

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

HERBERTH GOMES FERREIRA

**RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA: OS DESAFIOS DO DEBATE ENTRE FÉ E
RAZÃO DE HABERMAS**

VITÓRIA – ES

2014

HERBERTH GOMES FERREIRA

RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA: OS DESAFIOS DO DEBATE ENTRE FÉ E
RAZÃO DE HABERMAS

Dissertação de Mestrado Acadêmico
para obtenção de grau em Mestre em
Ciências das Religiões pelo programa
de pós-graduação da Faculdade Unida
de Vitória.

Área de concentração: Religião e
Esfera Pública.

Orientador: Dr. José Paulo Tavares Zabatiero

Vitória – ES

2014

HERBERTH GOMES FERREIRA

**A RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA: OS DESAFIOS DO DEBATE ENTRE FÉ E
RAZÃO DE HABERMAS**

Dissertação para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das Religiões no
Programa de Mestrado Profissional em
Ciências das Religiões da Faculdade Unida
de Vitória.



Doutor Osvaldo Luiz Ribeiro – UNIDA (presidente)



Doutor Julio Paulo Tavares Zabatiero – UNIDA (orientador)



Doutor Ronaldo de Paula Cavalcante – UNIDA

Ferreira, Herberth Gomes

Religião na esfera pública / Os desafios do debate entre fé e razão de Habermas / Herberth Gomes Ferreira. - Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2014.

ix, 86 f. ; 31 cm.

Orientador: Júlio Paulo Tavares Zabatiero

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória,
2014.

Dedico este trabalho de dissertação de mestrado a todos e todas que de alguma forma me ajudaram na realização desta empreitada. Dedico em especial à minha esposa e companheira, Priscilla Alves, pela colaboração neste trabalho e constante paciência nas minhas ausências e recolhimento para estudos. Ao meu filho, Pedro Ivo, que foi (e é), sem dúvida, força e inspiração nos momentos de desânimo.

AGRADECIMENTOS

Ao meu professor e orientador, J. P. T. Zabatiero, pela dedicação e inspiração na busca por conhecer um pouco mais sobre o filósofo J. Habermas. Agradeço também a toda equipe docente da Faculdade Unida de Vitória que muito colaborou nos módulos do mestrado.

“Do mesmo modo que a ciência é afim da filosofia, porque se refere ao conhecimento formal, assim a religião, precisamente porque diz respeito ao conteúdo, é o oposto deste mundo, e se aproxima da filosofia, por se dar como objeto, não no terreno, nem no mundano, mas no infinito.”
(Hegel)

RESUMO

Na esteira do espaço de debates dos “bons argumentos” na Esfera Pública, dar-se um encontro entre sujeitos ancorados em discursos religiosos e os que se afirmam como de viés secular. Nesse bojo social, Habermas apresenta uma proposta de sua grande teoria que, para ele, poderá resignificar e reconciliar esses diferentes atores no campo do *Mundo da Vida*. Este processo, para Habermas, terá que passar pelo caminho da tradução de linguagens. Contudo, apresentamos alguns limites subjacentes na teoria habermasiana no que toca um horizonte não factível e quiçá contingente de uma racionalização da religião pelo próprio processo “evolutivo” da religiosidade humana a qual poderá apresentar novos limites na constituição de uma sociedade por via de uma racionalidade pública.

Palavras chaves: religião - secular - esfera pública - tradução

ABSTRACT

In the wake of a place for discussions of “good ideas and good arguments” in the Public Sphere, there is an meeting between subjects anchored in your discourses for religions and those who claim as secular inclination. In this social movement, Habermas shows us your theory that, for him, can reframe and reconcile these different actors in the place of World of Live. For Habermas, this process has to pass by way of translations tool for different languages. However, we believe there are still some limitations underlying upon Habermas theory. Especially from a non-feasible contingent horizon and perhaps a rationalization of religion by his “development” in the process of human religiosity itself which may present new limits on the formation of a evolutionary public rationality.

Key words: religion - secular - public sphere - translation

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 SOBRE RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA EM HABERMAS	20
1.1 Bases da Motivação Solidária Cidadã no Espaço Público.....	22
1.2 A Esfera Pública e o “ <i>lebenswelt</i> ”: para um debate acessível entre fé e razão no mundo da vida.....	34
1.3 A Teoria do Agir Argumentativo: um discurso universalizado do imperativo categórico de Kant como base para o uso público da razão.....	43
1.4 Pressupostos metodológicos para uma situação ideal de fala: caminhos entre fé e secularização num espaço mútuo.....	49
2 A AÇÃO COMUNICATIVA: LIMITES E POSSIBILIDADES ENTRE FÉ E RAZÃO NO MUNDO DA VIDA.....	55
2.1 A força tênue da razão: pretensões para uma racionalidade universalizada e a filosofia como guardadora de lugar	55
2.2 Ação comunicativa, linguagem religiosa e razão <i>destrancendentalizada</i> : mudança de paradigma num mundo plural.....	60
2.3 Fronteiras entre verdade e justificação: desafios da tradução entre fé e razão para um mundo secular objetivo.....	63
2.4 A questão do pluralismo na pós-modernidade: desafios para uma racionalidade comunicativa e aprendizagem mútua.....	67
2.5 Contribuições da religião numa sociedade pós-secular: caminhos e convergências	72
CONCLUSÃO.....	77
REFERÊNCIAS.....	83

INTRODUÇÃO

O estudo sobre os fenômenos oriundos da relação entre fé e razão forma uma constância no mundo acadêmico¹ bem como no cotidiano da vida social. Entre os muros das academias², como exemplo, é de se imaginar que o debate entre fé e razão não apresenta uma caminhada tranquila, serena e de consensos unânimes entre os participantes. Fora dos muros acadêmicos, no mundo da vida (Habermas) o debate entre os que processam alguma fé em certa corrente religiosa e os que professam não compartilhar (e nem acreditar) nas afirmações do discurso da fé em algum deus (ou deuses) supra-mundo, atropela a possibilidade de se constituir determinada democracia que se apoie nalgum consenso plausível a todos. Nesse bojo relacional, percebemos a dificuldade em se estabelecer o caminho de diálogo entre ambas, que se possam traduzir diferentes anseios subjetivos e as distintas manifestações de *justificabilidade* das diferentes verdades dos sujeitos³.

Nessa esteira, temos como objetivo nesse trabalho, percorrer o caminho teórico do pensador que acreditamos ter levantado na contemporaneidade certo caminho contingencial de racionalidade constituída no diálogo entre diferentes sujeitos dentro de uma democracia (ainda que ao final, apontemos algumas considerações críticas). Com isso, nosso caminho de leitura e estudo será debruçado em algumas das várias bibliografias⁴ do grande mote teórico do pensador, filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas⁵. Nisso, veremos como Habermas ancora seu pensamento em diferentes

¹ Cf. FILORANO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As Ciências das Religiões**. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo; Paulus, 1999, p. 5.

² Cf. USARSKI, Frank (org). **O Espectro Disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo; Paulinas, 2007, p. 9 e 10.

³ Cf. DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo; Martins Fontes, 2003, p. VII.

⁴ Cf. AZEVEDO, Israel Belo de. **O Prazer da Produção Científica: passos práticos para a produção de trabalhos acadêmicos**. 13ª ed. São Paulo: Hagnos, 2012.

⁵ Como manual metodológico para uma melhor coleta dados e informações a cerca do nosso autor aqui estudado, preferimos utilizar o livro de Israel de Azevedo sobre produção científica bibliográfica.

teóricos contemporâneos e clássicos da virada do mundo moderno como Kant, Hegel, Marx, entre outros.⁶

Considerado como um dos herdeiros da clássica Escola de Frankfurt, Habermas, que já foi assistente de Adorno e realizou uma leitura menos pessimista⁷ dos demais pensadores da teoria crítica marxista e propõe a teoria da Ação Comunicativa como base de um tipo de *socialismo moderno* utilizando determinada razão prática⁸ a fim de sanar certos impasses nas sociedades como todo, sobretudo no tocante de se estabelecer certo caminho participativo, ético e justo para – se não todos – atender grande maioria.

Nessa esteira, trazemos um breve olhar sobre as considerações do pensador no tocante da relação entre religião e razão na esfera pública do mundo da vida e a saída habermasiana sobre os impasses contingenciados pelo pluralismo (Rawls) de visões de mundo e crescente desencantamento (Weber) das afirmações que outrora norteavam o *ethos* social. Nesse horizonte bibliográfico do nosso pensador, veremos que, o mundo ocidental, fortemente influenciado pelos anseios do espírito iluminista, das influências do pós-secularismo⁹, pós-modernidade e sociedade líquida¹⁰, a proposta de Habermas é apontar determinado caminho de racionalização construída coletivamente na arena do “lugar ideal de fala”. Para ele, na tentativa de salvar do que se chamou de “obscuro” dogmático de certa razão que caiu em descrédito por ela mesma, pela força iluminista, a razão poderá ser também seu patamar de sustento e fundamento de si mesma. Nessa abordagem habermasiana, a

⁶ Para uma melhor abordagem sobre o tema aqui sugerido, seria sugestivo recorrer a um importante debatedor sobre o pensamento de Habermas, Charles Taylor, Contudo, limitaremos às pequenas considerações de Taylor tendo em vista nosso curto tempo e espaço.

⁷ Cf. HABERMAS, J. **Discurso Filosófico da Modernidade**. 12 lições. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 84. Posição apontada pelo próprio autor.

⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada**. Rio de Janeiro; Tempo Brasileiro, 2002, p. 48.

⁹ Sobre as diferentes discussões a cerca do tema “pós-secular, pós-secularismo e/ou pós-secularização”, veja artigo do professor doutor José Pedro Lucki da Universidade Federal do Espírito Santo: **O Lugar das Religiões numa sociedade Pós-Secular: discussão da perspectiva de Habermas**. Este artigo serviu de base no Congresso da Faculdade Unida de Vitória realizada em 2013.

¹⁰ Cf. BAUMAN, Zygmunt. **Tempos Líquidos**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro; Jorge Zahar; 2007.

“razão salvadora da razão”, por ele defendida, será a ética social ancorada numa vertente dos pressupostos kantianos (embora Habermas critique a posição de Kant por certo abandono dos resultados da história) e ao mesmo tempo acolhendo a perspectiva da *Religionstheorie* de Hegel (mas crítico dos excessos do historicismo hegeliano), como promotora de um pensamento que busque salvar a utilidade da razão¹¹ (sobretudo frente aos derrotistas). Nisso, busca na força do *logos* da linguagem (neste caso, também a linguagem religiosa) o caminho de encontro de postulados e “verdades” publicamente constituídas, que possam trazer, de certa forma, o bem comum social. Na verdade, percebemos em nosso autor, certa teoria de “descomplicação do mundo”, ao tentar abraçar determinado ideal de sociedade espontânea e menos apoiada nalguma racionalidade puramente ativa e de práxis marxista e, na mesma medida, menos apoiada no idealismo hegeliano (tanto de direita com de esquerda¹²) de racionalização humana¹³. Ao mesmo tempo, nosso autor aponta a rejeição aos modismos culturais e tentativa de justificação última, meio ao modo nietzschiano¹⁴.

Com escrita densa e ampla produção, Habermas não é um autor para ser lido de forma superficial. Para entendê-lo, será preciso entender determinada gama de teoria de outros grandes pensadores, sobretudo contemporâneos, e isso, coloca nosso pensador aqui estudado como um dos grandes pensadores ainda vivos de nossa contemporaneidade. Na verdade, o mesmo tenta elaborar, de certo, grande teoria reconstrutiva que vem desde Kant, passando pelas definições de mundo da corrente pós-estruturalista;

¹¹ Cf. HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Martins Fontes, 2000. É possível encontrar os contornos da crítica habermasiana sobre o que ele chama de excessos da defesa da razão em Kant e sobre sua crítica a cerca do que ele supõe como excessos de historicismo de Hegel (sobretudo de seus seguidores). Ver mais no capítulo III, entre as páginas 73 – 83.

¹² Cf. HABERMAS, op. Cit. passim. É possível perceber as críticas de Habermas a cerca das correntes que se desdobraram após Hegel.

¹³ Cf. HABERMAS, op. Cit. 2000. Note as críticas de Habermas sobre o que ele aponta como incompletudes nas teorias de Hegel e Marx. Também a sua crítica na terceira parte do capítulo III, 85-98.

¹⁴ Cf. NIETZSCHE. **A Genealogia da Moral**. Nesta obra, Nietzsche tenta explicar a origem da moralidade social como fruto de uma espécie convenção social-humana. Nessa linha, acreditamos que Habermas fará uma análise negativa de princípios universais cristalizados na sociedade moderna.

argumentando contra os excessos do positivismo, sobretudo ao atingir o berço teórico da Escola de Frankfurt, e aglomerando a comunicatividade de seu amigo K. O. Apel ao apontar certa comunicatividade não apenas de troca de significados, mas como ação construtiva e reconstrutiva no mundo da vida. Habermas busca, também, mesclar seu pensamento com a razão objetiva de seu mestre Adorno, a partir de seu berço teórico na clássica escola de Frankfurt, Alemanha. Sua preocupação inicial é o paralelo conflitivo entre o mundo da vida e sistema. O primeiro, para Habermas, por vezes sutilmente na esteira do subjugo do segundo, por meio das forças produtivas norteadas pelos ditames dos ideais, sobretudo, capitalista. O próprio Habermas aponta no prefácio da primeira edição de sua teoria¹⁵ que quanto mais ele se aprofundava em questões de ordem teóricas (teoria do conhecimento, teoria social, entre outras), mas ele se via entregue a um olhar puramente sociológico. Com isso, teve que reordenar sua busca pelo entendimento das complexas relações entre sujeitos e seus respectivos mundos (transcendental e objetivo), saindo do modo de leitura de uma sociedade estruturada e subestruturada de K. Marx, mas agregando outros aspectos para ele relevantes.

Em outra abordagem de Habermas como “pano de fundo motivacional”¹⁶ na sua teoria crítica e propositiva são suas críticas às motivações neoconservadoras dos defensores do capitalismo em evidente declínio, que já não se sustenta mais sobre determinado molde de *realocação de problemas*. Tal caminho será o norte que dará rumo à sua meta-teoria que será a fonte de sustendo do seu pensamento no agir comunicativo. Todavia, percorrendo os caminhos do nosso autor, percebemos (e aqui concordamos com o professor Araújo¹⁷) que Habermas não se debruça por completo no mote de uma *Religionstheorie*, como fez Marx Weber¹⁸, nem em tentar de fato

¹⁵ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social**. Tradução de Paulo Astor Soete. Revisão de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 03 - 15.

¹⁶ HABERMAS, 2012, p. 13.

¹⁷ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 189.

¹⁸ WEBER, Marx. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Edição de Antônio Flávio Pierucci. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

explicar como a religião decorre dentro das relações entre o mundo da vida e o sistema funcional da cotidianidade.

Nessa direção teórica, alguns autores veem Habermas no pensamento cada vez mais próximo ao pragmatismo norte-americano¹⁹, muito embora pareça manter-se (ainda) com fortes vertentes teóricas de seus conterrâneos europeus. Todavia, apontamos que em sua carreira e “militância” sociológica e filosófica, nosso autor procura levantar certo reconhecimento da filosofia e de seu papel frente às demais ciências naturais/humanas de (re)conceituar o próprio tempo (*begreifen*). A filosofia não seria mais a julgadora da razão, mas um tipo de tutora da mesma e ao mesmo tempo guardadora de determinada espécie de síntese das diferentes verdades²⁰.

Para isso, Habermas utiliza o próprio método desconstrutivo para levantar seu edifício teórico e, ao mesmo tempo, reconstrói o respectivo pensamento numa leitura que perpassa de Kant à Marx Weber com a qual sobrevém por muitos autores contemporâneos como Adorno, Luhmann, entre outros. Todavia, Habermas propõe um diferencial nesses modelos de compreensão social, ao apontar a sociedade ocidental como apoiada entre dois grandes pilares originados da modernidade ocidental: o mundo social e cultural.

Habermas aprofunda sua busca por compreender o pilar do mundo cultural (aqui com fortes influências da teoria da auto-poiésis de Luhmann) ao redefinir a sociedade cultural como: (a) sociedade – base moral, (b) cultural – base científica, (c) personalidade – base da arte/estética. Ainda nessa estruturação da sociedade, no âmbito cultural, encontra-se a base política e economia. Nessas duas últimas, para o filósofo, encontra-se a esfera do sistema – enquanto que nas demais se encontra o mundo da vida. Nesse bojo, a esfera do sistema é influenciada pela demanda provida do mundo da vida. Entretanto, tais “demandas” (ciência, moral e estética) têm como tradutor e

¹⁹ Cf. COMETTI, Jean-Pierre. Jürgen Habermas e o pragmatismo. In: ROCHLIZT. **Habermas: o uso público da razão**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, p. 58 e 59.

²⁰ Cf. HABERMAS, J. **Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 73.

mediador o direito positivo²¹, entra aqui, como já apontado acima, a filosofia como guardadora de uma espécie de síntese da verdade. Outro enfoque é a perspectiva contemporânea de se ampliar as relações humanas, mesmo que as aparências nos mostrem certa individualização causada pelas novas relações sujeito mundo. Nisso, Habermas caminha paralelo ao pensador Charles Taylor, desenvolvedor da teoria sobre as fontes do *self* e sobre a ética da autenticidade²².

Neste bojo, Habermas procura apoio em Hegel²³ e suas mediações a cerca das “cisões de mundo”²⁴ e o anúncio da relação intersujeitos e as novas expressões da subjetividade que ele aponta (com base em Hegel) como (a) individualismo do sujeito, (b) direito de crítica, (c) autonomia da ação, (d) e a idealização da filosofia sobre si mesma²⁵. A chave para os desdobramentos desses princípios de subjetividades verte da Reforma Protestante, Iluminismo e Revolução Francesa²⁶, sobretudo na relação interna religião e reforma. Com isso, Habermas irá reconhecer o ponto forte da individualização do sujeito moderno a partir do momento em que este se considera “livre” para exercer sua religiosidade na esfera privada como “bem entender”. O desdobramento de tal processo histórico será a “exacerbação do eu”, que, como um retorno do *cogito ergo sum* (Descartes), o sujeito se vê possuidor de certa razão determinadora do que pode ou não ser conhecido (também em Kant ao elaborar as 12 categorias do conhecimento²⁷). Aqui poderemos apontar, de algum modo, um “desdobramento de desdobramentos”, quando Habermas sinaliza a modernidade “esferatizada” e institucionalizada, na qual a ciência,

²¹ Sobre as análises de Habermas a cerca das esferas culturais (ciência, arte e teorias morais-jurídicas) ver em: HABERMAS, J. **Discurso filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 3-5.

