrado, a racionalização de um *mundo da vida* linguisticamente estruturado, responsável pela reprodução simbólica de uma sociedade de atores que agora se concebiam como indivíduos que não estão mais unidos por uma *Weltanschauung* comum, e que buscam um entendimento quanto à veracidade de fatos, quanto a correção normativa de ações e quanto à sinceridade de indivíduos.

Nesse ponto, posso introduzir o *conceito de mundo da vida*, inicialmente como correlato dos processos de entendimento. Sujeitos que agem comunicativamente buscam sempre o entendimento no horizonte de um mundo da vida. O mundo da vida deles constitui-se de convicções subjacentes mais ou menos difusas e sempre isentas de problemas. Esse pano de fundo ligado ao mundo da vida serve como fonte de definições situacionais que podem ser pressupostas pelos participantes como isentas de problemas. Em suas realizações interpretativas, os envolvidos em uma situação de comunicação estabelecem limites entre o mundo objetivo único e seu mundo social intersubjetivamente partilhado, de um lado, e os mundos subjetivos de indivíduos e (outras) coletividades. (HABERMAS, 2012, p. 138)

Como a passagem acima já denuncia, a ideia de um “mundo

³ Os próximos dois parágrafos são baseados em HABERMAS (2012).

da vida” já pressupõe uma forma correlata de ação dentro dele (agir comunicativo) que lhe seja apropriado, ou seja, apropriado a indivíduos participantes de um mundo da vida racionalizado, que agem visando a obtenção de entendimento e de consenso. Abusando da brevidade⁴:

O conceito de agir *comunicativo*, por fim, refere-se à interação de pelo menos dois sujeitos capazes de falar e agir que estabelecem uma relação interpessoal (seja com meios verbais ou extra-verbais). Os atores buscam um entendimento sobre a situação da ação para, de maneira concordante, coordenar seus planos de ação e, com isso, suas ações. O conceito central de interpretação refere-se em primeira linha à negociação de definições situacionais passíveis de consenso. (HABERMAS, 2012, p. 166)

Entretanto, não é apenas do ponto de vista do mundo da vida que a evolução social deve ser analisada. Pelo contrário, uma análise paralela e tão necessária quanto é a do ponto de vista dos sistemas sociais⁵. Sob esse ponto de vista, expansão do Estado vista no início da modernidade passa a exigir um novo tipo de funcionário público, especializado, gerando sistemas administrativos complexos e altamente autonomizados. O espaço público passa a ser regido por princípios racionais, enquanto a religião, que antes cumpria esse papel, é gradualmente relegada ao âmbito privado. Com o tempo, criam-se as condições para o surgimento e a manutenção de economias de mercado, em que *indivíduos* agem de voltados única e exclusivamente ao êxito em atingir seus fins frente aos outros atores (um tipo de agir que Habermas nomeia estratégico), comprando e vendendo mercadorias/força de trabalho em um sistema econômico auto-operado no modelo de “mão invisível”, de Smith.

Todo esse processo, porém, passa a colocar uma série de problemas empíricos e normativos, tanto na modernidade quanto agora. No início da modernidade, o surgimento de regimes absolutistas, aliado

⁴ Por não serem as teorias da linguagem e da comunicação de Habermas o tema central do texto, exponho sumariamente os conceitos apenas para que o leitor menos familiarizado com a obra habermasiana tenha condições de acompanhar a contento a linha argumentativa.

⁵ Sobre a relação entre mundo da vida e sistema. Cf. HABERMAS (2012)

à indisponibilidade de explicações religiosas para a origem e a legitimação do poder político passaram a clamar por novas bases normativas para o seu exercício que, paradigmaticamente, são encontradas no consenso racional dos indivíduos, expresso na figura do contrato social. No nível empírico, a necessidade de fiscalização e controle do sistema político leva à organização de uma esfera pública crescentemente organizada e, posteriormente, ao surgimento de parlamentos destinados a garantir que as leis que regulam a vida dos indivíduos em sociedade fossem feitas de acordo com a vontade popular. A partir do surgimento do Estado de Bem-Estar Social, porém, as crescentes autonomização e complexificação dos sistemas econômico e administrativo levam à ameaça de que estes venham a englobar o todo social, com o agir racional teleológico invadindo espaços destinados ao agir comunicativo, pondo em risco a reprodução simbólica da sociedade em um processo que Habermas nomeia de “colonização do mundo da vida”.