²² TAYLOR, Charles. **A Ética da Autenticidade**. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

²³ Cf. HABERMAS, J. **Discurso Filosófico da Modernidade**, 2000, p. 80 e 81. Nesta passagem, notamos que Habermas encontra apoio numa vertente de esquerda de Hegel, mais precisamente no neo-hegelianos. Ele próprio descreve brevemente sobre as linhas esquerda e direita do pensamento dos hegelianos.

²⁴ HABERMAS, 2000, p. 24-25.

²⁵ HABERMAS, 2000, p. 74.

²⁶ HABERMAS, 2000, p. 25-27.

²⁷ Cf. KANT. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de J. Rodrigues de Mereje. São Paulo: Ediouro, p. 82-129.

moral e arte se diferenciam e passam a “definir”, individualmente, suas respectivas verdades²⁸. A individualização do conhecimento técnico-científico será como o espelho da individualização do sujeito ocidental-moderno²⁹.

Essas pequenas passagens acima mostram um caminho de compreensão do chão (*ab Grund*) que emana a teoria habermasiana que elabora de forma muitas vezes emaranhada a noção de certa democracia estabelecida nas relações de sujeitos que se encontram nas esferas do mundo da vida (onde acontece a reprodução simbólica) e do sistema (onde acontece a reprodução natural). Nesse “conjunto de relações”, Habermas propõe um caminho de “tradução” no qual todos os sujeitos envolvidos possam se manifestar, sejam eles portadores de um discurso secular ou religioso (daí a relação entre fé e razão na esfera pública Habermasiana). Nesse bojo teórico, apoiado nos princípios da teoria democrática de John Rawls³⁰, Habermas aponta a democracia como sendo o lugar mais indicado para esta relação de “visões de mundo”. Neste sentido, seus participantes precisam traduzir seus atos de fala para um mundo comum-objetivo³¹.

Contudo, notamos a possibilidade de se fazer uma leitura menos pessimista do pensamento habermasiano e retirar, de sua teoria, algumas noções que entendemos ser ímpares no limiar de uma difícil, mas possível, complementariedade entre fé e razão; entre democracia deliberativa e postulados da fé, mesmo que (forçados?) a determinada “tradução” de seus anseios para o mundo da vida objetivo. Entendemos que, possivelmente, esse seja uma das condições para se chegar nalguma sociedade minimamente madura de si e de seus desafios.

²⁸ KANT, p. 28-29.

²⁹ Cf. HABERMAS, 2000, p. 78. Na nota de rodapé nº 4, do mesmo livro, Habermas aponta sua defesa de uma racionalidade que se realiza na história. Neste sentido, critica a diferença que ele encontrou entre uma filosofia que se realiza na academia, contra uma filosofia que se faz na prática do cotidiano. Para ele, o filosofar se faz no cotidiano, como “investigadores de rastos”.

³⁰ RAWLS, John. **O Direito dos Povos**. Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Neste livro, Rawls explica e desenvolve outros aspectos de sua teoria sobre uma sociedade justa.

³¹ Cf. HABERMAS. **Racionalidade e Comunicação**. Tradução Paulo Rodrigues. Lisboa, Portugal: Edições 70, p. 208.

Nesse viés, para chegarmos à nossas considerações finais, faremos um caminho pedagógico e descritivo-bibliográfico de algumas obras de Habermas. A partir dessa abertura de releituras, faremos um breve percurso de sua tentativa de elaborar certa teoria que mostre o caminho para a sociedade democrática mais madura e racionalizada (aqui um resgate da racionalidade que por outros foi levada a descrença) e o mundo da vida ou o “*lebenswelt*”³², como o funcionamento da engrenagem que oferece o caminho para a dinâmica da vida na Esfera Pública. Para isso, abordaremos brevemente a Teoria do Agir Comunicativo, como forma de tentarmos entender ainda mais o grande leque de propostas metodológicas do nosso pensador e as relações entre fé e razão no espaço de tradução do uso de linguagens dos sujeitos num mundo objetivo. Buscaremos uma luz no caminho apontado por Habermas no que toca a proposição da teoria que sintetize a ética discursiva pretendida como universalizada, mas não universalista³³, como queriam os estruturalistas e defensores do kantismo puro.

Tento esse sobrevoo panorâmico, passaremos pelos caminhos da teoria habermasiana a cerca da força da razão que poderá ser construída e constituída no berço da ação comunicativa cotidiana, no embate do “dia a dia”, passando pelos caminhos metodológicos de determinada “situação ideal de fala” e os desdobramentos da possível razão “destranscendentalizada” Para isso, realizaremos buscas por outros autores leitores de Habermas como apoio acerca do viés acadêmico que possa os mostrar outros aspectos e horizontes habermasiano. Vamos caminhar pelas trilhas entre os limites e possibilidades entre a fé (seus pressupostos transcendentalizados e afins) e a razão secular (ou secularista) num mundo de pluralidades (Rawls) possibilitando o norteamento para algum caminho de aprendizado e reconhecimento mútuo (Taylor). Para isso, vamos perpassar um breve olhar sobre os limites e saídas no problema da verdade e da necessidade da justificação que atenda o plano do mundo objetivo dos sujeitos religiosos e não-religiosos. Ao final desse

³² Na tradução livre para o português: mundo da vida.

³³ Preferimos utilizar a palavra universalizante, pois entendemos que Habermas pretende dar um sentido de movimento no uso da palavra em sua aplicabilidade no Mundo da Vida.

percurso, veremos brevemente quais caminhos aponta Habermas no que refere à contribuição da religião no mundo da vida e quais linhas metodológicas nosso autor sugere como superação dos problemas da tradução em sua teoria (embora, ao final, reconhecemos os limites subjacentes). Com base no artigo do professor e doutor José Pedro Luchi (UFES)³⁴, perceberemos que a teoria de Habermas empreende certa tentativa de superar um mundo cada vez mais voltado à sua objetividade e subjetividade do sujeito (Heidegger) que, ao final, percebemos que não é possível negar, contudo, sua aplicabilidade metodológica. Todavia, não se torna de fácil realização em todo mundo ocidental, a exemplo do Brasil, tendo em vista sua (complexa, muitas vezes) matriz religiosa e a forte influência na cotidianidade na vida individual e política das pessoas. Com isso, veremos que, apesar da amplitude da teoria de Habermas, uma lacuna ainda se mantém: os possíveis desdobramentos da dialética religiosa sobre si e sobre a facticidade subjetiva de determinado devir que a razão não parece ser capaz de dar conta, sobretudo sobre os possíveis desdobramentos de um horizonte racional no próprio interior do fenômeno/mundo religioso. Esses caminhos serão abordados dois momentos. No primeiro capítulo traremos uma leitura mais explicativa sobre alguns aspectos que norteiam a teoria da ação comunicativa de Habermas. No segundo capítulo buscaremos abordar outros aspectos que melhor mostrem as relações entre fé e razão no mundo da vida habermasiano, na tentativa de perceber como estas *visões de mundo* podem se complementar, mesmo com seus limites e desafios na margem da tradução de linguagens distintas (aparentemente), na construção de uma sociedade objetiva e mais justa.

Tendo em vista as várias frentes de discussão e debates encaradas por Habermas que vão desde filosofia política à filosofia do direito, passando pela discussão relacionada aos direitos humanos, não pretendemos aqui dar conta de toda “demanda” teórica habermasiana, pois isso nos acarretaria um maior número de tempo e espaço. Todavia, faremos um percurso de leitura que possa nos possibilitar perceber os desdobramentos de seus pensamentos no

³⁴ Universidade Federal do Espírito Santo.

vasto mundo teórico que engloba a razão, religião, teoria do conhecimento, ciência, democracia, direito, etc. Outros tópicos do pensamento de Habermas, contudo, a princípio, ficarão para um trabalho futuro.

1 SOBRE RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA EM HABERMAS

Habermas é defensor da teoria que explica o funcionamento de uma sociedade democraticamente organizada e amplamente participativa, tendo em vista a capacidade individual dos sujeitos em utilizar a razão como veículo de seus anseios. Sua teoria ancora na teoria republicana liberal de Kant, passando por recente influência no pragmatismo norte-americano e algumas adoções pós-estruturalista. Tal esforço é de elaborar um patamar argumentativo e participativo onde as pessoas, por meio da “pressão” das instituições (onde se encontram na Esfera Pública) possam defender seus argumentos de forma racional, justificada, verdadeira e sem a força do “cabresto” de quem tem mais força ou influência³⁵.

A teoria habermasiana está ancorada no que ele chamou de Ação Comunicativa. Habermas elabora sua teoria mesclando a ética comunicativa de seu companheiro de debate K. O. Apel³⁶ e faz uma mediação com a razão objetiva de Adorno³⁷ (de quem foi assistente). Nesse sentido, ele tenta construir uma alternativa ao que ele aponta como lacunas no uso de determinada razão puramente instrumental³⁸. Com base nessas duas leituras, nosso pensador costura sua teoria do agir comunicativo como suporte para a construção da linha orientadora de certo agir motivacional, acessível e necessário para o bom funcionamento na sociedade, com o qual o agir de forma comunicativa passa a ser, ao mesmo tempo, e antes de tudo, universalizado (mas não universalizante)³⁹. Nesse viés, a moral é teleológica e constituída socialmente,

35 Cf. HABERMAS. *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. 2ª ed. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1994, p. 113-115.

36 Cf. Site Wikipédia. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Karl-Otto_Apel> - acessado em 28-07-2014.

37 Cf. Site do portal UOL. Disponível em: <<http://educacao.uol.com.br/biografias/theodor-adorno.jhtm>> - acessado em 28-07-2014.

38 Nota-se que a razão para Habermas é instrumental, mas numa perspectiva diferente da apresentada por Horkheimer (1895-1975) que entendia que a razão era um modo mais operacional, sem aprofundar no aspecto comunicativo.

39 Cf. RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. **O Fim da Metafísica Segundo Habermas: ponderações à luz do pensamento heideggeriano**. Revista Princípios, 2009, p. 107-108. Neste artigo, a autora apresenta uma tentativa de Habermas em sua obra “Para um Pensamento Pós-metafísico”, em questionar a tradição metafísica de seu fechamento ao mundo, sobretudo moderno, ao mesmo tempo em que questiona a tradição iluminista de sua posição autorreferencial racional

por meio de fundamentações baseadas na linguagem racionalizada e instrumental sem, entretanto, cair nalguma fundamentação última e estagnada⁴⁰.

Na esteira dessas relações, o social, a ciência e a religião se encontram no mundo das linguagens objetivas de mundo, embora, devemos reconhecer que a teoria habermasiana não apresenta, de certa forma, uma espécie de *Religionstheorie*. Contudo, para Habermas, a religião tem o papel de destaque no mundo da vida ao afirmar que a mesma, ao apontar em sua gênese metateórica o princípio motivador, numa perspectiva metafísica, propõe em seu discurso ético certo caminho de aglutinação social, capaz de constituir, relativamente, o *ethos* social pautado na voluntariedade de seus fieis para determinado fim comum. Nesta esteira, aponta que a religião é capaz de constituir uma comunidade ética, imbuída do dever individual, transformado em dever coletivo⁴¹, que dificilmente poderia ser constituído puramente pela força da razão, ou pela imposição do Estado (por lei ou decreto).

Nesse tópico, tentaremos abordar brevemente esta base teórica de Habermas nesta primeira parte do trabalho. Para isso, percorreremos uma rápida caminhada sobre as fontes da motivação solidária e o uso público a razão, seus apontamentos sobre o mundo da vida (*Lebenswelt*) como base de um princípio de diálogo mútuo e compreensível por todos e a busca de Habermas sobre a fundamentação de sua teoria em comunhão (até certo ponto) no viés do pensamento de E. Kant (sem apontar uma universalidade categorial).

O chão do mundo da vida cotidiana será o campo de debate entre fé e razão num mundo secularizado, no qual os anseios mais diversos deverão ser levados em conta para a formulação de uma sociedade racionalmente constituída. Para isso, Habermas propõe sua teoria como método para abertura de espaço de diálogo racional e comunicativo. Contudo, o mesmo acredita que

e não crítica de si mesma. Disponível em: < <http://www.principios.cchla.ufrn.br/arquivos/26P-107-134.pdf>> - acessado em: 20-10-2014.

40 Cf. HABERMAS, 2007, p. 40 e 41.

41 HABERMAS, 2007, p. 255.

sem os devidos esforços da cada participante, sejam estes religiosos ou não, a dinâmica para uma racionalidade pública e comunicativa ainda se faz frágil.

1.1 Bases da motivação solidária cidadã no espaço público

As afirmações e apontamentos na obra da Teoria do Agir Comunicativo, ou Ação Comunicativa, são, garantidamente, os fios condutores do pensamento de Habermas. Para ele, um Estado democraticamente constituído, se quiser manter-se em funcionamento pleno, deverá ser legitimado por todos e dialogar com cidadãos capazes de dar uma argumentação mínima em torno de seus anseios⁴², sejam eles religiosos ou não. Esta argumentação, afirma, não poderá sair do campo racional, ou o que ele prefere apontar como racionalização. Todavia, Habermas acredita que sem determinada força motivadora dificilmente se chegará a um “acordo” pleno de propostas de sujeitos.

Habermas defende a participação ativa dos religiosos na Esfera Pública e reconhece que a força religiosa tem algo *sui generis* a contribuir que é o poder de agregar pessoas em um mesmo objetivo. Contudo, Habermas acredita que não será a religião apenas a única força motivadora e unificadora, de fato, das diferentes propostas orientadoras para a sociedade democrática (apesar desta sua importância). Nessa via, não será também a razão quem trará à comunidade a garantia plena da sustentabilidade de uma ética universalizada e unificadora⁴³. Para isso, Habermas encontrará na ética discursiva e participativa um ponto de apoio para tal impasse no qual uma coisa é comum a todos e todas, que não se pode negar e que em nós é constituído desde que nascemos: a razão. Esta sim, afirma, poderá ser o instrumento de fundo que poderá canalizar e gerar propostas concretas em nossa sociedade. Neste ínterim, entra em vigor a força de bons argumentos racional⁴⁴, justificado e entendido. Mas Habermas afirma que só a capacidade de utilização de uma razão amplamente entendida não é suficiente se, e

⁴² HABERMAS, Jürgen. **Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 90.

⁴³ Cf. RATZINGER, J. in: SCHÜLLER, F. **Dialética da Secularização: entre razão e religião**. Aparecida: Ideias e Letras, 2007, p. 63.

⁴⁴ Cf. HABERMAS, 2007, p. 43.

somente se, não houver uma base motivadora (não apenas religiosa e nem apenas racional) para seu uso e para a construção de bens comuns.

No pequeno livro organizado pelo professor alemão, Pe. Florian Schüller, intitulado *Dialética da Secularização*⁴⁵, Habermas admite a necessidade de especificar quais são as bases de sustentação motivacional de um Estado democraticamente estabelecido. Habermas lança esta questão a partir dos anunciados do filósofo e jurista E. W. Böckenförde em seus escritos sobre a gênese do Estado como um processo de secularização.⁴⁶ Nesta linha de raciocínio, Habermas procura apontar os riscos de um Estado que esteja comprometido apenas com as considerações legais. Neste viés argumentativo, Habermas busca apontar os limites desta sustentação do Estado democrático caso este perca as “rédeas” de sua estabilidade, caso também esta não mais disponha da solidariedade voluntária de seus cidadãos, tendo em vista a questão da pluralidade (Rawls)⁴⁷.

O atentado de 11 de setembro de 2001, que ocorreu nos EUA, chamou a atenção de Habermas sobre o papel da religião na sociedade. Em 2004, ocorreu na faculdade de Baviera⁴⁸ um debate instigante entre Habermas e, na época, o Cardeal Joseph Ratzinger (após eleito pelo colégio dos cardeais, Ratzinger torna-se Papa Bento XVI em abril de 2005). Esse encontro, entre outros, têm promovido uma atenção maior de Habermas sobre o papel da religião na sociedade contemporânea e a necessidade de se pensar em um modelo (digamos) mais prático e acessível de reflexão, diálogo e síntese dos

45 Cf. SCHÜLLER, Florian. *Dialética da Secularização: entre razão e religião*. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.

46 Sobre as questões levantadas pelo pensador alemão, vale citar um artigo do jornal italiano *La Repubblica*, “**Fé e Direito, segundo Ernst-Wolfgang Böckenförde**”, sobre este mesmo assunto publicado no sítio do instituto IHU. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/10007-fe-e-direito-segundo-ernst-wolfgang-b%C3%B6ckenf%C3%B6rde>> - acessado em 13-01-12.

47 Cf. HABERMAS, in: SCHÜLLER, 2007, p. 24. Nota-se também que Habermas faz uma apropriação devida ao pensamento de John Rawls no tocante do significado e uso prático da razão pública.

48 Sobre o debate, ver artigo no site *Simposion*. Disponível em: <<http://simposion.wordpress.com/2009/09/25/habermas-x-ratzinger/>> - acessado em 20-05-14.

anseios entre os diferentes personagens numa sociedade plural (Rawls⁴⁹) e cada vez mais múltipla e complexa. Este seria o “lugar ideal” de fala para Habermas. Um espaço onde todos possam se expressar, sem forças constrangedoras e/ou repressivas, no qual a partir de um princípio de tolerância mútua, aceitar a “carga” do jogo no diálogo do mundo da vida⁵⁰. Percebe-se, assim, que Habermas tenta “separar” o argumento racional-prático do argumento metafísico-moral oriundo de um discurso sagrado ou salvífico (sem desconsiderá-los). Todavia, a teoria habermasiana não titubeia ao anunciar a importância da religião no espaço público, tendo em vista seu poder motivacional⁵¹ dentro de uma sociedade democraticamente constituída. Nesse ponto, afirma, a religião poderá ser um “cimento unificador” entre pessoas, espaços e ideais comuns, possibilitando a formação de *ethos* comuns, desde que traduzidos para um espaço que possibilite o entendimento de todos. Habermas defende que “todos têm o direito de se manifestar” no espaço público, desde que o faça com fins justificáveis e amplamente acessíveis à comunidade; desde que a utilização dos símbolos linguísticos seja acessível no mundo de uma vida objetiva. Este é o pondo da liberdade de fala apontado por Habermas, que, para ele, irá gerar um tipo de clima de motivação solidária e voluntária. E continua:

Também no agir comunicativo partimos de que todos os participantes são atores capazes de se justificarem. De fato, pertence à autocompreensão dos sujeitos agindo comunicativamente que assumam posições racionalmente motivadas para as exigências de validade; os atores supõem reciprocamente que *de fato* agem a partir de razões justificadas.⁵²

49 O discurso e debate sobre a teoria de justiça, razão pública e sociedade justa usada por Habermas têm em boa parte uma ponte ligada ao teórico John Rawls que faleceu em novembro de 2002 nos EUA. Este aponta em sua teoria que o princípio de tolerância é uma chave fundamental para o estabelecimento de um equilíbrio razoável em um Estado democrático. Não temos como aprofundar os pontos de destaque da teoria de Rawls, sobretudo no tocante entre religião e razão pública. Contudo, vale a leitura de John Rawls em: **O Direito dos Povos**. Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

50 Sobre a questão da assimetria e simetria de uma possível tradução cooperativa em Habermas, ver o artigo do professor Dr. Júlio P. T. Zabatiero: **A Religião e a Esfera Pública**. Cadernos de Ética e Filosofia Política 12, 1/2008, p. 148-149. Disponível em: <http://www.academia.edu/1140456/A_religiao_ea_esfera_publica> - acessado em: 17/01/2014.

51 Cf. HABERMAS, in: SCHÜLLER, 2007, p. 48-49.

52 Cf. HABERMAS. **Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 51. Grifo do autor.

Nesse intuito, o agir comunicativo terá um viés pautado numa razão descentralizadora (que não pretende ter uma justificação última) e ampla (pretendente de espaços para o agir argumentativo para todos os cidadãos). Esse é o ponto chave no pensamento habermasiano, pois sustenta um patamar de possibilidades de construção coletiva e motivadora de valores e pensamentos morais acessíveis e aceitos por uma maioria. Claro que Habermas não se deixa “ingenuizar” num caminho de uma racionalidade puramente utópica. Ele mesmo afirma que, ancorado num *dever* kantiano: “No final, Kant é obrigado a admitir que aqui defrontamo-nos com “uma determinação da vontade de tipo especial”⁵³, ou seja, a motivação para um agir de forma comunicativo, não parece estar garantida nem pela força religiosa (apenas), nem pela força da razão (apenas). Habermas reconhece também as dificuldades de sustentar as motivações dos sujeitos se levarmos em conta os limites das “exigências” de traduções. Contudo, afirma que esta é uma inevitável condição de vida no mundo real e objetivo. Como aponta:

Tais problemas de tradução lançam nova luz sobre a estrutura emaranhada dos contextos do mundo da vida. [...]. Os participantes da comunicação podem entender-se, além das fronteiras de mundos da vida divergente, porque eles, com o olhar voltado para um mundo objetivo comum, orientam-se pela pretensão de verdade, isto é, pela validade incondicional de suas afirmações.⁵⁴

Na dinâmica constituída numa cultura ocidentalizada com a qual os cidadãos precisam orientar-se para o bem-viver, Habermas acredita que, como nas diferentes tradições religiosas, há um caminho de construção coletiva para uma moralidade e dever de participação cidadã racionalizada que possa dar base justificativa para que os sujeitos possam se dispor às exigidas motivações solidárias. Sem que com isso, os sujeitos precisem se apegar numa motivação supramundana. O “bem supremo”, não sugere que o modelo kantiano esteja apontando para a afirmação da existência de um Deus, criador e moderador da humanidade, mas que se possa pensar um ideal social possível, mesmo que por força do pensamento racionalizado, onde:

⁵³ Cf. HABERMAS, 2007, p. 248. Grifo do autor.

⁵⁴ HABERMAS, 2007, p. 45.

Por que razão Kant insiste, mesmo assim, no dever de promover o bem supremo? Uma primeira resposta já é sugerida pelo postulado da existência de Deus. Entretanto, supondo que aceitemos um tal dever efusivo, não temos como fugir à seguinte pergunta: de que modo uma obediência geral a leis morais poderia realizar o bem supremo em um mundo dominado pela causalidade da natureza? A razão prática só pode transformar numa tarefa moralmente obrigatória a co-participação na realização de tal fim se a concretização desse ideal não fosse impossível a priori. Em que pese isso, *ela tem de ser possível ao menos em pensamentos.*⁵⁵

Em se tratando da motivação coletiva, Habermas, sustentado (em parte) em princípios kantianos, não vacila ao apontar algo muito peculiar em Kant: sustentar a moral pela própria moral, ou seja, Habermas tentou buscar em Kant certa motivação para uma moral racionalizada com o mesmo conteúdo motivacional dos crentes praticantes de determinada religiosidade, levando como algo aplicado a um mundo deliberativo prático. Todavia, essa moral é, antes de ser ordem última, uma ordem cognitiva e constituída coletivamente por meio de um discurso universal. Nesse caminho, para Habermas, o hábito cognitivo do crente, que o motiva a se mover voluntariamente à adesão e à participação na construção de morais e deveres ligados a sua crença, pode, ao menos aprioristicamente, ser um caminho comum de motivação. O hábito cognitivo do crente pode servir equivalentemente como hábito cognitivo à razão⁵⁶. Tal caminho cognitivo não é uma superação dos *modus* da religiosidade, mas o caminho de construção coletiva da “comunidade ética”. O próprio Habermas afirma:

Kant não pretende recuperar conceitualmente, em primeira linha, conteúdos religiosos, em sim, integrar na razão o sentido pragmático do *modo* da fé religiosa. Nesta passagem ele mesmo comenta sua tentativa como “imitação lisonjeira” do conceito cristão da fé (*fides*). A fé da razão conserva, ao que tudo indica, o caráter especial de uma espécie de “ter-por-verdadeiro” que mantém, pelo ângulo do saber moral, a referência a argumentos convincentes e, pelo ângulo da fé religiosa, o interesse na realização de interesses existenciais.⁵⁷

Neste passo, Habermas afirma que o cristianismo é o “único capaz de resistir às exigências mais severas da razão prática”⁵⁸. Tendo em vista seu

⁵⁵ HABERMAS, 2007, p. 248. Grifo nosso.

⁵⁶ HABERMAS, 2007, p. 249.

⁵⁷ HABERMAS, 2007, p. 250.

⁵⁸ Cf. HABERMAS, 2007, P. 250.

discurso teológico-bíblico de um Deus capaz de tudo suportar. Além do mais, a teologia da religiosidade cristã menciona certa relação de um eu “comigo mesmo”, como uma construção subjetiva que me leva ao mesmo tempo à construção dialética e objetiva com o outro ⁵⁹.

Seguindo esta esteira, um passo importante para a construção e participação cidadã nesse espaço público é a questão da voluntariedade solidária de cada sujeito, ou como o próprio Habermas menciona: a solidariedade ⁶⁰, ou seja, esta motivação partirá de uma ação pessoal de uma agir racionalmente. Outro ponto da questão é que Habermas reconhece que esta motivação de sujeitos não pode ser “cobrada” por decreto⁶¹ por parte do Estado, ou por força da imposição de leis. Essa motivação deverá partir do próprio processo participativo. “O vínculo unificador”, afirma, “é o próprio processo democrático” ⁶².

Considerando essas questões levantadas acima, Habermas nos indica que será preciso fortalecer o argumento motivacional para que seus cidadãos possam melhor aderir a um projeto de vida comum e coletivo. Mas, mesmo com essa premissa, continua ainda a dúvida do ponto de vista do real fator motivacional⁶³. Como o Estado pode garantir a participação e o engajamento de todos sem precisar, com isso, “apelar” para os instrumentos da força legal e física? Habermas irá responder que o Estado não poderá garantir esta motivação aos seus cidadãos apenas por decreto e pela força, mas acredita que o próprio modelo de uma sociedade democrática e participativa já envolve seus cidadãos à participação e construção de algo comum e bom para a maioria. Para Habermas, seu pensamento sobre o modelo de uma sociedade estabelecida num modelo republicano kantiano já se mantêm e se justifica por si mesmo. Entretanto, Habermas irá reconhecer que, mesmo baseado em

⁵⁹ Sobre este ponto, ver com mais aprofundamento as considerações do professor Luiz Bernardo Araújo Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 10.

⁶⁰ Cf. HABERMAS, in: SCHÜLLER, 2007, p. 37.

⁶¹ Cf. AUDARD, Catherine. In: ROCHLIZT, Rainer. **Habermas: o uso público da razão**. Tempo Brasileiro. 2005, p. 81 - 82.

⁶² HABERMAS, in: SCHÜLLER, 2007, p. 36.

⁶³ HABERMAS, in: SCHÜLLER, 2007, p. 24.

fundamentos normativos de um direito racional-democrático, esta sociedade poderá “sair dos trilhos” caso haja algum “desvio” na corrente da história e do fluxo social:

Um desvio na modernização da sociedade como um todo poderia perfeitamente levar ao enfraquecimento do vínculo democrático, esgotando aquele tipo de solidariedade da qual o Estado democrático depende, sem que possa reclamá-la juridicamente.⁶⁴

Habermas acredita que diferentes fatores poderão gerar este “desencantamento” social. Desastres econômicos e políticos, a privatização e a despolitização do sujeito, as gritantes injustiças sociais, o fracasso dos experimentos científicos, etc., podem se tornar fatores “desmotivantes” para que os cidadãos de um Estado queiram contribuir para a construção de determinado projeto comum. Outro fator desmotivador para o enfraquecimento poderá vir de um esgotamento político sustentador desta ética solidária. Injustiças sociais, corrupções e desrespeito às constituições democraticamente estabelecidas, são fortes fatores para o esfriamento das ações solidárias coletivas⁶⁵.

Todavia, acredita também que há fatores justificáveis quanto à formação de uma solidariedade voluntária que possa sobressair estes desencantos.⁶⁶ Aqui entra a Ação Comunicativa como instrumento fortalecedor deste vínculo, mesmo que para isso alguns cidadãos precisem se esforçar um pouco mais que outros, para que todos possam ser entendidos, tendo em vista este bem comum. Habermas acredita que os cidadãos entendidos como autores do direito e da construção de uma sociedade são mais “cobrados” pelos pressupostos democráticos do que os membros destinatários deste direito⁶⁷. Isto porque, os cidadãos engajados mais diretamente na construção de uma sociedade (seja pela militância político-partidária, por exemplo) estão mais propensos a ter que atuar para os que não se aderiram ou não aderem ao serviço democrático. Tal engajamento, para Habermas, serve de fundamento

⁶⁴ HABERMAS, in: SCHÜLLER, 2007, p. 40.

⁶⁵ Cf. HABERMAS, J, 2007, p. 122.

⁶⁶ Também os desencantos provenientes de um mundo sem mais uma adesão gratuita à religião ou num Deus salvador (Weber). Ainda que Weber não previsse a dimensão a que chegaria a religiosidade ocidental atual.

⁶⁷ HABERMAS, 2007, p. 32.

criador-motivacional sustentada em patamares não metafísicos e cognitivamente justificado.

Qual será, então, o fio unificador para que o engajamento não se perca? Habermas responde que a própria atuação e a vivência social será o viés unificador no processo democrático (como já abordado acima). Ou seja, o estabelecimento de uma ética comum, que atenda tanto os não-religiosos como os religiosos, que terá que passar pelo engajamento democrático independente de nossa visão de mundo e que este caminho é mais que um acordo coletivo, mas uma conquista.⁶⁸ Vale lembrar, também, que o autor reconhece que a compreensão de moral e ética coletiva dependerá também do processo cultural em que estas palavras estão inseridas⁶⁹. Mas, como garantir a adesão voluntária na construção coletiva de uma sociedade, levando em conta as diferentes visões de mundo, caso uma adesão à participação cidadão, por força da própria necessidade de engajamento, falhar? Habermas acredita que a razão será o instrumento que servirá como fio condutor deste processo. Habermas salienta que o direito positivo poderá contribuir na “compensação de déficits”, que poderão surgir em lacunas de uma moral social com engajamentos religiosos, não-religiosos e racionalizados⁷⁰. O professor Dr. José Pedro Luchi, (UFES), em um artigo recentemente publicado para uma conferência de Ciências das religiões, aponta que a secularização será um caminho onde os cidadãos religiosos e não religiosos poderão se encontrar. A secularização não se aplica no sentido pejorativo que antes se conhecia, sobretudo no que hoje se chama “pós-secularização”. Este pensamento vem sobrepor à ideia de uma religião derrotada e caída ao abandono, sobretudo pela expansão e exigências da ciência moderna. O retorno secular ou a pós-secularização é mais um filtro do que uma transformação social e moral, neste caso, cabem um reconhecimento da influência da religião na vida do sujeito (queira ele ou não). Luchi defende em seu artigo que a religião, no âmbito do debate pós-secular, servirá como uma referência a mais no norteamo ético

⁶⁸ Cf. HABERMAS, p. 38.

⁶⁹ Cf. HABERMAS. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Universitário – 84, 1989, p. 144.

⁷⁰ Cf. ROCHLITZ, 2005, p. 19.

e moral, sobretudo no limite entre fé e ciência ⁷¹. Esse processo perpassa a defesa de Habermas quanto a sua defesa de um Estado que não se apoie simplesmente à luz de seus decretos e mecanismos do direito, como formas de garantir a unificação e engajamento de seus cidadãos.

Caminhando neste viés, a questão apresentada aqui é: onde um Estado democraticamente constituído se sustenta? Como ele pode garantir a participação coletiva? Como um Estado pode trabalhar a questão neutralidade política e sua posição frente ao pluralismo? Habermas dirá que o Estado deverá pensar a sua neutralidade ideológica, tendo em vista as questões por ele apontadas:

Inicialmente gostaria de especificar o problema sob dois aspectos: sob o aspecto do cognitivo, a dúvida se refere à questão de saber se, depois de o direito ter se tornado totalmente positivo, o domínio político ainda admite uma justificativa secular, ou seja, uma justificativa não religiosa e pós-metafísica. [...] Mesmo que seja possível superar essa dúvida, continuará válida a constatação de que a ordem liberal depende da solidariedade de seus cidadãos, mas as fontes desta solidariedade podem vir a secar se a secularização da sociedade como um todo “sair dos trilhos”. ⁷²

Para Habermas, um Estado democraticamente constituído não poderá sustentar seu vínculo unificador apenas nos suportes legais. A solidariedade não pode partir do decreto⁷³, assim como os debates não podem partir de pressupostos motivacionais apenas com argumentos de perspectivas de visões de mundo e de fundamentos do discurso de uma revelação divina. Para tentar sanar esses pontos e tentar responder as questões anunciadas acima, Habermas propõe uma situação pragmática “inevitável e importante” para que um Estado democrático possa garantir determinada condição mínima de participação voluntária de seus cidadãos e ao mesmo tempo um melhor entendimento entre as pessoas em suas diferentes concepções de mundo:

[...] Por isso, a aceitabilidade racional de afirmações questionáveis está apoiada, em *última instância*, na ligação entre “bons argumentos” e idealizações da situação cognitiva, que os participantes têm de levar a

⁷¹ Cf. LUCHI, José Pedro. **O Lugar da Religião**. Artigo utilizado no I Congresso de Filosofia, Teologia e Ciências das Religiões promovida pela Faculdade Unida de Vitória, p. 2.

⁷² LUCHI, p. 24-25

⁷³ Cf. LUCHI, p. 34.

cabo quando participam de discursos racionais. Nomeio, a seguir, quatro pressuposições pragmáticas inevitáveis mais importantes:

- (a) Inclusividade: nenhuma pessoa capaz de dar uma contribuição relevante pode ser excluída da participação.
- (b) Distribuição simétrica das liberdades comunicativas: todos devem ter a mesma chance de fazer contribuições.
- (c) Condição de franqueza: o que é dito pelos participantes têm de coincidir com o que pensam.
- (d) Ausência de constrangimentos externos ou que residem no interior da estrutura da comunicação: os posicionamentos na forma do “sim” ou “não” dos participantes quanto a pretensões de validade, criticáveis, têm de ser motivados pela força de convicções de argumentos convincentes.⁷⁴

Neste modelo de um “lugar ideal” de participação cidadão-solidária num Estado democraticamente constituído não pode, segundo Habermas, sustentar sua dinâmica funcional apenas na “boa vontade” de seus cidadãos, entretanto, afirma, o mesmo depende da participação de todos e todas, pois este é constituído pelas diferentes concepções de mundo, opiniões e anseios, entre eles, motivações religiosas. Isto é possível, desde que as construções ideológicas e práticas se fundamentem em pressupostos racionais e aceitáveis por uma maioria, daí sua proposta de uma racionalidade, em vez do uso puro da palavra *razão*, como forma de superar uma dicotomia entre os detentores de uma prática pautada num discurso prático-racional e os que se apoiam num discurso religioso, sobretudo os de confissões de fé numa revelação bíblica. A superação disso, na prática habermasiana, será o que ele mesmo chama de *razão pública*⁷⁵. Por isso, um Estado democrático deverá garantir minimamente este espaço de diálogo comum e que, a partir de um processo dialógico, a motivação para a construção de um bem-comum-a-todos partirá da própria

⁷⁴ HABERMAS, J, 2007, p. 97. Grifos do autor.

⁷⁵ Sobre este ponto, que será tratado num capítulo posterior deste trabalho. Pode-se, também, consultar o livro: ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Pluralismo e Justiça**. São Paulo: Loyola, 2010, p. 163-164. Vela lembrar, como apontamos acima, que este conceito habermasiano de *razão pública* sugere uma leitura de John Rawls.

dinâmica do funcionamento do Estado democrático⁷⁶. Esta participação, em Habermas, parte de um princípio de aceitação mútua e consenso comum⁷⁷ entre os participantes do debate, colocando seus argumentos de forma acessível a todos, aceitável e fundamentado⁷⁸. Este lugar ideal de fala pressupõe, para Habermas, o fortalecimento da democracia deliberativa, pois, no momento em que o próprio Estado liberal articula espaços de fala e debates comuns, estes (cidadãos) fortalecem, ao mesmo tempo, o vínculo motivador de que o Estado precisa para se manter. Está aí um ponto forte na teoria do Agir Comunicativo para Habermas. Ele próprio afirma que:

Disso não segue que o Estado liberal seja incapaz de reproduzir seus pressupostos motivacionais a partir de recursos seculares. Os motivos para uma participação dos cidadãos (Bürger) na formação política da opinião e da vontade alimentam-se, certamente, de outros projetos de vida culturais. [...]. Entretanto, o Estado de direito constituído democraticamente não garante apenas liberdades negativas para os cidadãos da sociedade interessados em seu próprio bem; ao liberar liberdades comunicativas, ele também *mobiliza* a participação dos cidadãos do Estado na disputa pública sobre temas que são do interesse de todos.⁷⁹

Habermas reafirma aqui que um Estado não pode garantir a solidariedade de seus cidadãos pelo caminho da imposição legal. E continua, “O ‘laço unificador’ nada mais é do que um processo democrático”⁸⁰. O risco é, no umbral das relações Inter-sujeitos, a inversão dos motes públicos e privados, oriundos, sobretudo, de um agir orientado pelas “preferências próprias”⁸¹, que poderia descarrilhar em um abismo da não participação e desencorajamento.