Nesse sentido, Habermas apresenta a noção de Weber do direito moderno como a mediação entre o Estado Moderno e a economia capitalista, em que esta é regulada e estruturada pelas figuras da propriedade privada e do contrato. Entretanto, em *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas já criticara Weber por excluir considerações de caráter normativo de sua descrição do direito, uma vez que, se tal direito libera os atores para que ajam de maneira racional-teleológica em uma estrutura de mercado ou administrativa, isso só se dá depois que as normas passam por um filtro normativo de racionalidade avaliativa via agir comunicativo. Além disso, tal confusão, somada às ideias juspositivistas de Weber, o levam a defender uma concepção de legitimidade das decisões lastreada na legalidade destas, o que, novamente, exclui considerações de natureza normativa da questão.

É precisamente esse aspecto normativo, ignorado por Weber, que engendra a famosa tensão entre facticidade e validade no direito moderno, exposta em *Direito e Democracia*. Do ponto de vista sistêmico, o direito tem uma função premente a cumprir: precisa estabilizar as expectativas dos agentes uns em relação aos outros e liberá-los para agir de modo racional teleológico no sistema econômico. Desta forma, estes podem adotar uma atitude *objetivadora* em relação ao sistema legal, isto é, podem considerá-la mais uma restrição externa entre tantas outras. Por outro lado, eles podem vê-lo como um conjunto de leis adotadas de acordo com regras legítimas de legislação. Nesse sentido, podem adotar uma atitude *performativa*, de coparticipantes e

coautores do sistema político-legal, vendo as leis como algo que *merece* ser obedecido.

Esse duplo aspecto do direito, essa permanente tensão entre seus elementos fático e normativo, é uma constante nas considerações legais de Habermas, emergindo inclusive em outros pontos sob outras formas. Isso, aliado às críticas que Habermas fizera a Weber em *Teoria do Agir Comunicativo*, acabam por chamar nossa atenção para a relação entre moralidade e direito. Usando a terminologia habermasiana, podemos dizer que Weber tende a ver o direito como um sistema totalmente separado de considerações morais, dando, portanto, peso exclusivo ao lado da Facticidade. No outro extremo, temos o exemplo de Kant que, ao considerar o direito uma mera restrição do raio de ação da moralidade (KANT, 2004), subordina aquele a esta, dando atenção, portanto, exclusivamente ao aspecto da validade. Porém, como o próprio Habermas nos lembra (HABERMAS, 1996), do ponto de vista sociológico, tanto o direito quanto a moral nascem do esfacelamento das cosmovisões unitárias de inspiração religiosa no início da modernidade, tendo, portanto, uma atuação *complementar* como guia das ações dos indivíduos.

Once the sacred foundations of this network of law, morality and ethical life were shaken, processes of differentiation set in. At the level of cultural knowledge, legal questions separated from moral and ethical questions, as we have seen. At the institutional level, positive law separated from the customs and habits that were devalued as mere conventions. To be sure, moral and legal questions refer to the same problems: how interpersonal relationships can be legitimately ordered and actions coordinated with one another through justified norms, how action conflicts can be consensually resolved against the background of intersubjectively recognized normative principles and rules. But they refer to these problems in different ways. Despite the common reference point, morality and Law differ *prima facie* inasmuch as posttraditional morality represents only a form of cultural *knowledge*, whereas law has, in addition to this, a binding character at the institutional level. Law is not only a symbolic system, but an action system as well. (HABERMAS, 1996, pp. 106-107)

Isso posto, qualquer tentativa de escapar ao erro de Weber em conceber a legitimidade como legalidade lastreando aquela em

algum princípio normativo não deve, pois, cair no erro de Kant de submeter o direito à moral, donde a necessidade de se fundamentar da legitimidade daquele que funcione de maneira independente e logicamente anterior a esta. E é justamente na prática comunicativa de atores que se concebem como participantes de discursos racionais que Habermas vai buscar tal fundamentação, pois:

(...) if discourses(...) are the sights where rational will can take place, then the legitimacy of law ultimately depends on a communicative arrangement: as participants in rational discourses, consociates under the law must be able to examine whether a contested norm meets with, or could meet with, the agreement of all those possibly affected. (HABERMAS, 1996, p. 103)

Essas considerações formam a essência do chamado “princípio do discurso”, lastro normativo do sistema habermasiano:

D: “*Just those action norms are valid to which all affected persons could agree as participants in rational discourses*” (HABERMAS, 1996, p. 107)

Como princípio do discurso já em mãos, já temos quase todos os elementos para esboçar a teoria da democracia de Habermas. A última peça que falta é o conceito de *forma legal*. Como já foi explicitado, o direito moderno surge, juntamente com a moral moderna, a partir do desaparecimento das imagens de mundo unitárias de inspiração religiosa (HABERMAS, 1996). Entretanto, embora ambos se refiram a normas de ação de indivíduos, o direito, diferentemente da moral, trata das ações de indivíduos uns para com os outros, e que habitam uma comunidade autorregida por leis. Como o que está em questão é a influência que a interação de atores sociais exercem uns sobre os outros, tudo o que se pressupõe dos indivíduos de uma comunidade legal é a capacidade de agir com base em decisões tomadas de maneira racional-propositiva (*purposive-rational*), ou seja, a capacidade de escolher livremente, sem a necessidade de se esperar qualquer tipo de *insight* normativo da parte deles. Com isso, as complexidades referentes a como os planos de ação estão ancoradas no contexto do mundo da vida podem ser abstraídas, passando a interessar à comunidade legal apenas as relações externas de interação mútua

entre os atores sociais. Com isso passa a ser possível abstrair da *motivação* dos agentes, sendo esses três componentes (pressuposição apenas de liberdade de escolha, foco apenas nas relações externas de interação mútua e abstração da motivação dos agentes) as peças constituintes da ideia de *forma legal*.

Obviamente (HABERMAS, 1996), as condições de legitimidade do direito moderno impedem que este se torne um âmbito dominado pela ação puramente estratégica: deve ser possível aos cidadãos obedecer às leis com base em *insights* normativos, reconhecendo a reivindicação de legitimidade destas. Porém, também deve ser possível a eles abrir mão de uma atitude performativa em relação às leis, passando a encará-las do ponto de vista de um ator que escolhe livremente com base em cálculos estratégicos e teleológicos. Cunhado nessa forma, passa a ser possível ao direito estabilizar as expectativas dos atores sociais uns em relação aos outros e a mediar os sistemas econômico e administrativo.

A aplicação do princípio do discurso à noção de forma legal gera o *princípio da democracia*:

Specifically, the democratic principle states that only those statutes may claim legitimacy that can meet with the assent (*Zustimmung*) of all citizens in a discursive process of legislation that in turn has been legally constituted. In other words, this principle explains the performative meaning of the practice of self-determination on the part of legal consociates who recognize one another as free and equal members of an association they have joined voluntarily. (HABERMAS, 1996, p. 110)

Dessa forma, o princípio da democracia abre espaço para um conceito procedimental de legitimidade baseado na ideia de política deliberativa, como veremos mais tarde. Mas não apenas isso. Considerando-se que a forma legal concebe a comunidade legal como uma reunião de indivíduos autogovernados por meio de leis legitimamente estabelecidas, tal princípio também se aplica às *condições* para que tal forma se realize na *práxis* social, ou seja, a como os cidadãos de uma comunidade legal que assume a forma acima descrita se concebem, o que, por sua vez, se traduz na pergunta: Que direitos tais cidadãos se concedem mutuamente nas condições acima descritas? Isso torna o princípio da democracia o coração de um sistema de direitos, fundamentando cinco tipos de direitos básicos de cidadania:

1. Basic rights that result from the politically autonomous elaboration of the *right to the greatest possible measure of equal individual liberties*. These rights require the following as necessary corollaries:
2. Basic rights that result from the politically autonomous elaboration of the *status of a member* in a voluntary association of consociates under law.
3. Basic rights that result immediately from the *actionability* of rights and from the politically autonomous elaboration of individual *legal protection*. [...]
4. Basic rights to equal opportunities to participate in processes of opinion- and Will-formation in which citizens exercise their *political autonomy* and through which they generate legitimate law. [...]
5. Basic rights to the provision of living conditions that are socially, technologically, and ecologically safeguarded, insofar as the current circumstances make this necessary if citizens are to have equal opportunities to utilize their civil rights listed in (1) through (4) (HABERMAS, 1996, pp. 122-123, grifo do autor)

Obviamente, tal fundamentação não diz *como* tais direitos devem ser especificados. Isso deve ser efetuado por cada comunidade legal. Porém, segundo Habermas, algum nível de especificação para tais direitos se faz necessário, uma vez que eles derivam da própria maneira como os cidadãos se concebem como membros de uma comunidade legal.

A partir de tal teoria legal, já é possível reconstruir a teoria habermasiana do Estado e da democracia. Segundo Habermas, o direito e o Estado estão em permanente relação dialética. O Estado é uma instituição pressuposta de saída pelo direito, uma vez que este necessita no elemento coercitivo para poder cumprir sua função de estabilizar as expectativas dos atores sociais uns em relação aos outros. Ademais, o Estado organiza a estrutura necessária ao exercício do direito, estabelecendo cortes, distribuindo competências e esferas de governo etc. Nesse sentido, também a complexificação do aparato burocrático antes descrita pode ser vista como o crescimento da estrutura necessária para o efetivo provimento dos direitos pressupostos pelo princípio da democracia. Entretanto, o grau de complexificação que tal estrutura atinge carrega o risco de sua autonomização em relação às esferas de

formação da opinião e da vontade coletivas. É aí, porém, que se observa o outro lado da relação dialética, já que o Estado é limitado em sua autonomia operacional pelo direito, uma vez que este faz com que os objetivos perseguidos pelo aparato estatal estejam em consonância com as decisões tomadas nos centros de representação da vontade popular, desde que estas sejam reguladas por algum critério de legitimidade que resgate as pretensões normativas de tais decisões. Para fornecer tal critério, Habermas descreve um modelo de circulação do poder político que começa na noção de legitimidade das leis como descrita pelo princípio da democracia e termina no sistema administrativo. Para isso, entretanto, se faz necessário elucidar com mais detalhes o conceito de *esfera pública*. (HABERMAS, 1996)

Como já dito, a esfera pública política surge durante a modernidade da necessidade de se fazer o sistema político de fato refletir a vontade popular. Iniciando-se com a formação de uma esfera pública literária, um processo crescente de organização social e acesso à informação leva à fundação de cafés, clubes e outras associações onde cidadãos discutiam e opinavam sobre diferentes assuntos politicamente relevantes. Tal complexificação eventualmente forma as associações de interesses que formam a sociedade civil. É a necessidade de o Estado ouvir essa polifonia de vozes que leva à adoção de parlamentos onde representantes do povo podem levar a discussão a cabo dentro da estrutura do Estado. Por fim, a necessidade, evidente a partir da própria estrutura normativa do direito moderno, de o Estado ouvir *todas* as vozes relevantes (sendo o sentido de “relevantes” continuamente alargado) leva à gradual expansão do direito de voto (fim do voto censitário, adoção do voto feminino e, nas Américas, dos negros).

Para a descrição do estágio atual desse processo, Habermas utiliza o modelo de Bernard Peters (HABERMAS, 1996), que faz uma distinção dentro do sistema político entre *núcleo* e *periferia*. Nele, o núcleo é formado pelos complexos administrativo (incluindo o governo vigente), judicial e de formação da opinião e da vontade (incluindo o corpo do parlamento, eleições políticas e a competição entre os partidos), sendo organizado, portanto, como uma “poliarquia” caracterizada por seus poderes de tomada de decisão formal e prerrogativas reais. Nas bordas de tal sistema forma-se uma *periferia interna* composta de instituições às quais o Estado concede a capacidade de autogovernança e delega funções de supervisão e mesmo de feitura de normas, como universidades, sistemas públicos de seguro, agências profissionais, associações, organizações, fundações etc. E, por

fim, uma periferia *externa* dividida entre *clientes* e *fornecedores*. Do lado dos clientes encontram-se agências públicas e organizações privadas, associações de negócios, sindicatos, grupos de interesses e outros, que buscam influenciar o centro de modo a atender os interesses de grupos específicos. Do lado dos fornecedores, encontram-se associações e organizações que buscam, ante ao parlamento ou através das cortes, dar voz a problemas sociais, fazer demandas amplas e articular interesses e necessidades públicos, isto é que visam influenciar o processo político a partir de pontos de vista normativos. Mais importante:

These opinion-forming associations, which specialize in issues and contributions and are generally designed to generate public influence, belong to the civil-social infrastructure of a public sphere dominated by mass media. With its informal, highly differentiated and cross-linked channels of communication, this public sphere forms the real periphery. (HABERMAS, 1996, pp. 355-356)

A partir daí, os caminhos do chamado “poder comunicativo” se tornam nítidos. Eles se iniciam em uma esfera pública política ativa, que debate determinado tema com a ajuda da chamada “mídia de massa”⁶. A seguir, adentra as associações e organizações da sociedade civil, e a periferia interna (universidades, agências reguladoras...), onde a discussão se institucionaliza e ganha a atenção de especialistas, até enfim desembocar no centro, através de ações nas cortes, questionamentos ao executivo, referendos e plebiscito, debates e leis no parlamento etc.

Entretanto, o caminho constante e fluido descrito acima obviamente é uma idealização. Na vida real, muitas vezes a periferia interna e o centro se fecham em um debate de especialistas, e o funcionamento do aparato estatal se dá muitas vezes de maneira autonomizada. É aí, porém, que um segundo modo de circulação de poder entra em ação. A esfera pública tem de poder identificar e passar

⁶ Entretanto, esse papel da mídia de massa traz consigo um perigo que muitas vezes se concretiza: o de que uma mídia de massa superficial, excludente e mais preocupada em doutrinar do que debater, leve a uma despolíticação da esfera pública. Sobre o papel da mídia e seu perigo correlato, cf. HABERMAS, 1996, pp. 376-379.

adiante problemas e demandas sociais novos e até então invisíveis. Nesse sentido, ela funciona como uma rede de sensores capaz de captar demandas e lavá-los ao centro. O importante aqui é a capacidade de a periferia *mudar* processos levados a cabo autonomamente. Segundo Habermas, esse segundo modo de operação “is characterized by a consciousness of crisis, a heightened public attention, an intensified reach for solutions, in short, *problematization*.” (HABERMAS, 1996, p. 357, grifo do autor) Ou seja, pela capacidade de identificar uma crise e sobrepujar processos autonomizados levados a cabo por razões racional-teleológicas com razões normativas, fazendo, assim, o poder legislativo recuperar sua preponderância diante de tais processos.

Desta feita, a concepção de legitimidade como legalidade de Weber pode ser substituída pela noção de uma legitimidade baseada na soberania popular derivada do fluxo intersubjetivo de comunicação não obstruída entre as esferas da esfera pública e o centro do sistema político. Esse, por sua vez, regula a institucionalização desse fluxo através da institucionalização de procedimentos e condições de comunicação normativamente relevantes, de modo que os procedimentos de formação da opinião e da vontade políticas, cujo conjunto Habermas chama de *procedimento democrático*, funcionam como as mais importantes garantias para a racionalização das decisões políticas. Tais decisões visam a responder três tipos de questões⁷:

- a) Pragmáticas: respondidas por discursos pragmáticos cujo critério de racionalidade é o da conveniência;
- b) Éticas: respondidas por discursos éticos e políticos que visam a responder as perguntas: “Quem queremos ser?”; “Qual o bem para nós?”, em que “nós” está restrito à comunidade legal em questão;
- c) Morais: respondidas por discursos morais que respondem as perguntas: “O que devemos fazer?”; “Qual a decisão justa para todos?”, em que “todos” extrapola a comunidade legal em questão, representando a totalidade dos potencialmente afetados.