76 Por ora, deteremos em utilizar (quase sempre) Estado democrático ou democraticamente constituído, diferenciando de outros modelos de Estado, como Estado de exceção, por exemplo.

77 Cf. MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. **Relações entre comunicação, estética e política: tensões entre as abordagens de Habermas e Rancière**. Revista Com Política. ISSN 2236-4781. n. 2, vol. 1, ed. set-out, ano: 2011, p.119. Disponível em: <file:///C:/Users/hpp/Downloads/28-163-1-PB.pdf> - acessado em: 12-03-2014.

78 Habermas parte do princípio das categorias da Teoria do Conhecimento, utilizando da necessidade da versão tripartite do conhecimento: crença, verdade e justificação. Todavia, Habermas parece preferir utilizar os termos: pretensão de verdade, correção, sinceridade e veracidade (fundamentalizada). Aqui nos apresentado pelo professor Araújo em *Religião e Modernidade em Habermas*, 1996. Veremos especificamente sobre esta questão mais adiante.

79 HABERMAS, J, 2007, p. 119-120. Grifo do autor.

80 HABERMAS, 2007, p. 120.

81 HABERMAS, 2007, p. 122.

Outro ponto importante para Habermas é que, sobretudo no que toca a participação dos cidadãos religiosos, o Estado de direito não pode exigir que esse processo de participação se transforme em um peso sobre os ombros dos membros de uma comunidade religiosa. A compreensão de um Estado laico que separa um Estado secular liberal das instituições religiosas não pode, com isso, torna-se em um Estado *insuportável* para os cidadãos religiosos. E afirma: “O Estado liberal não pode transformar a exigida separação *institucional* entre religião e política numa sobrecarga *mental e psicológica* insuportável para os seus cidadãos religiosos”⁸². A motivação solidária supõe um agir teleológico com respeito a fins, sobretudo, mutuamente desejados⁸³. Contudo, Habermas reconhece que isso não pode servir argumento para defesas argumentativas com justificativas transcendentalizadas:

Cada um deve saber aceitar que, além do limiar institucional que separa a esfera pública informal dos parlamentos, dos tribunais, dos ministérios e das administrações, *só contam argumentos seculares*. Para se entender isso não se necessita nada além da capacidade epistêmica, a qual permite não somente observar criticamente convicções religiosas próprias a partir de fora, mas também conectá-las com compreensões seculares.⁸⁴

Tal pano de fundo reforça o que já mencionamos aqui neste trabalho, onde Habermas sustentará seu princípio teórico da necessidade de um espaço de debate racionalizado e acessível. Para ele, uma sociedade que não garante aos seus cidadãos a oportunidade de se expressarem satisfatoriamente, poderá desencadear na não-solidariedade voluntária, na qual cada um poderá passar a agir de forma individualizada. Em suas palavras:

[...] a transformação dos cidadãos de sociedades liberais abastadas e pacíficas em mônadas individualizadas que agem guiadas pelos próprios interesses e que utilizam seus próprios direitos subjetivos como se fossem armas apontadas para os outros.⁸⁵

Habermas está tentando propor aqui certo caminho de racionalização não metafísico e não derrotista, tendo em vista que, para ele, os extremos de ambos são prejudiciais à sociedade como um todo. Não metafísico, pois

⁸² HABERMAS, 2007, p. 147.

⁸³ HABERMAS, J, 2012, p. 166-167.

⁸⁴ HABERMAS, 2007, p. 147. Grifo nosso.

⁸⁵ HABERMAS, 2007, p. 121.

Habermas propõe uma máxima que não se sustente (apenas) num discurso religioso, transcendente. Não derrotista, pois o mesmo acredita que seja possível “salvar” a razão ou a racionalidade de um possível “descaso”, tendo em vista as tragédias da humanidade causadas, sobretudo, com o advento da modernidade. Outro aspecto que podemos apontar é o fato de que Habermas, em sua teoria comunicativa, defende um modelo de comunicação racionalmente organizado e fluido dentro da Esfera Pública. Como apontado por Jorge Adriano:

O ponto nodal que emergiu da obra sobre a ação comunicativa foi a necessidade de se pensar um modelo de esfera pública não apenas defensivo, mas também da inversão da direção dos fluxos de comunicação que se entrecruzam na esfera pública, de influência e de efetivação do potencial político do modelo comunicativo de esfera pública nos arranjos político-institucionais. [...] Para o autor, o ajuste das questões políticas depende da institucionalização da prática do debate racional. É preciso ter garantias institucionais que assegurem a racionalidade dos procedimentos legais que garantam uma aproximada realização das pré-condições exigidas de comunicação requeridas para a comunicação pública, dentro dos parâmetros do debate racional.⁸⁶

Por isso, afirma Habermas, os cidadãos devem partir da premissa que suas falas precisam ser inteligíveis e justificáveis para abrir margem ao bom entendimento para si, para outro e para uma coletividade⁸⁷.

Este parece ser o caminho apontado por Habermas no tocante de um modelo secular (não anti-religioso) que um Estado democrático de direito precisa para se manter frente aos anseios plurais de seus cidadãos religiosos e não religiosos. Este espaço comum, livre de pressões e que ofereça um caminho de traduções entre os falantes, poderá ser fator motivador para a contribuição da formação de uma sociedade solidária e participativa. Ainda que, como o próprio Habermas aponta, este lugar ideal de fala seja, ainda e apenas, mentalmente possível.

1.2 A Esfera Pública e o “*lebenswelt*”: para um debate acessível entre fé e razão no mundo da vida

⁸⁶ Cf. LUBENOW, Jorge Adriano. **A Categoria de Esfera Pública em Jürgen Habermas**. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas – SP, 2007, p. 133-134.

⁸⁷ Cf. HABERMAS, 1999, p. 299-301.

Habermas, em uma entrevista no ano em que completava seus 80 anos de idade⁸⁸, afirmou que toda a sua vida de pesquisas foi voltada ao estudo da democracia e seus desdobramentos no que ele chama de diferentes esferas do sistema e do “Mundo da Vida” (*Lebenswelt*)⁸⁹. Para o filósofo alemão, “todos os dias é preciso se comunicar” e ter em vista a nossa necessidade de se afirmar sobre nossas ações e falas.

Para Habermas, definitivamente, a democracia deliberativa é o melhor caminho para se chegar à construção de determinada sociedade igualitária e minimamente justa. Habermas propõe um caminho o qual todos possam se expressar. Mas para isso, ele defende que haja algum tipo de ordem, não uma ordem imposta, mas a ordem guiada pelo caminho próximo ao modelo do espírito kantiano, o qual o bem maior é o bem comum. Habermas cita que sua base teórica sobre certa teoria que se possa ser universal está (de certa forma) pautada no republicanismo de Kant, a qual ele define como sendo “uma justificativa não religiosa e pós-metafísica dos fundamentos normativos do Estado constitucional democrático”⁹⁰. Ainda que Habermas leve em consideração o poder da religiosidade numa sociedade, esta justificação não se resume, apenas, num valor racional como um veículo de uma cognição instrumentalizada, mas (também) numa base motivadora para a linguagem compreensiva e sócio-contrutiva. O professor Luiz Bernardo Leite Araújo, nesta abordagem, citando Habermas, aponta:

Quando dizemos que uma pessoa, numa determinada situação, age racionalmente ou que uma expressão qualquer pode ter um valor racional, afirmamos implicitamente que ambas (ação e expressão) podem ser defendidas e justificadas.⁹¹

Araújo reforça nesse ponto acima a defesa de Habermas de que toda pessoa, independente de sua visão ou compreensão de mundo pode se expressar aberta e livremente e continua, sobre a questão da necessidade de

⁸⁸ Habermas completou 80 anos em 18/06/2009.

⁸⁹ Sobre a entrevista, veja vídeo no sitio do YouTube. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=AfmlYOKOulo> – acessado em 10/09/2014.

⁹⁰ HABERMAS, in: Schüller, 2007, p. 27.

⁹¹ ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 64.

se estabelecer uma racionalidade pública e aberta a participação de todos como caminho de uma razão intersubjetiva e continua:

“Todavia, é importante frisar que o conceito de racionalidade não está limitado, para Habermas, ao aspecto cognitivo-instrumental, mas abarca também os aspectos prático-moral e estético-expressivo. [...] Assim, o privilégio é dado não à mera atitude objetivante do sujeito diante do mundo como totalidade, mas à atitude performativa adotada pelos participantes de qualquer interação mediada pela linguagem.”⁹²

Por isso que Habermas irá chamar a razão comunicativa como uma “razão fraca”, por ser ela deliberativa e criada de forma construtiva, não como verdade universal última, mas como racionalidade interativa e para atender um determinado tempo cronológico, cultural e social em seu mundo. Tal racionalidade caminha entre dois mundos paralelos que formam nosso mundo social, sobretudo ocidental, cristã e capitalista.

Nesses sistemas de funcionamento do mundo, a linha da teoria habermasiana da sociedade está organizada em dois sistemas que se entrelaçam, a saber: o sistema funcional e o sistema do mundo da vida. No mundo da vida (Lebenswelt) a ciência, a moral e a arte estão intimamente ligadas e formam “esferas culturais de valor que possibilitaram processos de aprendizado de problemas teóricos, estéticos ou prático-morais”⁹³. No espaço do sistema funcional, a economia e o capital privado “se cristalizaram em torno dos núcleos organizadores da empresa capitalista”⁹⁴; o Poder Estatal se vinculou a um processo de uma modernidade social com respeito a fins⁹⁵. Neste ínterim, o processo de modernização e racionalização do mundo ocidental (anunciado por Weber na forma do desencantamento) trouxe à tona um modelo de sociedade cada vez mais abstrata e formadora de uma excessiva subjetivação do eu. A modernização, para Habermas, já não é capaz de trazer novidades como antes de propunha e afirma que “a irresistível velocidade dos processos sociais aparece, então, como o reverso de uma

⁹² ARAUJO, 1996, p. 65.

⁹³ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 4.

⁹⁴ Cf. HABERMAS, 2000, p. 4.

⁹⁵ HABERMAS, 2000, p. 4.

cultura saturada, em estado de cristalização”⁹⁶. Por isso que Habermas insiste em apontar que, em sua teoria de um agir comunicativamente, a esfera pública é onde se dá o “novo motor” social, possibilitando, por meio dos espaços “ideais de fala”, um encontro de sujeitos (assujeitados pela força cultural da modernidade) capaz de usar racionalmente suas justificativas para suas idealizações (mesmo que subjetivas). Este “motor social”, para o filósofo e sociólogo alemão, pode possibilitar uma nova perspectiva de um sujeito que se move no mundo, entre outros mundos e outros “eus”, como aponta abaixo:

Jamais consegui aceitar a ideia de que a autoconsciência constitui, por si mesma, um fenômeno originário. Ou não será verdade que nós somente nos tornamos conscientes de nós mesmos nos olhares que um outro lança sobre nós? Nos olhares de um “tu”, de uma segunda pessoa que fala comigo com uma primeira pessoa, eu me torno consciente de mim mesmo, não somente como um sujeito capaz de vivenciar coisas em geral, mas também, e ao mesmo tempo, como um “eu” individual.⁹⁷

Como já apontado neste trabalho, Habermas acredita que o modelo democrático notado por ele já se justifica por si mesmo, sem precisar de “ajustes” em seu modelo teórico e prático. Nesse viés, o mundo da vida dar-se no âmbito da esfera pública (separando, em parte, o mundo privado). Na qual o “eu” se encontra com o mundo prático e racional por meio do uso da linguagem que, para Habermas, não espelha o mundo, mas oferece acesso ao mundo objetivo em que vivemos.

A Esfera Pública para Habermas é um espaço onde os cidadãos encontram-se para debater assuntos de interesses comuns⁹⁸. Nesse encontro, que pode acontecer *vis-à-vis* (frente a frente) ou indiretamente (por meio das mídias, por exemplo) onde os cidadãos opinam e formulam o que podemos chamar de “consenso comum”. Segundo o filósofo canadense Charles Taylor⁹⁹, para Habermas, “a Esfera Pública é uma característica central da sociedade

⁹⁶ HABERMAS, 2000, p. 6.

⁹⁷ HABERMAS, 2007, p. 21.

⁹⁸ HABERMAS, 2007, p. 19.

⁹⁹ Cf. TAYLOR, Charles. **A Esfera Pública: "Imaginários sociais modernos"**. Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2010. Fonte extraída de uma publicação portuguesa da Universidade da Beira Interior, Covinhã, 2010. Tradução: Artur Morão, p. 4.

moderna”¹⁰⁰. Nesse viés, a Esfera Pública é encontro entre os diferentes anseios individualizados, passando por uma demanda coletiva no encontro entre a esfera do Estado e a mídia social, para assim retornar à coletividade de uma forma sistematizada (aqui podemos traduzir como políticas públicas). Na esfera pública habermasiana, a esfera privada se encontra com outras esferas privadas, passando para uma esfera pública/coletiva. É interessante ver até aqui certa semelhança no modelo de esfera pública de Habermas comparada à esfera pública apontada por Hannah Arendt¹⁰¹. Nesse sentido, Para Arendt, o sujeito pode alcançar a sua excelência perante os outros sujeitos. Esta excelência só é possível no convívio entre sujeitos. Nessa esteira, aponta Arendt, o público direciona para dois fenômenos idênticos:

Significa, em primeiro lugar, que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade. [...] Em segundo lugar, o termo “público” significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que no cabe dentro dele. Este mundo, contudo, não é idêntico à terra ou natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica.¹⁰²

Nota-se certa semelhança teórica entre os autores, em suas respectivas compreensões teóricas, sobretudo o fato de ambos adotarem a máxima universal kantiana que leva uma ação individual a ser tomada como um modelo de ação coletiva. Resumimos este excuro com uma frase da própria Arendt que cita “o que a esfera pública considera irrelevante, pode ter um encanto tão extraordinário e contagiante que todo um povo pode adotá-lo como modo de vida, sem com isso alterar-lhe o caráter essencialmente privado”.¹⁰³

Com base no que apontamos acima, vemos aqui novamente o que Habermas defende acerca da necessidade de um “filtro” que “traduza” esses

¹⁰⁰ Cf. HABERMAS, J. **Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. Nesta obra, Habermas trata da mudança de paradigma estrutural ocorrido, sobretudo, na sociedade burguesa ocidental, ao apontar as nuances das relações entre o que era público e privado nos séculos que estenderam o período de industrialização e formação de um novo modelo de relações econômicas.

¹⁰¹ ARENDT, Hannah. **A condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

¹⁰² ARENDT, 2009, p. 59-62.

¹⁰³ Cf. ARENDT. 2009, p. 61.

diferentes anseios, pois neste processo entra toda a discussão corrente numa sociedade, entre eles, discursos de um público secularizado e de frequentadores e defensores de correntes de uma fé. Este “filtro” tradutor de diferentes pontos de vista e anseios numa esfera pública formadora de demandas para o Estado, não pode ser submetido a uma autonomia e soberania de postulados não-metafísicos sobre uma população religiosa. Neste ponto, Habermas cita o exemplo do que ocorreu nos EUA:

Nos Estados Unidos, ao contrário do que sucedeu na França, a introdução da liberdade de religião não significou uma vitória do laicismo sobre uma autoridade que garantira para as minorias religiosas, no melhor dos casos, uma tolerância interpretada de acordo com seus próprios critérios, os quais eram *impostos* à população.¹⁰⁴

Nesse cenário, nosso autor aponta os limites de uma sociedade que se apoie apenas num grande acordo entre Estado e religiosos, pois isso poderia gerar certa virtualidade constitucional, ou seja, na prática, o aval poderá ser, sobretudo, dado pela força da influência religiosa. E continua:

Ele deveria, ao invés disso, garantir para os colonos que tinham dado as costas à velha Europa a liberdade positiva de colocar em prática, sem restrições, sua respectiva religião. Por isso, até hoje em dia, qualquer uma das partes envolvidas numa discussão sobre o papel político da religião pode reiterar sua lealdade para com a constituição.¹⁰⁵

Habermas sinaliza que o público é tudo aquilo que de certa forma é acessível a todos¹⁰⁶, independente de cada visão de mundo ou “bandeira” política. Neste viés, um Estado democraticamente constituído não poderá ter “privilégios” frente a uma proposição religiosa ou não-religiosa, deste que, afirma Habermas, estas defesas propositivas sejam pautadas numa racionalidade participativa (daí o uso público da razão). Outra definição de público para Habermas é que tudo o que é público deve ser não só acessível a todos, mas também deve estar a serviço do que é comum, por exemplo, o Estado quando instituído democraticamente. Assim também, os órgãos de comunicação devem dispor de acesso comum de manifestação de desejos e

¹⁰⁴ HABERMAS, 2007, p. 134.

¹⁰⁵ HABERMAS, 2007, p. 134.

¹⁰⁶ Cf. HABERMAS, J. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 14.

opiniões para que todos tenham acesso aos diferentes anseios (ponto forte para a formulação da teoria do agir comunicativo). Neste espaço de encontro entre a linguagem e a razão destrancendentalizada será um instrumento forte na teoria habermasiana¹⁰⁷.

Percebe-se que no campo da Esfera Pública de Habermas, tendo como pauta um modelo kantiano de convergência entre fé e razão, o próprio Habermas irá apontar que a defesa de Kant para tentar sanar os pontos obscuros de uma apropriação objetiva de uma moral religiosa para uma moral racionalizada, que seja satisfatoriamente acessível às exigências de um mundo secularizado. Para Habermas, Kant irá se escorar no “julgar filosófico”, como apontado na citação acima. A filosofia, aqui mais precisamente, a filosofia da religião, em Kant, lembra Habermas, será um instrumento mediador da razão, capaz de articular um saber cognitivo das religiões¹⁰⁸ para a construção coletiva da pauta universalizada, comum a todos ou a grande maioria.