Essas considerações, todavia, acabam por influenciar o próprio desenho do Estado, uma vez que a divisão dos poderes passa a derivar da distribuição das possibilidades de acesso a diferentes tipos

⁷ As observações a seguir estão em WEBER, Cap.4.

de razões e de como cada poder lida com elas. Assim:

- a) Poder legislativo: tem acesso a discursos éticos, roais e pragmáticos. É restringido pelo procedimento democrático;
- b) Poder executivo: tem acesso apenas a razões pragmáticas, embora restringido por decisões, tomadas em outros poderes, lastreadas em outros tipos de discursos. Deva se manter atento ao perigo da autonomização excessiva da administração;
- c) Poder judiciário: Não tem acesso (ao menos não em sua atuação cotidiana) às razões que motivaram as normas, apenas às normas em si. Usa a lógica para manter o sistema legal coerente.

Nesse contexto estrutural do Estado, o procedimento democrático passa a ter um papel lastreador da razoabilidade das decisões:

Democratic procedure, which establishes a network of pragmatic considerations, compromises and discourses of self-understanding and of justice, grounds the presumption that reasonable or fair results are obtained insofar as the flow of relevant information and its proper handling have not been obstructed. According to this view, practical reason no longer resides in universal human rights, or in the ethical substance of a specific community, but in the rules of discourse and forms of argumentation that borrow their normative content from the validity basis of action oriented to reaching understanding. In the final analysis, this normative content arises from the structure of linguistic communication and the communicative mode of sociation. (HABERMAS, 1996, pp. 296-297)

Donde Habermas chamar sua abordagem de “procedimental”. Ao dissertar sobre o papel da Suprema Corte nos sistemas democráticos, ele declara:

Only the *procedural conditions for the democratic genesis of legal statuses* secures the legitimacy of enacted law (...) the constitutional court should keep watch over just that system of rights that makes

citizen's private and public autonomy equally possible. (HABERMAS, 1996, p. 263, grifo do autor)

Mais importante, porém, é o fato de que o sistema político passa a se nortear pela ideia de deliberação (política deliberativa), o que, por sua vez, lança as bases para a ideia de Democracia Deliberativa, ou seja, a noção de que, uma vez, reinterpretado sob a luz da ética do discurso, o princípio da soberania popular se traduz na ideia de que todo o poder emana do poder comunicativo dos cidadãos, durante o processo de tomada de decisão no parlamento, a votação precisa ser precedida por uma discussão que encara a força legitimadora do processo democrático.

Religião na Esfera Pública

Embora Habermas já fosse um proeminente pensador há muitas décadas, até 2001 o tema da religião nunca fora tratado de maneira sistemática em suas obras⁸. As esparsas referências nas obras principais indicavam uma linha weberiana de progressiva racionalização e “linguistificação” (*Versprachlichung*) do sagrado, e sua substituição ao longo do tempo, como fundamento da integração social, por um mundo da vida linguisticamente estruturado.

Tudo isso muda em 2001. A partir de então (nunca é demais lembrar que sua primeira grande contribuição nesse novo momento de seu pensamento se dá um mês depois dos atentados de 11/09, que são expressamente citados, em um discurso na entrega do Prêmio da Paz da Associação dos Livreiros da Alemanha, um texto que depois daria origem ao livro *Fé e Saber*⁹), e até os dias de hoje, Habermas, passa a dedicar especial atenção ao tema, com destaque para a relação entre fé e saber e para a questão da presença da religião na esfera pública¹⁰.

A análise do filósofo alemão começa com um diagnóstico de

⁸ Para um comentário abrangente sobre o tema da religião em Habermas no período pré 2001, escrito inclusive durante tal período, cf. ARAÚJO, 1996, pp. 189-201.

⁹ Sobre isso, cf. ARAÚJO, 2013, p. XIII.

¹⁰ A descrição abaixo é baseada em HABERMAS, 2010, p. 15-23, HABERMAS, 2005, pp. 19-52, HABERMAS, 2012, pp. 1-26 e HABERMAS, 2005, Cap. 5.