A formulação de propostas comunicativas que possam atender a todos – aqui nos referimos tanto os sujeitos religiosos e não-religiosos – tem uma bandeira de fundo: a de substituir um modelo de comunicação racional que foi ancorado no patamar republicano liberal sustentado apenas no poder dos que podiam franquiar seus espaços de fala por um modelo realmente deliberativo e participativo. Nesse aspecto, Lubenow, aponta:

A intenção do autor (Habermas) é de derivar um modelo de esfera pública dos desenvolvimentos históricos da emergência de uma esfera pública burguesa, esclarecida e politizada, principalmente nos séculos XVIII e XIX europeus (com ênfase na Inglaterra, na França e na Alemanha), e sua transformação, seu progressivo declínio e o desaparecimento das condições que alimentavam a esfera pública no século XX. Habermas estava interessado nos aspectos normativos (a ideia de um interesse geral de leis ou regras universais e racionais), bem como na crítica ao modelo liberal de esfera pública, que não soube ser capaz de manter as promessas da racionalização do poder e da neutralização da dominação. A esfera pública, dominada pelos

¹⁰⁷ Sobre este ponto, ver em Habermas. *Entre Naturalismo e Religião*, 2007, p. 35-36.

¹⁰⁸ Aqui, entendemos que Habermas está tentando dizer sobre as religiões universais, mais precisamente amparadas na revelação bíblica.

meios de comunicação de massa e infiltrada pelo poder, torna-se um cenário de manipulação da busca por legitimidade.¹⁰⁹

Essa afirmação, convergindo com o pensamento do filósofo alemão, lembra a passagem em que Habermas aponta os “desastres” causados quando um modelo de esfera pública, “vinda de fora” se tenta estruturar numa sociedade. Este movimento vem constituindo certo patamar de conflitos no que tange uma esfera pública construída e constituída de forma fundamentalizada. Habermas alerta para o poder de mobilização social das comunidades religiosas quanto a um processo de “colonização” (ou descolonização) mal realizada, sobretudo pelo avanço do modelo ocidental capitalista em povos de culturas diferentes. Nesse caso, a esfera pública passa a ser um campo minado de debate e revitalização de um discurso religioso ora reacionário, ora de autodefesa cultural e defesa de uma tradição. O risco, como lembra Habermas, é o fundamentalismo (de ambas as partes) que pode resultar num des-favorecimento à modernização e avanço cultural destas sociedades e aponta:

Noutras partes do globo, o fundamentalismo pode ser entendido também como consequência, no longo prazo, de uma colonização violenta e de uma descolonização mal-sucedida. Uma modernização capitalista vinda de fora desencadeia, sob condições desfavoráveis, inseguranças sociais e rejeições culturais. Nesta linha de interpretação, os movimentos religiosos tendem a processar as mudanças sociais radicais e a não-simultaneidade cultural, que são experimentadas sob as condições de uma modernização acelerada ou fracassada, interpretando-as como desenraizamento.¹¹⁰

Nesse mesmo viés, Habermas lembra, como exemplo, o processo de modernização e constituição de uma religiosidade sem muitas restrições com uma política e economia capitalizada. Novamente aqui, nosso autor tem como exemplo os EUA ao apontar que:

Em que pese isso, 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.¹¹¹

¹⁰⁹ LUBENOW, Jorge Adriano. **A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica.** Cadernos de Ética e Filosofia Política – nº10 – 1/2007, p. 104-105.

¹¹⁰ HABERMAS, 2007, p. 130.

¹¹¹ HABERMAS, 2007, p. 130.

Todavia, no espaço do ocidente europeu, em se tratando dos movimentos religiosos na esfera pública, ressalta Habermas, parece não ter tido as consequências weberianas esperadas. Nisso:

[...] a divisão do ocidente é interpretada como se a Europa se isolasse do resto do mundo. E observando as coisas pelo ângulo de uma história mundial, o “racionalismo ocidental”, de Max Weber, passa a ser encarado, agora, como um caminho que foge à normalidade.¹¹²

No campo da constituição de uma sociedade que leve em conta seus cidadãos não religiosos (e nem por isso necessariamente anti-religiosos) e seus cidadãos religiosos (e nem por isso anti-secularistas) um argumento justificado é a chave para se chegar ao que propõe Habermas. Um agir comunicativo e fundamentado numa razão não necessariamente instrumental, mas como veículo de sintetização de proposições, por meio do uso dos símbolos e significados da linguagem, pode favorecer, segundo Habermas, um caminho um pouco mais seguro no que se refere o entendimento mútuo de todos os participantes deste debate. Nessa esteira, os sujeitos podem se manifestar publicamente, mesmo apoiados em suas respectivas visões de mundo. Contudo, estes deverão estar cientes de que terão que passar pelas exigências de uma aceitação ou não de suas justificações¹¹³.

No campo de debate no Mundo da Vida, uma razão pública e socialmente constituída parece ser o caminho menos conflitante, ainda que Habermas tivesse que mudar seu percurso teórico inicial, nascida no seu círculo e base de apoio teórico da chamada Escola de Frankfurt. Por se tratar de uma escola que “culpa” a razão instrumental constituída pelos metafísicos como fio condutor de determinada ideologia religiosa¹¹⁴. Entretanto, a Esfera Pública de Habermas, no mundo da vida, deixa claro que as exigências de uma construção coletiva de racionalidade entre fé e ciência são muitas, mas

¹¹² HABERMAS, 2007, p. 131.

¹¹³ HABERMAS, 2007, p. 151.

¹¹⁴ Sobre os desníveis entre religião e a Escola de Frankfurt, ver em: CIPRIANI, Roberto. **A Religião Segundo a Escola de Frankfurt**. Manual de Sociologia da Religião. São Paulo: Paulus, 2007, p. 187-188. Sobre Habermas e o pragmatismo norte-americano ver o texto de Jean-Pierre Cometti em: **Jürgen Habermas e o Pragmatismo**, no livro organizado por Rainer Rochlitz: **Habermas e o uso Público da Razão**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, p. 57-64.

aparentemente possíveis. Por isso Habermas insiste em apontar uma construção universalizada de uma razão pública fraca e holística de comunicação¹¹⁵.

1.3 A teoria do agir argumentativo: um discurso universalizado do imperativo categórico de Kant como base para o uso público da razão

A Teoria do Agir Comunicativo permanece como a chave mestra do projeto teórico de Habermas. Essa teoria pressupõe um modelo onde todos os cidadãos possam dar sua opinião, apontar seus anseios e desejos, desde que de forma entendida por todos e pautada em uma racionalidade que Habermas irá destacar como destranscendentalizada. Este mote intencional será a base da Ação Comunicativa.

Habermas aponta alguns princípios norteadores de sua teoria, os quais supõem que cidadãos religiosos e não-religiosos (tendo em vista outros fatores da pluralidade social) possam argumentar de forma racional, inteligível, justificável e constituintes de uma racionalidade e deliberada¹¹⁶. O agir comunicativo aqui, para Habermas, não é uma ação do fazer (apenas) como em K. Marx (1818-1883), mas um agir para, com respeito à construção de uma ética comunitária voltada para uma obrigatoriedade universalizada. O mesmo explica que sua teoria se amplia em comparação aos pressupostos de Kant em seu conceito de “*Verstand*” (entendimento) – que para Kant se pauta num patamar da cognição – para um entendimento comunicativo – levando em conta um agir incorporada na prática cotidiana. Ou seja, o agir comunicativo se pressupõe entendido por todos tendo em vista uma ética destranscendental e racionalmente constituída (por isso destranscendentalizada). Aqui é importante observar o sentido destranscendental apontado por Habermas. Para Habermas, em Kant, a razão transcendental é uma razão formadora de mundo e que constitui os “objetos da experiência possível”. Neste ínterim, o “*ter que*

¹¹⁵ Cf. HABERMAS, J. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. Org. e introd. Patrick Savidan. Trad. Marcelo B. Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 18-19.

¹¹⁶ Sobre as finitudes de uma “razão pura” e as pressuposições do agir comunicativo na prática cotidiana, ver em: HABERMAS. **Entre Naturalismo e Religião**, 200, p. 31-50. Nestas passagens, Habermas explica um pouco mais sobre os problemas e exigências da tradução para um agir teleológico no mundo da vida.

agir para” está diretamente relacionado ao sujeito que se faz estando no mundo (*in der Welt*). Aqui, o sujeito, autor da ação comunicativa, está mais próximo ao pensamento do “ter de” (fazer algo), no uso da linguagem de Wittgenstein, do que do entendimento do uso de uma agir por dever, como queria Kant. Como cita Habermas:

O sentido de obrigatoriedade inerente a esse “ter de” precisa ser interpretado mais na linha de Wittgenstein do que na de Kant, ou seja, não pode mais ser compreendido no sentido transcendental de condições da experiência possível, gerais, necessárias e inteligíveis, devendo ser encarado no sentido gramatical de uma “inevitabilidade” que resulta de correlações conceituais internas de um sistema de comportamento prático conduzido por regras, o que é, “iniludível para nós”.¹¹⁷

Habermas traz nesse viés de sua teoria da ação comunicativa, tendo em vista este sujeito que age em direção a um mundo em constante construção participativa, outro enfoque já mencionado neste trabalho, que são as condições para um agir participativo. Ou seja, só é possível agir comunicativamente tendo em vista uma racionalidade esclarecida e verdadeira, além do contexto onde é colocado. Ou melhor, uma superação da sua conjuntura e cotidianidade:

Aqui não se trata de uma explicação sistemática do conceito de “razão comunicativa” [...]. Abordarei as pressuposições idealizadoras, já citadas, que se exteriorizam, de modo performativo, no agir comunicativo, a saber: a suposição comum de um mundo de objetos que existem independentemente; a suposição recíproca da “imputabilidade” ou da racionalidade; a incondicionalidade de pretensões de validade, tal como a verdade e a correção moral, que ultrapassam os contextos; e as pressuposições existentes da argumentação que obrigam, de certa forma, os participantes a uma descentralização de suas perspectivas de interpretação.¹¹⁸

Nesse sentido, o “julgador” das pretensões e pressuposições numa fala dentro de um agir comunicativo será a razão, levando em conta sua “faculdade de princípios”. Aqui, Habermas já aponta para as condições as quais o agir deva se realizar, para que seja amplamente entendida e sem ranhuras para uma possível má compreensão subjetivista:

[...] mas para isso é necessário um sistema de referências; os participantes de uma comunicação podem entender-se mutuamente ou

¹¹⁷ HABERMAS, 2007, p. 35.

¹¹⁸ HABERMAS, 2007, p. 36.

continuar vítimas de um mal-entendido, o que, porém, só é possível quando se supõe a racionalidade; se as asserções que num determinado contexto são caracterizadas como “verdadeiras” pudessem vir a perder tal característica em um outro, então a correspondente pretensão de verdade não poderia ser mais questionada em nenhum contexto; e se não houvesse uma situação de comunicação que promettesse fazer jus à coação não-coativa do melhor argumento, os argumentos não poderiam contar, nem a favor nem contra.¹¹⁹

Habermas propõe que a ação comunicativa é um agir que possa ser universal e acessível a todos dentro de uma sociedade democrática. E afirma que no tocante das pretensões de verdade numa ação comunicativa não se pode abandonar a sensibilidade argumentativa de cada sujeito e aponta: “convicente é tudo aquilo que podemos aceitar como racional”¹²⁰. Para isso, elabora alguns pressupostos norteadores (oferecendo como referência o que foi apontado na citação acima). (a) Um primeiro passo, para Habermas, é estabelecer uma base argumentativa comum e inteligível por todos, onde os cidadãos (religiosos ou não) devem ter a garantia de suas liberdades de expressão e argumentos, sem pretensões e constrangimentos externos: “eles têm que tomar como ponto de partida uma pressuposição pragmática – cada um para si, porém em consonância com todos os outros”¹²¹. (b) As expressões devem ter motivações puramente racionais entre os sujeitos que argumentam¹²². Este exercício de diálogo amplo e sem constrangimentos¹²³ deve ser um esforço de todos os envolvidos, independente se suas posições ideológicas, religiosas ou políticas.¹²⁴ (c) os participantes devem utilizar-se de seus respectivos “objetos de referência” para poderem se comunicar e serem melhor entendidos. Aqui vale, todavia, os argumentos que melhor se relacionam com o mundo da vida (*LebensWelt*) e que ao mesmo tempo não se desvinculam com a aceitabilidade da sensibilidade cognitiva. Neste ínterim,

¹¹⁹ HABERMAS, 2007, p. 36.

¹²⁰ HABERMAS, 2007, p. 55.

¹²¹ HABERMAS, 2007, p. 39.

¹²² HABERMAS, 2007, p. 136-138.

¹²³ HABERMAS, 2007, p. 140.

¹²⁴ Cf. HABERMAS, J. 2007, p. 39. (grifo nosso). Habermas irá reforçar o espaço dialogal comum dizendo: “A partir do momento em que, uma comunicação recíproca, sujeitos providos da faculdade *de falar e de agir* desejam entender-se “sobre algo” ou pretendem arranjar-se “com algo” no trato prático, têm de poder “referir-se”, a partir do horizonte de seu respectivo mundo da vida compartilhado, “a algo” no mundo objetivo”.

contudo, se verifica o que Habermas chama de uso público da razão. Apontamos aqui outro ponto central da teoria habermasiana, ao percebermos que, entre os diferentes discursos, sejam eles seculares (lembrando que não se tratam de discursos antirreligiosos) ou pautados numa concepção metafísica de mundo (muito utilizado nos discursos religiosos) o que vale são os discursos racionais melhor argumentados (desde que não fujam dos critérios já mencionados acima):

A advertência de Kant contra um uso apodítico da razão ou um uso transcendente de faculdade cognitiva continua inalterada após uma destrancendentalização que liga o conhecimento objetivo a uma justificação discursiva como “pedra de toque da verdade”. A partir daí, não é mais a sensibilidade nem a cognição que definem a fronteira que separa o uso transcendental da nossa faculdade de conhecimento do seu uso transcendente: entra no seu lugar o fórum dos discursos racionais nos quais bons argumentos podem desenvolver sua força de convencimento.¹²⁵

Este ponto defendido por Habermas, o que trata sobre uma constituição de valores e normas publicamente constituídas, tendo em vista os diferentes postulados (personagens de fé e seculares) são de certa forma melhor tratados no ponto em que o filósofo alemão aponta para uma linguagem também constituída no mundo da vida, tendo em vista seu contexto histórico-temporal:

Se concebermos o quadro transcendental da atividade instrumental desta maneira, como uma variação extremada de mundos vitais constituídos pela linguagem ordinária (e, mais precisamente, como realidade na qual todos os mundos vitais, historicamente individualizados, devem chegar a um acordo no abstrato), então ficará claro que o modelo da atividade de um agir próprio à comunicação não exerce, para as ciências hermenêuticas, uma função transcendental equiparável àquela que o quadro da atividade instrumental possui para as ciências monológicas.¹²⁶

A constatação de Habermas no uso apodítico de uma racionalidade que se pretende ser aceita é que, no limiar de seus limites, não será mais o ato cognitivo e nem a sensibilidade transcendental que dará o aval final, mas o uso dos “bons argumentos”. Acerca dessa racionalidade aceitável

¹²⁵ HABERMAS, 2007, p. 43. Grifo do autor.

¹²⁶ HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse**. Introdução e tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, p. 214.

convencionalmente dentro do agir comunicativo, Habermas ainda acrescenta que:

As regras de qualquer interpretação estão, por certo, fixadas pelo modelo das interações mediatizadas por símbolos universais. Mas o intérprete, uma vez socializado em sua linguagem materna e motivado, em termos genéricos, para o exercício da interpretação, não opera em junção de regras transcendentais, mas ao nível dos próprios complexos transcendentais. Ele não pode decifrar o conteúdo da experiência de um texto, legado por tradição, senão em íntimo contato com a constituição transcendental de um mundo do qual ele, enquanto tal faz parte. [...] Esta interpretação é, simultaneamente, análise linguística e experiência. Ela corrige, em consequência, suas antecipações hermenêuticas, apoiando-se sobre um consenso de interlocutores, alcançado de acordo com regras gramaticais — também nesse sentido experiência e percepção analítica convergem de uma forma toda particular.¹²⁷

Para Habermas, tendo em vista o pluralismo ideológico e os diferentes anseios subjetivos e/ou de grupos dentro de uma esfera pública, o Estado liberal não pode interferir legalmente, por decreto, sobretudo no argumento de defesa do ponto de vista único e favorável a apenas determinado grupo. Isso, segundo Habermas, seria uma sobrecarga para os seus cidadãos, sobretudo religiosos. Nesse viés, não será também por força do decreto, que um Estado dará a aceitação final ou não de um argumento. Todavia, os sujeitos participantes terão que reconhecer que o exercício do poder do Estado deve ser neutro do ponto de vista das visões de mundo¹²⁸. Novamente, a teoria de Habermas aponta as exigências das traduções. A tradução das posições religiosas e seculares dentro da esfera pública dar-se, segundo Habermas, na compreensão mútua entre os cidadãos, levando em conta os “princípios norteadores” do agir comunicativo, entre estes princípios, o uso de uma racionalidade instrumental e publicamente constituída será a base de comunicação entre sujeitos de fala. Nesse caminho, aponta Habermas, os participantes de um debate/fala precisam apoiar-se antecipadamente em seus respectivos “objetos de referências”, numa adesão *apriori* de uma cognição que atenda as diferentes visões de mundo num mundo objetivo para todos¹²⁹. Entretanto, Habermas aponta que, no caso dos cidadãos religiosos, mesmo

¹²⁷ HABERMAS, 1982, p. 215.

¹²⁸ HABERMAS, 1982, p. 147.

¹²⁹ HABERMAS, 1982, p. 40.

que estes tenham apenas os argumentos de fé como contribuição na comunicação, estes devem entender que participam de uma comunidade terrena e que seus postulados devem transcorrer uma linguagem objetiva comum¹³⁰. Ou seja, reafirmando o que já foi posto acima, em se tratando da tradução de anseios, Habermas acredita que:

Tais problemas de tradução lançam nova luz sobre a estrutura emaranhada dos contextos do mundo da vida. [...] Os participantes da comunicação podem entender-se, além das fronteiras de mundos da vida divergente, porque eles, com o olhar voltado para um mundo objetivo comum, orientam-se pela pretensão de verdade, isto é, pela validade incondicional de suas afirmações.¹³¹

A questão da tradução ainda será um tema de difícil resposta para Habermas. Mesmo que ele se pautar por uma orientação não-metafísica e secular, mas com respeito ao que “há de bom no mundo da vida das tradições religiosas”. Ainda que Habermas aponte para uma orientação de uma verdade não estática, mas temporal e construída em comum “acordo” entre os participantes de um mundo objetivo. Contudo, Habermas “defende” seu ponto crítico afirmando que:

No contexto do agir orientado pelo entendimento [...]. Tal suposição significa que um sujeito, ao agir intencionalmente, encontra-se em condições de apresentar um argumento mais ou menos plausível capaz de explicar, em circunstâncias favoráveis, por que ele (ou eles) agiu desta ou daquela maneira ou por que ele (ou eles) deixou de reagir.¹³²

Ou seja, para Habermas, o que vale, é o bom e melhor argumento tendo em vista a constituição de um mundo da vida real e existente para todos. Este agir comunicativamente, tendo em vista um agir teleologicamente, visando um mundo melhor para todos, supõe um agir que supere as subjetividades dos sujeitos e propõe a preservação de um mundo objetivo real¹³³. Nessa interação inter-sujeitos a troca de significados por meio da linguagem precisam passar pela compreensão entre os sujeitos. E continua:

¹³⁰ HABERMAS, J. **Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 39.

¹³¹ HABERMAS, 2007, p. 45.

¹³² HABERMAS, 2007, p. 46.

¹³³ HABERMAS, 2012, p. 684.

Exteriorizações incompreensíveis, curiosas, bizarras ou enigmáticas provocam interesse em informação porque elas contradizem implicitamente uma suposição inevitável no agir comunicativo desencadeando, por isso, irritações.¹³⁴

Essas afirmações são, de fato, sustentadas se levarmos em conta a objetividade da vida. Todavia, Habermas irá deixar ainda uma lacuna neste ponto, ao deixar uma questão ainda vaga no que se refere à aceitabilidade e plausibilidade de uma razão universalizada, mesmo que esta se paute num viés construtivo em torno da razão pública, ou seja, constituída na plenária da cotidianidade da no mundo da vida. Pois, se chegar num ponto de universalização de justificáveis e postulações, mesmo que se considerando uma verdade objetiva, quem de fato determina o que é de fato traduzido? Ou seja, onde está o referencial do patamar onde os sujeitos possam se comunicar de forma justificadas? Estas são ainda dúvidas que, a princípio, ficarão em suspenso.

1.4 Pressupostos metodológicos para uma situação ideal de fala: caminhos entre fé e secularização num espaço mútuo

Nos limites apontados acima, tanto a ciência, quando a religião (ou religiões) deverá reconhecer a necessidade de um caminho de complementariedade entre ambas. Tal caminho metodológico defendido por Habermas será o encontro do *cotidiano* no mundo da vida. Para Habermas, este espaço ideal precisará seguir alguns critérios básicos, tendo em vista os desafios subjacentes no trato de uma razão deliberada onde fé a razão se encontram. Este é o que Habermas aponta como espaço ideal de fala. Um espaço onde todos podem manifestar suas opiniões e visões de mundo, desde que fundamentados e relacionados diretamente no mundo real e objetivo.

Nesse espaço ideal, o professor Luiz Bernardo Leite Araújo lembra que Habermas traz, de certa forma, uma teoria que possa abordar de forma mais ampla os diferentes anseios seja aos de tradições não-religiosas como os pertencentes à uma comunidade religiosa. Nesse sentido, as traduções

¹³⁴ HABERMAS, 2007, p. 46.

precisam ser publicamente expostas e aceitas, como forma de garantir, minimamente, um entendimento mútuo:

Em seus últimos escritos, Habermas demonstra um especial interesse pelo papel da religião na esfera pública, tentando responder às objeções comumente levantadas contra a ideia rawlsiana de 'razão pública', seja a de que cidadãos religiosos carregam um fardo injusto de autocensura ao terem de separar suas identidades religiosas e não religiosas, seja ainda a de que os deveres de cidadania são desigualmente distribuídos entre os cidadãos crentes e seculares.¹³⁵

Nesse ínterim, o uso da linguagem como veiculação de símbolos que possibilita a criação de significado numa sociedade, entre sujeitos, que pretendem fazer-se compreendido¹³⁶. Destarte, a linguagem será, junto com a razão, um instrumento de veiculação dos postulados e anseios. Araújo destaca que, para Habermas, este processo de utilização da linguagem terá que passar pelas pretensões de validade (Wahrheit), correção (Richtigkeit) e veracidade (Wahrhaftigkeit)¹³⁷. Com isso, as pretensões expostas (verdade, correção e veracidade) serão a base para justificar, primeiramente, a fala publicamente exposta e, em segundo, que esta fala poderá ser, antes de ser aceita imediatamente; antes de passar pelo assentimento; antes de tudo, criticada e passada pelo filtro da argumentação e aceitação coletiva. Nesse viés, o professor Araújo lembra-nos que essa situação, sobretudo entre falantes de pretensões oriundas das influências religiosas, frente aos que postulam anseios puramente seculares, deixa transparecer duas vertentes:

- De um lado, como as pretensões de verdade e justificação corretiva podem ser “filtradas” pelo processo argumentativo e teórico, os participantes de determinada situação de fala poderão encerrar um consenso e assentimento dos postulados;
- De outro, tendo em vista o problema de justificação teórica da sinceridade e veracidade, pois estas só podem ser mostradas, os falantes podem caminhar para uma situação de discurso argumentativo.

¹³⁵ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas**. São Paulo: Loyola, 2010, p. 149.

¹³⁶ ARAÚJO, 1996, p. 26-27.

¹³⁷ ARAUJO, 1996, p. 66.

Essas duas situações acima expostas vislumbram poder cair numa situação de não-veracidade. Contudo, o não consenso, apenas, gera o que pretende Habermas mostrar em sua teoria: o agir comunicativo, como forma de gerar situações de utilização da linguagem de forma argumentativa, justificada, coerente com a realidade em que esta se encontra e, por último, pelo “melhor argumento”. Esse ponto de consenso fica evidente no que expõe o professor Araújo ao citar que:

[...]. Assim, na prática comunicativa cotidiana, o reconhecimento mútuo se processa com base em pretensões de validade criticáveis, pelas quais se visa ao consenso. Este é imediato, no caso de um assentimento do auditor à oferta do ato de fala do locutor. No caso de uma rejeição, têm início os discursos argumentativos, que são prolongamentos do agir comunicativo por outros meios, uma espécie de ruptura no curso normal da interação, pelos quais busca-se honrar as pretensões de validade pela força não coerciva do melhor argumento.¹³⁸

Tendo em vista esse processo de interação de linguagem (fala, justificação e aceitação/consenso) as pretensões de validade são processadas em bases de acordos mutuamente aceitos. No que configura a “validade de um saber” inerente ao sujeito que fala e dissociado das pretensões secundárias (como desejos, pressupostos metafísicos, etc). Consubstancialmente ao apresentado acima, está o que podemos chamar de limite tênue entre justificação e verdade (seja ela de grupos religiosos ou seculares). Este limite-problema esbarra no campo da teoria do conhecimento. Entretanto não cabe aqui, no momento, tratar desta questão. Todavia, vale ressaltar o problema pelo viés do entendimento, ou seja, antes de uma fala passar pelo crivo da justificação e verdade, terá esta que passar pelo crivo do entendimento, ou seja, os participantes de determinado discurso deverão, antes de tudo, se entender mutuamente. Para melhor visualizar esse ponto, vale recorrer o que cita o professor Paulo Ghiraldelli Jr. (USP):

Habermas está convencido de que toda e qualquer prática linguística, todo e qualquer comportamento de falantes instituem por si mesmos um campo de entendimento *antes* de estabelecer qualquer outro tipo de campo, seja ele de poder, de persuasão, etc. [...] Assim, Habermas anuncia que, existindo uma comunidade linguística qualquer, também existe filosoficamente, ao seu lado, uma *comunidade linguística* ideal –

¹³⁸ ARAUJO, 1996, p. 67. Grifo do autor.

nessa, não há restrições de qualquer ordem ao entendimento da linguagem, todos os seus membros se entendem intelectualmente e só fazem isso.¹³⁹

Este é o caminho metodológico de Habermas para o uso de uma razão destrancendentalizada e publicamente constituída. Para isso, estes espaços de utilização da linguagem pelo sujeito falante e auditor não poderão sofrer outras influências externas, para que todos possam se entender e chegar a uma aceitação comum, como citado acima. Habermas acredita que esta não é uma tarefa fácil e concorda com J. Rawls quanto à necessidade, sobretudo, das comunidades religiosas aceitarem um acordo democrático sem com isso caírem em um mero *modus vivendi*. Para entender essa questão, vamos recorrer ao próprio J. Rawls em suas questões reflexivas:

Antes de examinar a ideia da visão ampla da cultura política pública, perguntamos: Como é possível para os que sustentam doutrinas religiosas, alguns baseados na autoridade religiosa, a Igreja ou a Bíblia, por exemplo, assumir ao mesmo tempo uma concepção política razoável que sustente um regime democrático constitucional razoável?¹⁴⁰

Assim como em Rawls, Habermas acredita que os participantes não poderão sofrer constrangimentos externos ou legais para exporem seus anseios e trocarem seus argumentos (sejam estes religiosos ou não). A motivação deve partir de uma ação individual para um interesse ao outro enquanto ação para o bem comum. Como apontado por Habermas:

Porquanto, os co-legisladores devem assumir seus direitos de comunicação e de participação de modo ativo, não somente no sentido bem-entendido do interesse próprio, mas também orientados pelo bem comum. Isso exige uma taxa elevada de motivação que *não pode ser imposta legalmente*.¹⁴¹

Nosso autor elabora metodologicamente um caminho de convergência entre as diferentes manifestações de visões de mundo. Com isso, o espaço comum de debate não deverá ter um favoritismo secularista, pois, afirma que, “os cidadãos seculares não podem negar os direitos dos cidadãos religiosos de

¹³⁹ GHIRALDELLI JUNIOR, Paulo. **Introdução à Filosofia**. São Paulo: Manole, 2003, p. 174-175. Grifos do autor.

¹⁴⁰ RAWLS, J. **O Direito dos Povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 196.

¹⁴¹ HABERMAS, 2007, p. 119. Grifo nosso.

se expressarem”¹⁴². Embora para J. Rawls a religião deverá ser “superada” de seu patamar metafísico instrumental para uma racionalidade objetiva, Habermas diverge deste ponto específico ao acreditar que os participantes de uma comunidade religiosa podem sim, mesmo em sua condição de fé, apresentar propostas significativas à sociedade e não necessariamente precisam abrir mão de seu poder cognitivo. E completa:

A neutralidade em termos de visões de mundo, que impregna o poder do Estado, o qual garante iguais liberdades éticas para cada cidadão, não se coaduna com a generalização política de uma visão de mundo secularista. Cidadãos secularizados não podem, à proporção que se apresentam no seu papel de cidadãos do Estado, negar que haja, em princípio, um potencial de racionalidade embutido nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos concidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas.¹⁴³

Como vemos, para Habermas, a cada dia estamos diante de situações as quais precisamos estar preparados para expor de forma argumentativa nossas ideias e postulados. Esta argumentação, ou justificação, deverá passar pelo crivo da racionalidade e entendimento de todos os demais cidadãos, tantos os que defendem uma argumentação secularizada como os que procedem em seus discursos a partir de suas vivências no campo do mundo do ser religioso. O limiar destas questões aponta para uma maior reflexão conceitual acerca do que trata a filosofia, a teologia e apontamos aqui a ciência em geral no trato do fomento crítico ao que possa apontar para a elaboração de certa ética capaz de suportar estes limites entre fé, ciência, democracia e vida em coletividade, como descreve Habermas:

A filosofia precisa levar a sério esse fenômeno como um desafio cognitivo a ser analisado a partir do lado interior. Mas, antes de dar prosseguimento a esse rumo da discussão, gostaria de mencionar pelo menos uma ramificação óbvia do diálogo que aponta numa outra direção. Por causa da tendência ao racionalismo que caracteriza a crítica da razão, a filosofia se deixou induzir a uma autorreflexão sobre suas próprias origens metafísico-religiosas, com o consequente envolvimento esporádico num diálogo com uma teologia que, por sua vez, procurava apoiar-se nas tentativas filosóficas de uma autorreflexão pós-hegeliana da razão.¹⁴⁴

¹⁴² HABERMAS, 2007, p. 119.

¹⁴³ HABERMAS, 2007, p. 128.

¹⁴⁴ HABERMAS, 2007, p. 44.

Habermas critica aqui a filosofia que, tentando seguir a ciência pós-kantiana, deixou de refletir seu papel frente à teologia e as religiões em geral. Como saída, aponta Habermas, as ciências poderiam caminhar num caminho de “conversão da razão pela razão”. Uma ética discursiva poderá assim ser estabelecida conforme a abertura e disposição da razão a dar atenção ao que fala a religião. Segundo Araújo (1996), Habermas tende a mostrar sua admiração pela força formadora de *ethos* intersubjetivos ¹⁴⁵. Entretanto, defende que qualquer discurso num espaço democrático deverá ter, em sua gênese argumentativa, um *pressuposto racional*.

O pensamento habermasiano aponta o que este vem sendo sua defesa a cerca de uma esfera pública política desde sua obra “Consciência Moral e Agir Comunicativo” ¹⁴⁶. O autor aponta que numa lógica sistêmica de esfera pública, tanto o Estado democrático quanto seus cidadãos, sejam eles religiosos ou não, devem estar internamente conectados a determinada *ética comunitária*. Este caminho é abordado pelo autor em sua defesa de uma sociedade organizada nas duas esferas já citadas neste trabalho: o sistêmico e o mundo da vida ¹⁴⁷.

No tocante do mundo da vida, como vimos até aqui, vale reforçar que o caminho metodológico de convergência entre fé e razão não-metafísica, apresentada por Habermas, é o caminho do discurso argumentativo, passando pela aceitabilidade. O final deste discurso, como lembra Araújo, será o “processo pelo qual se realiza um acordo, na base pressuposta de pretensões de validade mutuamente reconhecidos” ¹⁴⁸. Nas páginas seguintes veremos quais são os desafios e caminhos entre os diferentes discursos no mundo da vida de Habermas para um campo prático e objetivo.

145 ARAÚJO, 1996, p. 194-195.

146 HABERMAS, J. Consciência Moral e Agir Comunicativo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

147 Como apontado pela antropóloga e professora Paula Monteiro. **Jürgen Habermas: religião, diversidade e cultural e publicidade**. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002009000200011&script=sci_arttext> - Acessado em 18-01-2013.

148 Cf. ARAÚJO, 1996, p. 67.

2 A AÇÃO COMUNICATIVA: LIMITES E POSSIBILIDADES ENTRE FÉ E RAZÃO NO MUNDO DA VIDA

Como já citado acima, a Teoria do Agir Comunicativo é o grande guarda-chuva teórico de Habermas. Teoria esta que quer tentar abraçar um mundo ocidental cada vez mais pluralizado e individual. Nessa tentativa, nosso autor não parece fugir dos limites e desafios que caminham junto com sua teoria, sobretudo na tentativa de abordar diferentes concepções de vida envolvendo fé e razão.

Neste capítulo abordaremos esses caminhos e limites no olhar habermasiano tendo em vista alguns pontos que adotamos como de tensão e caminho para melhor compreender a teoria habermasiana, no campo de uma sociedade plural e comunicativa. Nesse bojo (a) tentaremos abordar a força da razão e as pretensões de uma racionalidade que se postula universal e expressivo; (b) uma abordagem no que percebemos ser uma proposta de mudança de paradigma no uso de uma linguagem não mais apenas significadora do mundo, mas com possibilidades de veiculação de uma razão comunicativa; (c) caminhos para aprendizados mútuos entre fé e razão na direção da pós-modernidade; (d) desafios na tradução de linguagens num mundo secular e pós-secular e; por fim, (e) as considerações de Habermas a cerca das contribuições da religião na sociedade.

Esperamos com isso não abraçar toda a perspectiva habermasiana sobre os limites entre fé e razão, mas trilhar, meio que por via marginal, alguns pontos de destaque e possibilidades nesta questão tão latente na sociedade contemporânea.

2.1 A força tênue da razão: pretensões para uma racionalidade universalizada e a filosofia como guardadora de lugar

Habermas é um dos defensores do que podemos chamar de “ante-pós-moderno”, isso não quer dizer que o mesmo seja fechado às mudanças de seu tempo. No campo entre fé e razão, o conflito de pressuposições de uma verdade universalizada se torna ainda mais complexo. Nesse sentido, afirma

Habermas, será preciso estabelecer um equilíbrio racionalizado¹⁴⁹ para que as diferentes preposições possam se firmar (e afirmar) democraticamente e amplamente aceitável, sem precisarem de certo apoio ora nas armadilhas do discurso *metafísico*, ora nas possibilidades das aporias de uma razão científica.

A razão e a capacidade do uso da mesma é a peça chave da teoria de Habermas a cerca de uma sociedade que se queira sustentar racionalmente. Entretanto, para nosso pensador alemão, a razão sofreu certa descrença na contemporaneidade. Todavia, a mesma não deixou de ser utilizada, pelo contrário. Segundo Araújo¹⁵⁰, para Habermas, “a questão da razão não caiu em desuso”, mas sim, num abandono por se tentar firmar na busca por uma fundamentação última. Para isso, o filósofo alemão busca nas ciências reconstrutivas e nos filósofos analistas¹⁵¹ um método que resgate a filosofia e a sociologia de certo descrédito frente às ciências naturais, sobretudo frente às pretensões de verdade do positivismo.

Habermas afirma que é preciso superar o modelo moral da sociedade atual e pensar em uma nova dinâmica social, capaz de se suportar dentro das pluralidades ideológicas e suas diferentes manifestações subjetivas e intersubjetivas de seus cidadãos, entre eles, a superação do não reconhecimento da força da influência religiosa. Nesse caminho, as ciências naturais não podem tentar descrever o mundo como se não houvesse pessoas inseridas e criadoras deste mesmo mundo, para isso, estas precisam reconhecer as experiências acumuladas *aprioricamente* no cotidiano do mundo da vida¹⁵². Nisso, a religião não foi totalmente sucumbida pela imposição de uma racionalidade dura e positivista. Mas, em contra partida, teve que dar comparecimento frente a uma razão cada vez mais secularizada, que não quer ser, com isso, anticristã ou antirreligiosa. Sobre este aspecto, Habermas lembra:

¹⁴⁹ HABERMAS, 2007, p. 131.