época que, à primeira vista, soa um tanto paradoxal: Ao mesmo tempo em que se observa um renascimento surpreendente da religião no seio das sociedades antes ditas seculares (gerando sociedades que ele batiza de “pós-seculares”), assiste-se simultaneamente ao surgimento de imagens de mundo científicizadas. O conhecimento científico se tornou hegemônico como detentor das explicações sobre o mundo físico, de modo que não é de modo algum incomum observar pessoas, em sua vida cotidiana, usando palavras do jargão científico, ou mesmo atribuindo explicações científicizadas para estados e eventos do mundo ou de si próprias (por exemplo, atribuindo um estado de tristeza ao nível de determinado hormônio no cérebro). Entretanto, os fatos apontados acima e na introdução apontam para a permanência indefinida da religião em sociedades que até então se consideravam em franco processo de secularização. Mais do que isso, do ponto de vista social, visões de mundo que careçam do elemento religioso parecem ser incapazes de prover o mesmo nível de motivação para o agir moral, para a solidariedade social e para a união necessária para a obtenção de fins comuns.

Em tal cenário, em que conflitos sociais, políticos ou mesmo militares são deflagrados com um forte elemento, religioso, a relação entre cidadãos seculares e religiosos nas democracias ocidentais tende a ser carregada de elementos de desconfiança e mesmo de tensão. Entretanto, para Habermas, esse não precisa ser o caso, pois fé e saber possuem um grande aprendizado para o aprendizado mútuo. Ademais, do debate político-acadêmico que se seguiu ao ressurgimento da força da religião na esfera pública surgiram duas ponderações que são fontes de potencial preocupação para o pensador alemão. Isso porque, em sociedades secularizadas governadas por um Estado Laico, exige-se que os cidadãos levem suas reivindicações à arena pública em uma linguagem secularizada, acessível, ao menos em princípio, a todos. Uma das fontes normativas para tal exigência remonta ao próprio princípio da democracia de Habermas. Todavia, mais influente ainda para essa discussão foi a articulação que Rawls fizera dessa injunção em *Political Liberalism*, na forma do Princípio Liberal de Legitimidade:

Our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common

human reason. This is the liberal principle of Legitimacy. To this it adds that all questions arising in the legislature that concern or border on constitutional essentials, or basic questions of justice, should also be settled, so far as possible, by principles and ideals that can be similarly endorsed. (RAWLS, 2005, p. 137)

Contudo, essa injunção é passível de duas críticas (as duas ponderações mencionadas acima): a primeira é que pessoas imersas em suas identidades religiosas muitas vezes têm suas identidades tão profundamente definidas pelo elemento religioso que elas simplesmente não *conseguem* trazer suas reivindicações à arena pública através de uma linguagem secularizada, de modo que exigir essa tradução de tais pessoas é jogar sobre elas uma carga pesada e potencialmente excludente. Já a segunda crítica decorre da observação de que tamanha carga não é exigida de cidadãos secularizados, o que a torna potencialmente problemática do ponto de vista da *fairness* exigida das democracias ocidentais para com os diferentes cidadãos no tocante ao acesso aos centros de tomada de decisões. Por outro lado, parece razoável que o Princípio Liberal de Legitimidade de Rawls, e o Princípio Democrático, de Habermas, barrem argumentos baseados em doutrinas religiosas, ou que ignorem formas de justificação universalmente aceitas (por exemplo, teorias científicas) para embasar normas que reivindiquem observância geral (via coerção estatal, se necessário).

Para sair deste impasse, Habermas propõe que os dois tipos de cidadãos, seculares e religiosos, aceitem certas injunções. Aos cidadãos religiosos, cabe aceitar a autoridade das ciências e de outras formas da “razão natural”, bem como o caráter igualitário do direito e da moral vigentes. Aos seculares, cabe que estes não se considerem juizes das verdades de fé, não se arrogando o direito de excluir a religião como irracional *a priori*, devendo reconhecer o potencial para a existência de conteúdos de verdade nas doutrinas religiosas. Por fim, eles devem (e essa é sem dúvida a contribuição mais polêmica de Habermas para o debate) ajudar os cidadãos religiosos na tradução do conteúdo das reivindicações destes para uma linguagem secularizada (que ele chama de *translation proviso*). (HABERMAS, 2007)