¹⁵⁰ ARAÚJO, 1996, p. 61.

¹⁵¹ Cf. ARAGÃO, Lúcia. In: HABERMAS. **Agir Comunicativo e Razão Destrancendentalizada**. Rio de Janeiro:Tempo Brasileiro, 2002, p. 07-21.

¹⁵² Cf. ARAGÃO, Lúcia. **Habermas: filósofo e sociólogo no nosso tempo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 72.

Ao passar pela autorreflexão transcendental, o pensamento filosófico configura-se, de um lado, como pensamento pós-metafísico e, de outro lado, como pensamento pós-cristão – o que não significa, todavia, que ele deva ser necessariamente anticristão¹⁵³.

Nesse caminho, o pensador alemão levanta a importância do reconhecimento dos pressupostos da religião frente à construção de um Estado democrático-coletivo, como forma de superar um molde social que se apoia apenas nas afirmações da ciência/razão; tendo como objetivo constituir uma moralidade unificadora da sociedade. Segundo ROSCHLITZ (2005) “Habermas terminará por não mais pensar que a moral, e apenas a moral, é capaz de unir a sociedade”¹⁵⁴. Ou seja, Habermas irá defender que as influências religiosas terá um papel importante, pois estas têm no discurso uma pretensão de unidade social, além da capacidade de reunir muitas pessoas em torno de um bem comum. As convicções religiosas, acrescenta, contribuíram para estabelecer o que ele chama de “bases pré-políticas do direito”, que verteram do direito natural. Bases estas que foram de certa forma abandonadas pelo pensamento republicano com o passar do tempo, lembra Habermas¹⁵⁵. Contudo, Habermas acredita que os cidadãos religiosos deveriam se esforçar para lançarem suas justificativas num espaço onde seus argumentos e justificações sejam aceitos e entendidos por uma maioria¹⁵⁶, sem precisar se apoiar num discurso da lei natural divina. O filósofo alemão propõe que estas proposições precisarão passar pelo crivo de uma razão deliberativa e constituída dentro do entendimento comum e apoiadas numa espécie de tábua fundamentadora da razão. Apoiada na moral kantiana e amparada nas bases fenomenológicas idealistas de Hegel, na qual a linguagem tem uma importância crucial como instrumento de veiculação de ideias, convergindo num campo de racionalidade e construção coletiva de propostas comuns. Nisso se apoia o viés reconstrutivo de Habermas, em sua busca por uma razão universalizada. Aqui vale retornar ao que cita o professor Araújo, na qual ele aponta como sendo uma tentativa de Habermas em defender uma teoria que se pautava numa ciência reconstrutiva ou com tendências pragmáticas:

¹⁵³ HABERMAS, 2007, p. 236.

¹⁵⁴ ROCHLITZ, 2005, p. 18.

¹⁵⁵ HABERMAS, in: SCHÜLLER, 2007, p. 36-37.

¹⁵⁶ HABERMAS, in: SCHÜLLER, p. 56- 57.

As ciências reconstitutivas representam a base metodológica da teoria habermasiana da evolução social. Habermas utiliza o termo para designar o esforço (teórico) de reconstrução concreta e sistemática de um saber implícito (pré-teórico), baseado na distinção feita por Gilbert Ryle entre o “know how” dos sujeitos competentes, capazes de falar e agir, e o “know that”, ou seja, o saber explícito daquele “know how” implícito¹⁵⁷.

Na próxima citação, veremos que o professor Araújo reforça sua explicação do significado do reconstitutivismo, em comunhão com o pragmatismo que envolve a teoria do agir comunicativo de Habermas e as ciências *nomológicas*:

[...] As ciências reconstitutivas, neste sentido, são empíricas. No entanto, são distintas das ciências nomológicas ou empírico-analíticas, uma vez que o procedimento de reconstrução racional trata da “realidade simbolicamente pré-estruturada”, objeto de compreensão, e não da “realidade perceptível” ou observável.¹⁵⁸

A proposta de Habermas é de defesa de uma ação comunicativa pragmática que leve em conta o transcendental não como uma abordagem metafísica pura, mas como uma razão transcendental de superação da busca por uma universalidade referencial, única, e que seja deliberativa, levando em conta a temporalidade e o aspecto da pluralidade no sujeito no mundo¹⁵⁹. Esse ponto vai de encontro e corrobora com o pensamento de John Rawls sobre sua concepção do uso público da razão como parte de relações políticas que levem em conta um pluralismo razoável:

A ideia de razão pública, tal como a compreendo, faz parte de uma concepção de sociedade democrática constitucional bem ordenada. A forma e o conteúdo dessa razão – a maneira como é compreendida pelos cidadãos e como ele interpreta sua relação política – são parte da própria ideia de democracia. Isso porque uma característica básica da democracia é o pluralismo razoável – o fato de que uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, religiosas, filosóficas e morais, é o resultado normal da sua cultura de instituições livres.¹⁶⁰

¹⁵⁷ ARAÚJO, 1996, p. 62.

¹⁵⁸ ARAÚJO, 1996, p. 63.

¹⁵⁹ Cf. HABERMAS, J. **Entre Naturalismo e Religião**, 2007, p. 236-237. Aqui Habermas aborda sobre a transcendentalidade, subjetividade e natureza do mundo.

¹⁶⁰ RAWLS, 2001, p. 173-174.

A razão é para Habermas, como já abordamos, instrumental¹⁶¹ e sua função básica é de tentar recuperar o projeto da modernidade liberal iluminista¹⁶², que é constituir determinada “garantia de liberdades subjetivas iguais para todos”¹⁶³. Nessa esteira, entra um processo de secularização que é o abandono de visões de mundo tradicionais que, antes, amparavam os critérios e direcionamentos do mundo da vida, fomentando, assim, espaço para uma secularização baseada em novos pontos de apoio. Neste umbral da teoria de Habermas, o professor Araújo explica acerca do que seja a secularização para Habermas:

A secularização significa, sobretudo, a perda de poder e de validade das visões tradicionais de mundo, as quais, questionadas em sua substância pelos novos critérios da racionalidade instrumental, “são transformadas em convicções e éticas subjetivas que garantem o caráter vinculante, em termos privados, das modernas orientações de valor”.¹⁶⁴

Essa perda de “poder” pelas instituições religiosas antes dadas como guia de certo “mundo ideal” para a vida, oferecendo espaço, cada vez mais, para uma racionalidade destrancendentalizada. Nesse sentido, só a religião poderá responder por suas afirmações de fé; só a razão poderá dar conta de guiar e orientar ela mesma. A razão, e só ela mesma, deverá passar por um caminho que não seja, ao mesmo tempo, nem universalista (mas universal e publicamente constituída, atendendo uma demanda de seu tempo), como também amparada em interesses das “credulidades” meta-narrativas e meta-teleológicas normalmente promovidos pelos discursos religiosos. Tal razão é para Habermas uma superação do aspecto puramente cognitivo e da tradicional relação sujeito-objeto, pois nas pegadas de uma visão heideggeriana, a qual, na metafísica do sujeito, onde o sujeito também se torna objeto dele mesmo, existe um fator motivacional na prática cotidiana¹⁶⁵ do falar e agir para

¹⁶¹ Como já apontamos acima, a razão instrumental, para Habermas, se diferencia do modelo denunciado pelo jovem Marx. Cf. HABERMAS, J. *Discurso Filosófico da Modernidade*, 2000, p. 95. Nesta passagem, percebemos com mais evidência as diferenças apontadas.

¹⁶² Na questão da defesa de Habermas a cerca do projeto da modernidade, contra os pós-modernos, veja o que cita o professor Araújo em *Religião e Modernidade em Habermas*, 1996, p. 171-172.

¹⁶³ HABERMAS, 2007, p. 301.

¹⁶⁴ ARAÚJO, 1996, p. 37.

¹⁶⁵ ARAÚJO, 1996, p. 64.

fins comuns. Conforme aponta Araújo: “em suma: a razão comunicativa é um conceito “processual” de racionalidade, que se expressa numa compreensão “descentrada” de mundo”¹⁶⁶.

A busca por uma racionalidade que possa “abraçar” os diferentes anseios subjetivos e coletivos, tendo em vista o bem comum e também a construção de um Estado democrático, deverá passar pelo filtro da aceitação mútua¹⁶⁷ e facticidade do debate cotidiano do e no mundo da vida. Esse é o “selo” unificador apontado por Habermas em substituição ao selo antes vigente no mundo social, a saber, o selo da totalidade das religiões, no mundo ocidental, o cristianismo católico.¹⁶⁸ Neste bojo, Modernidade, crítica de um anúncio da latente pós-modernidade, vê-se “presa” a suas próprias narrativas. Ou seja, uma racionalidade que precise dela mesmo para manter-se, justificar-se e levantar críticas à sua própria força tênue de sua razão. Assim também, se vê atrelado, a religião – tendo esta que se reconhecer nos limites de si mesma e de suas pretensões de uma justificação última para manter-se no mundo.

2.2 Ação comunicativa, linguagem religiosa e razão destrancendentalizada: mudança de paradigma num mundo plural.

A força da linguagem, para Habermas, é medida, sobretudo, e somente, no cotidiano do mundo da vida. Para ele, somente na linguagem, ou por meio dela, a razão poderá ser submetida a testes, não empíricos, mas pela submissão de testes coletivos e de uma racionalidade posta em público, ou, reforçando a sua tese, de uma racionalidade argumentativa¹⁶⁹, por meio da razão pública, como o próprio Habermas defende. Esse processo de racionalização pode meio da ação coletiva é, para Habermas, a base de sua busca teórica a partir do que ele chama de “mudança de paradigma”, anunciada pela passagem da atividade teleológica para a comunicativa em

¹⁶⁶ ARAUJO, 1996, p. 67.

¹⁶⁷ Cf. HABERMAS, J. **Pensamento Pós-metafísico I: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 71.

¹⁶⁸ Cf. HABERMAS, 2000, p. 122. Nessa passagem Habermas lembra: “No passado, a religião foi o selo inviolável posto sobre esta totalidade. Esse selo, não por acaso, rompeu-se”.

¹⁶⁹ Cf. HABERMAS, 2002, p. 72.

Mead e Durkheim ¹⁷⁰. Tal mudança de paradigma em Habermas supõe que a razão, por meio do uso de uma linguagem pública, encontre o seu real papel no mundo da vida, destronando sua posição de superioridade frente à cultura. Esse olhar habermasiano evidencia a mudança na relação sujeito mundo para uma relação sujeito outro que é o “eu-mesmo”. Esta posição supõe o novo paradigma da intersubjetividade, inaugurada por Hegel, já apontada por Habermas, onde, por meio da linguagem comunicativa, as pretensões de verdade passam a serem analisadas de forma autônomas e respeitadas em seus espaços específicos, incluindo, aqui, os discursos religiosos, morais, culturais, entre outros. Habermas aponta aqui a cisão anunciada por Hegel, ao qual dois movimentos ocorrem simultaneamente: descentralização do saber e formação da intersubjetividade e; cisão entre as esferas do saber racional/técnico/científico e saber da fé. Como aponta Habermas:

Até o final do século XVIII, a ciência, a moral e a arte diferenciaram-se institucionalmente também com áreas de atividade em que questões de verdade, de justiça e de gosto são examinadas de modo autônomo, isto é, sob seus aspectos específicos de validade. Por um lado, essa esfera do saber se isolara totalmente da esfera da fé, por outro, das relações sociais juridicamente organizadas assim como *convívio cotidiano*. Nesses âmbitos reconhecemos precisamente as esferas que Hegel compreenderá mais tarde como expressões do princípio da subjetividade. ¹⁷¹

É importante e interessante destacar que, nesse processo de uma razão constituída por meio da interação da linguagem cotidiana, Habermas busca este conceito por meio de suas leituras sobre Hegel e os teóricos pragmáticos norte-americanos como suporte à sua teoria do agir argumentativo. Vale aqui citar o professor Araújo, ao confirmar esta estrita relação entre a teoria de um agir comunicativo de Habermas e as considerações de Hegel sobre a importância da linguagem no cotidiano, como formadora de uma racionalidade que leve em conta a formação do sujeito que fala e sua experiência originária na constituição de si através das várias interações entre sujeito e mundo:

¹⁷⁰ HABERMAS, J. Teoria do Agir Comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 3-4.

¹⁷¹ HABERMAS, 2000, p. 29. Grifos do autor.

[...]. Para Habermas, o espírito é compreendido como “meio (*Medium*) no qual um Eu comunica com um outro Eu e *a partir do qual* somente, enquanto mediação absoluta, ambos se constituem mutuamente como sujeitos”. Assim, os modelos de relação dialética são vistos como “princípios” da formação do espírito, e não apenas como “etapas” durante o processo de sua formação.¹⁷²

Essa é a diferenciação apontada por Habermas ao sair do sujeito individualizado em Kant¹⁷³, passando para o sujeito que se relaciona em uma intersubjetividade (Hegel) no mundo da vida. Nesta esteira, o professor Araújo irá mostrar, mais claramente, a relação entre a teoria de Habermas, sobre o Agir Comunicativo e a filosofia do espírito de Hegel, ao apontar que, para Habermas, o Eu absoluto se constitui na plenitude da relação dialética com o outro Eu absoluto. Nessa esteira, Araújo confirma:

[...]. Hegel substitui o processo de mediação pelo qual se produz a relação intersubjetiva entre os sujeitos – *evidente prenúncio de uma razão comunicativa* – pelo modelo da auto-referência de um sujeito cognoscente, em seu conceito do absoluto. Tal conceito será um pressuposto situado no quadro de referência da consciência-de-si monológica. *Eis aí* uma tese que Habermas manterá na leitura do discurso filosófico da modernidade, na qual o pensamento de Hegel ocupa *lugar de destaque*.¹⁷⁴

Nessa relação de uma “autorreferência” entre um Eu – que fala – e outro Eu que – que escuta – a linguagem terá um papel importante no intermédio de postulações e disposições de diferentes “visões de mundo”. Todavia, aponta Habermas, esta interação entre um Eu, sujeito, e mundo, terá que passar pelo entendimento mútuo. Fica aqui, de certa forma evidenciada, a tentativa de Habermas em explicar esta mudança de paradigma na relação de sujeitos, com base na filosofia de Hume, como um tipo de novo paradigma da linguagem. O qual se pensava que, para ser entendido, se precisava “apenas” o crivo da validação empírica (*Ipsa facto*) e não na relação de sujeitos¹⁷⁵.

Vimos até aqui que a proposta de Habermas em se estabelecer um patamar de argumentação pública e que leve em conta os diferentes atores em

¹⁷² ARAÚJO, 1996, p. 26. Grifos do autor.

¹⁷³ Kant, em sua célebre máxima na sua obra: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785): “Age sempre de tal modo que o teu comportamento possa vir a ser o princípio de uma lei universal.”

¹⁷⁴ ARAÚJO, 1996, p. 27. Grifos nosso.

¹⁷⁵ Fica aqui perceptível nesta passagem a necessidade do uso de traduções nesta relação de sujeitos, tendo em vista um contingente de visões de mundo.

uma sociedade, caminha na força da melhor argumentação. Todavia, acreditamos também, que Habermas não se deixa cair numa ingenuidade fraca, que não leve em conta a força da influência daqueles que “sabem mais” diante dos demais que, num debate, dizem sim ou não para uma grande maioria. O próprio Habermas afirma que o que é aceito ou não pode ter outro desdobramento em outra circunstância. Ou seja, a racionalidade, tendo seu princípio de constituição pública, é temporal¹⁷⁶ e atende certa demanda de um tempo específico. Talvez por isso Habermas prefira o termo de uma razão cooperativa e consensual¹⁷⁷ em vez de uma razão puramente instrumental. A fronteira entre verdade e justificação parece permanecer temporalmente.

2.3 Fronteiras entre verdade e justificação: desafios da tradução entre fé e razão para um mundo secular objetivo

Nos limites do entroncamento entre fé e ciência no mundo da vida e as diferentes visões de mundo se tocam no confronto entre suas respectivas defesas de verdades e justificações. A razão, como também a capacidade de raciocinar, serão instrumentos comuns entre os sujeitos de fala, como forma de encontrar um caminho comum. Contudo, como já mencionado aqui, vale reforçar o posicionamento de Habermas quanto à necessidade de mecanismos de tradução entre as esferas do sistema e o mundo da vida.

A racionalidade para Habermas tem um sentido amplo: ela é não positivista e não derrotista, bem como sua ideia de verdade e justificação na esfera pública. A verdade parte de uma linha consensual, acessível e aceitável dentro de uma sociedade democraticamente constituída da facticidade da vida. Isso mostra sua preferência em utilizar o termo “aceitabilidade racional” no lugar de verdade¹⁷⁸ como algo dado e universal, o qual para Habermas, deve, também, levar em conta a garantia individual da “culturalidade”. Em resposta a Patrick Savidan, debatedor e organizador do pequeno livro chamado *A Ética da*

¹⁷⁶ Cf. HABERMAS, 2002, p. 106.

¹⁷⁷ Cf. Habermas, J. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 14.

¹⁷⁸ Cf. ARAGÃO, Lucia. In: HABERMAS, 2002, p. 14.

Discussão e a Questão da Verdade¹⁷⁹, que são colecções de uma conferência que Habermas proferiu em fevereiro de 2001, em Paris, Habermas responde que:

[...]. A cidadania é uma posição definidos pelos direitos civis. Mas temos que considerar também que os cidadãos são pessoas que desenvolveram sua identidade pessoa no contexto de certas tradições, em ambientes culturais específicos, e que precisam destes contextos para conservar sua identidade. Em determinadas situações *devemos portanto ampliar o âmbito dos direitos civis para que inclua também os direitos culturais*.¹⁸⁰

Habermas dirá que toda verdade poderá ser “colocada” no espaço público, desde que seja primeiramente fundamentada e justificada pelo postulante da fala; desde que levada em conta seu contexto cultural e temporal. Todavia, esta fundamentação do que poderá ser verdade ou não, tem em seu seio, um abismo entre o mundo fático e o mundo ideal. Habermas reconhece que no campo do mundo da vida, a base de determinada justificação validamente aceita por todos não se sustenta facilmente fora do “domínio dos fenômenos”, apesar de haver uma forte correlação interna. Ele próprio dirá que:

[...]. Também depois da destranscendentalização do sujeito cognoscente, continua a existir uma lacuna entre o que é verdadeiro e o que conta como justificado ou racionalmente aceitável para nós. [...]. Porque os discursos *permanecem* enraizados no mundo da vida, existe, entre os dois papéis que a ideia da orientação para a verdade assume aqui e ali – no forma de certezas do agir e de exigências de validade hipotéticas – uma correlação interna.¹⁸¹

Apesar dessa “fronteira” existente no mundo da vida – mundo ideal e mundo factício – as ações linguísticas serão o instrumento de geradores de entendimentos entre os falantes e ouvintes. A parte performativa neste processo de utilização da linguagem é a base que ligará esses mundos (ideal e real), pois a linguagem não apresenta apenas enunciados, mas principalmente a pretensão de uma realização de ações. Nesse ínterim, a filósofa e doutora Vânia de Azeredo (USP) dirá que:

¹⁷⁹ HABERMAS, Jürgen. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. Org. e introd. De Patrick Savidan. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. Coleção Tópicos. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

¹⁸⁰ HABERMAS, 2007, p. 35. Grifo nosso.