Muitas críticas têm sido feitas a Habermas com relação a esse último quesito, com mais espaço e competência do que poderei fazer aqui. Basicamente, elas dizem que os cidadãos seculares não têm qualquer obrigação de ajudar no processo de tradução, e que Habermans

não fornece nenhuma fundamentação para tal obrigação¹¹. Limito-me aqui a fazer alguns apontamentos. Um dos motivos para o impasse acima descrito é justamente o fato de que a exigência de tradução por parte dos cidadãos religiosos parece derivar diretamente do Princípio Democrático. Por outro lado, não parece haver bases (seja na teoria habermasiana, seja em qualquer outro lugar) para se fundamentar a obrigação de ajuda na tradução por parte dos cidadãos secularizados. Habermas, ao defender tal obrigação, parece fazê-lo em nome da intuição de que é injusto que o Estado imponha cargas desiguais sobre os dois tipos de cidadãos, e em nome da solidariedade que se espera entre concidadãos¹². Porém, ser-nos-ia lícito, em nome da igualdade, *impor* uma carga a cidadãos que cumprem rigorosamente com os requisitos do Princípio Democrático, em função de quem não o faz (ainda que por incapacidade, e não por má-fê)? Se os cidadãos secularizados não são *responsáveis* pela incapacidade de tradução dos cidadãos religiosos, a imposição dessa carga não soa gratuita? Não poderei explorar essa questão a fundo aqui, mas resta claro que, sob esse ponto de vista, a questão é, no mínimo, problemática.

Considerações Finais

Os apontamentos acima expostos evidentemente não encerram o debate sobre a aceitabilidade ou não da posição habermasiana. Habermas *tem* um motivo para insistir na cláusula de tradução, uma vez que crê que a razão moderna tem algo a aprender com os potenciais conteúdos de verdades que o discurso religioso encerra. Tal crença se fundamenta nas origens comuns de ambos na chamada “Era Axial”, primeiramente descrita por Karl Jaspers (JASPERS, 1953). Entretanto, expor tal fundamentação exigiria uma descrição detalhada da Era Axial que, além do evidente problema prático de espaço, foge à proposta desse artigo.

O debate sobre a presença e a permanência da religião na esfera pública é sem dúvida um dos mais urgentes e complexos da teoria política contemporânea. Talvez por isso mesmo, é também um dos mais

¹¹ Para essa crítica, cf. BAXTER, 2011, p. 205. Para uma crítica do ponto de vista cognitivo, cf. LAFONT, 2009, pp. 131-132.

¹² De fato, Habermas parece ver tal injunção muito mais como uma busca cooperativa pela verdade do que como um dever.

prolíficos. Nesse campo, em que não existem respostas fáceis, uma profusão de livros e artigos têm tornado essa questão uma das mais interessantes do cenário contemporâneo. Se esse artigo puder acrescentar algo a essa notável discussão, ele certamente já terá cumprido seu papel.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. “Apresentação à edição brasileira” in HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: Editora Unesp, 2013. XIII-XX.

_____. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

BAXTER, Hugh. *Habermas: The Discourse Theory of Law and Democracy*. Stanford: Stanford Law Books, 2011.

HABERMAS, Jürgen. “An Awareness of What is Missing”. in

HABERMAS, Jürgen et al. *An Awareness of What is Missing*.

Tradução de Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2010a, 15-23

_____. *Between Facts and Norms*. Tradução de Willian Rehg. Cambridge (Mass.): The MIT Press: 1996.

_____. *Entre Naturalismo e Religião*. Tradução de Flávio Beno Siebenachler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. *Fé e Saber*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

_____. “Pre-political Foundations of the Democratic

Constitutional State?” in HABERMAS, Jürgen e RATZINGER, Joseph. *Dialectics of Secularization*. Tradução de Brian McNeil. San Francisco: Ignatius Press, 2006.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo*. Tradução de Paulo Astor Soethe (Tomo I) e Flávio Beno Siebeneichler (Tomo II). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

JASPERS, Karl. *The Origin and Goal of History*. Tradução de Michael Bullock. New Haven e Londres: Yale University Press, 1953.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2004.

LAFONT, Cristina. “Religion and the Public Sphere: What Are the Obligations of Democratic Citizenship?” *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 35 N° 1-2, 2009, 127-150

RAWLS, John. *Political Liberalism, Expanded Edition*. Nova York: Columbia University Press, 2005.