¹⁸¹ HABERMAS, 2002, p. 44-45.

A linguagem não contém apenas um conjunto de sentenças com um determinado conteúdo, mas contém, também, os condicionantes para a sua aplicação, tendo em vista que a mesma sentença pode ter um sentido pragmático, alusivo ao contexto de enunciado, diferente conforme seja proferida como ordem, promessa ou afirmação. [...] o exemplo recorrente é: “Eu prometo que P.” A parte performativa compreende a ação feita, e a parte proposicional, aquilo que está sendo designado pela proposição, no caso *p*.¹⁸²

A vertente da ação linguística¹⁸³ apontada por Azeredo deixa-nos livre para completar essa perspectiva da teoria comunicativa habermasiana, em outro ponto de vista complementar, ao apontar as considerações sobre verdade e objetividade defendidas pelo professor J. Pedro Lucki¹⁸⁴.

Para o professor J. P. Luchi, Habermas reconhece a relação entre sujeitos como processo *ontogenético* na formação do *Eu* (Selbst) subjetivo como processo *filogenético*. Para isso, Habermas acompanha os passos sugeridos por G. H. Mead¹⁸⁵ na forma de complementaridade teórica ao propor que os sujeitos tenham uma estrita relação de reconhecimento da comunicação do outro:

Para isso Habermas acompanha, critica e completa os passos de Mead. Ponto de partida é a passagem da comunicação do nível dos gestos instituais àquele da comunicação através de símbolos linguísticos de uma só palavra. Finalmente chega-se à linguagem proposicionalmente diferenciada, que assume diversas funções na comunicação: entendimento, coordenação de ações socialização.¹⁸⁶

Habermas oferece um desdobramento na teoria da relação de sujeitos de Mead e elabora seu pensamento apropriando do aspecto evolutivo social de E. Durkheim. Aliás, o mesmo apropria e amplia o fenômeno social e motivacional religioso da esfera do sagrado proposto por Durkheim ao reconhecer que neste jogo de linguagem (mundo transcendente e mundo objetivo) a moral não desvincula, por completo, da influência do sagrado.

¹⁸² AZEREDO, Vânia Dutra de. **O projeto Fundacionista em Habermas**. in: Revista Filosofia – Ciência e Vida. Ed. Escala. Ano VII, nº 93, abril de 2014, p. 20-21.

¹⁸³ Ver também em HABERMAS, J. **Teoria do Agir Comunicativo**. Vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 118-120.

¹⁸⁴ Cf. LUCHI, José Pedro. **A Superação da Filosofia da Consciência em J. Habermas: a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade**. Tese gregoriana. Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 1999.

¹⁸⁵ Mais especificamente na obra de Geord Herbert Mead sobre a relação de sujeitos na obra de tradução alemã: **Geist, Identität und Gesellschaft**, Frankfurt am Main, 1994.

¹⁸⁶ LUCHI, José Pedro, 1999, p. 231.

Nessa relação linguística entre mundo sagrado e mundo da vida objetivado, Habermas vê na teoria social-religiosa de Durkheim algo comum no entendimento entre sujeitos religiosos que se põem em relações intersubjetivas:

O meio dos símbolos religiosos oferece a chave para a solução de um problema que Durkheim reduz à seguinte fórmula: será que podemos pertencer inteiramente a nós mesmos e, ao mesmo tempo, a outros? Ora, os símbolos religiosos têm o mesmo significado para todos os membros do grupo, tornando possível, na base de uma semântica sagrada unitária, uma espécie de intersubjetividade, que ainda se encontra, no entanto, aquém dos papéis comunicativos da primeira, da segunda e da terceira pessoas.¹⁸⁷

Essa chave de significados se dá de forma mais e melhor fundamentada em sociedades mais desenvolvidas, afirma. Com isso, para Habermas, a teoria “durkheimiana” de relações de sujeitos no mundo, utilizando-se de suas respectivas linguagens e símbolos, mostra um potencial de integração de instituições numa base moral unificada. Isso reforça o potencial do poder político da moralidade religiosa como forma de sustentar o *ethos* social e manter uma justificação das autoridades morais:

A força legitimadora das cosmovisões metafísicas e religiosas poderá ser explicada, conforme sublinhou Weber, se se levar em conta o fato de que o saber cultural pode encontrar um assentimento racionalmente motivado. Isso não acontece com cosmovisões rudimentares, não-diferenciadas de um ponto de vista intelectual, difundidas nas sociedades tribais, as quais contém, de um lado, um potencial de fundamentação narrativo, que se encontra tão estreitamente entrelaçado com o sistema de instituições, que as cosmovisões não conseguem *legitimá-lo* postumamente; quando muito, elas o *explicitam*.¹⁸⁸

Vimos até aqui que a linguagem será, para Habermas, um instrumento de veiculação de postulados pautados na capacidade individual de proferir seus anseios de forma justificada, verdadeira e acessível a todos. A motivação para estes diferentes “proferimentos” será a própria participação coletiva no espaço público. Neste mote o próprio processo participativo será a grande geradora de motivação para o debate e construção de uma racionalidade destranscendentalizada e publicamente constituída.

¹⁸⁷ HABERMAS, J. **Teoria do Agir Comunicativo**. Vol. 2. Martins fontes, 2012, p. 97.

¹⁸⁸ HABERMAS, 2012, p. 105. Grifo do autor.

Ao fazer este caminho, Habermas assegura ao mesmo tempo, o vínculo necessário ao debate entre os discursos religiosos e defensores de uma secularidade iluminista e salvaguarda uma ética do discurso sustentada numa justificativa (não estática) com bases numa racionalidade publicamente constituída. Nosso autor indica que sua teoria aponta para uma categoria de um agir orientado para o entendimento¹⁸⁹. Tal entendimento não é apriorístico, todavia, partido de um consenso comum¹⁹⁰ para então ser publicamente aceita por todos num movimento de uma racionalidade universalizada, que não seja puramente instrumental, a fim de ser uma racionalidade com respeito a fins. No tópico seguinte, veremos os pontos de desafios desta racionalidade de pretensões *universalizantes* tendo em vista aspectos de aprendizagem em comum.

2.4 A questão do pluralismo na pós-modernidade: desafios para uma racionalidade comunicativa e aprendizagem mútua

No campo da esfera pública e seus desdobramentos, reconhecemos o papel importante na teoria de Habermas e as defesas que dela encontramos. Todavia, no diálogo entre fé e razão, restam ainda alguns limites a apontar e caminhos a indicar. O mote teórico habermasiano sugere um caminho aparentemente estreito, tanto para os sujeitos que utilizam de uma linguagem secular, como os que se amparam em seus discursos de visões de mundo da religiosidade humana.

Nessa esteira, a grande arquitetura teórica de Habermas pressupõe alguns desafios inerentes a sua teoria. Sobretudo no que se refere aos limites em se encontrar um referencial que norteie os juízos de uma fundamentação que resultem em atos concretos para os participantes de um espaço deliberativo. Outros pontos de limites da obra habermasiana são encontrados na Teoria do Reconhecimento do também alemão Axel Honneth¹⁹¹, ao afirmar

189 HABERMAS, 2012, p. 726.

190 LUCHI, 1999, p. 169-170.

191 Sobre a crítica de Axel Honneth à teoria habermasiana, ver o artigo publicado em conjunto pelos professores Gionani e Emil, da PUC-RS, intitulada: **Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth**. Neste artigo é possível ver uma breve introdução da

que Habermas deixou escapar o aspecto a intersubjetividade social e o fenômeno da autoconfiança (*Selbstvertrauen*) de cada sujeito. Entretanto, deixaremos esta abordagem da crítica de Honneth para outro momento e vamos tentar percorrer nos limites que toca nas exigências da tradução e aceitabilidade.

A extensa obra habermasiana apresenta pontos de plausibilidade no que se refere à pretensão de se chegar a uma racionalidade que leve em conta os diferentes aspectos da subjetividade humana e que leve em conta, também, os distintos discursos dentro de um espaço de debate em determinada pauta teleologicamente aceita por todos.

Habermas reconhece estes limites subjacentes na construção de espaços de tradução de fala. Reconhece ainda, que a carga de traduzir uma linguagem acessível e que se pretenda universal é ainda mais sobre os religiosos. Ainda como ponto de partida, no tocante destes limites, vejamos o desafio da tradução entre fé e razão secular, no olhar do professor e doutor Júlio P. T. Zabatiero:

A concessão à participação da verdade religiosa se faz na medida em que a mesma é traduzida para a linguagem secular (supostamente uma linguagem “universal” e “publicamente” acessível). Essa é a “carga” a que são submetidos os cidadãos religiosos – a de traduzir para a linguagem secular as suas noções – uma carga que Habermas tentará mostrar como politicamente não-assimétrica – embora seja epistemicamente desigual.¹⁹²

Essa “assimetria” pressupõe uma das exigências de debate tendo em vista a pluralidade da subjetividade humana e das relações intersubjetivas dos sujeitos na busca por serem entendidos e terem suas expectativas aceitas no confronto do “melhor discurso”. Essa tal exigência metódica da tradução perpassa dois caminhos que se tocam, aqui, continuando nos apontamentos do professor Zabatiero:

Em primeiro lugar, ela é não-assimétrica na medida em que “este trabalho de tradução deve ser entendido como uma tarefa cooperativa,

construção teórica-crítica do autor com base no conceito hegeliano de luta por reconhecimento. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/4319/3261>> - acessado em 04/07/14.

¹⁹² ZABATIERO, J. P. Tavares. Ensaio. **A Religião e a Esfera Pública**. p. 148. Grifos do autor.

na qual também participam os cidadãos não religiosos, para que os concidadãos religiosos que sejam capazes e estejam dispostos a participar, não tenham de suportar uma carga de modo assimétrico”. Em segundo lugar, a simetria política se garante na medida em que “essa carga é compensada com a expectativa normativa de que os cidadãos seculares abram suas mentes ao possível conteúdo de verdade das contribuições religiosas e entrem em diálogos nos quais pode ocorrer que razões religiosas resultem na forma transformada de argumentos universalmente acessíveis”.¹⁹³

Nesse entendimento, o espaço de tradução na Esfera Pública habermasiana pode gerar certo conflito se visto apenas do ponto de vista pragmático e de um viés crítico-filosófico. O próprio Habermas irá tratar desta questão como sendo uma parte sensível em sua teoria¹⁹⁴, tendo em vista sua base moral kantiana. Ele vê que num mundo marcado pela pressão do secularismo e exigências de respostas pautadas na pura razão, a religião se vê, no mundo contemporâneo, forçada a dar respostas epistemologicamente viáveis à razão crítica. Todavia, no campo prático-político, as diferentes organizações e sujeitos (religiosos ou não) deverão, na esfera pública, se submeter às devidas “exigências” de um debate público. Habermas lembra que, caso os participantes de uma comunidade queiram caminhar nos princípios de laicidade que sustenta um Estado, estes deverão aceitar a neutralidade de uma linguagem acessível a todos. Essa neutralidade deve permanecer, também - sobretudo, no agente que lida diretamente com o trado do que é público (parlamentos, tribunais, etc)¹⁹⁵. O limite, cita Habermas, está no cerne da questão liberal entre as pretensões de ordem de conciliação no seio da via religiosa: os que aceitam uma religiosidade participante da vida pública-política e os que não aceitam¹⁹⁶.

Na formulação de conteúdos objetivos para sanar problemas e encontrar caminhos que contribuem na construção de uma sociedade democraticamente acessível a uma grande maioria, Habermas irá afirmar que

¹⁹³ ZABATIERO, p. 148.

¹⁹⁴ Cf. SIEBENEICHLER, in: HABERMAS, J. **Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social**. Vol. 1. SP: Martins Fontes, 2012, p. VI – XII. Na apresentação da edição brasileira da obra da Teoria do Agir Comunicativo, Flávio Beno siebeneichler, também revisor técnico da edição brasileira, comenta sobre a tentativa de Habermas em contornar “certos dualismos que o próprio projeto teórico kantiano incorporou”, ao elaborar sua própria teoria.

¹⁹⁵ HABERMAS. 2007, p. 140.

¹⁹⁶ HABERMAS, 2007, p. 140.

será preciso, mesmo que isso seja possível (ainda) apenas no campo cognitivo¹⁹⁷, uma superação do sujeito individualizado para um sujeito coletivo, com um dever (Sollen) racionalmente e coletivamente construído como forma de alcançar uma moral intersubjetiva. Este é um caminho discursivo coletivo apontado por Habermas em sua forma de pensar o *Lebenswelt*. Embora tenha limites subjacentes em suas “entranhas”. Habermas irá afirmar que, em se tratando dos limites de Kant, em seu dilema em articular uma base cognitiva entre religião (fé) e razão, ambas se apoiam:

Tal estado de coisas reflete também o dilema no qual Kant se enreda por causa do conflito provocado por sua intenção de considerar a religião como oponente e, ao mesmo tempo, herdeira. De um lado, a religião é, para ele, fonte de uma moral que satisfaz as medidas da razão; de outro, ela pode ser tida como um refúgio desde que a filosofia a purifique da ganga do obscurantismo e do fanatismo. Entretanto, a tentativa de uma apropriação reflexiva de conteúdos religiosos entra em conflito com o objetivo declarado da crítica da religião, que consiste em *judgar filosoficamente* sobre sua verdade e falsidade.¹⁹⁸

Habermas reconhece que outro desafio de se estabelecer uma base argumentativa que intencione o agir comunicativo, em se tratando da relação tênue entre fé e razão secular, são as “armadilhas” subjacentes no que toca a força do discurso, sobretudo, teológico naquilo que os limites da razão. Habermas resume bem nesta passagem:

O ponto de referência para o discurso filosófico sobre razão e revelação é um modo de pensar recorrente: a razão, refletindo sobre seu fundamento mais profundo, descobre que sua origem vem de um outro, cujo poder determinante ela se vê obrigada a reconhecer, se não quiser perder a orientação racional no beco sem saída de um autoassenhoreamento arrogante. [...] Inicialmente, sem nenhuma intenção teológica, a razão, que nesse caminho toma conhecimento de seus limites, extrapola-se em direção a um outro algo, que pode assumir a forma da fusão mística com uma consciência cósmica abrangente, ou forma de esperança desesperada que aguarda o evento histórico de uma mensagem salvadora, ou a forma de uma solidariedade com os humilhados e ofendidos que se adianta para acelerar a salvação messiânica.¹⁹⁹

Habermas insiste que há uma fragilidade quando se constitui uma razão que leve em conta, apenas, os aspectos subjetivos e de relevâncias metafísicas oriundas, sobretudo, de uma razão filosófica que não leve em conta

¹⁹⁷ HABERMAS, 2007, p. 248.

¹⁹⁸ HABERMAS, 2007, p. 256;

¹⁹⁹ HABERMAS, in: Schüller, 2007, p. 45-46.

uma pretensão de universalidade aberta ao aprendizado mútuo, sem, com isso, cair num abismo pejorativo ²⁰⁰. Aqui fica mais evidente esta “recomendação” do nosso pensador:

[...] Estes deuses anônimos da metafísica pós-hegeliana – a consciência abrangente, o evento imemorável, a sociedade não alienada – tornam-se presas fáceis da teologia. Eles se oferecem para serem decodificados como pseudônimos da trindade do Deus pessoal que se comunica a si mesmo. ²⁰¹

Contudo, o mesmo não despreza, como afirmamos acima, o reconhecimento de um aprendizado mútuo entre uma razão que se pretende universalizada e os diferentes discursos religiosos (que, em muitos, também se pretendem universalizar). Esse aprendizado, no entanto, precisará ter o cuidado em não cair numa “diferenciação genérica pejorativa”, mas que leve em conta o respeito em “se manter disposta a aprender com as tradições religiosas” ²⁰². Outro ponto de sugestão de Habermas pousa no âmbito reflexivo no qual questiona se, a partir do anúncio do “liberalismo político” rawlsiano, os cidadãos religiosos e não religiosos podem suportar ou não as respectivas exigências da relação entre fé e saber no mundo da vida, levando em conta uma comum posição autorreflexiva entre o privado e público no campo da esfera pública. E lembra que o mérito de Rawls foi reconhecer o papel político da religião. Nesse sentido, levantando uma questão vertida no pluralismo de J. Rawls e deixando ao mesmo tempo sua resposta à questão:

Será que os cidadãos podem aceitar o liberalismo como sendo a única resposta correta para o pluralismo religioso? Para chegar a uma conclusão sobre este ponto, os cidadãos religiosos, como também os seculares, devem saber interpretar, cada um na sua respectiva visão, a relação entre fé e saber, portanto tal interpretação prévia lhes abre a possibilidade de uma atitude autorreflexiva e esclarecida na esfera pública ²⁰³.

Os desafios de uma racionalidade amparada em justificações aceitas entre os sujeitos religiosos e não-religiosos se tornam, sem dúvida, um grande desafio nos tempos atuais. Sobretudo se levarmos em conta o pluralismo

²⁰⁰ Sobre os problemas das “querelas” e suas pressupostas aporias metodológica, ver em: Habermas. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 12-13.

²⁰¹ HABERMAS. in: SCHÜLLER, 2007, p. 46.

²⁰² HABERMAS. in: SCHÜLLER, 2007, p. 47.

²⁰³ HABERMAS, 2007, p. 167.

subjetivo de sujeitos, a cada dia, presos na corrente da simultaneidade da história e da aceleração da vida na esfera pública²⁰⁴, privada e funcional (sistema jurídico, político, econômico, etc). É o que podemos chamar de “a não contemporaneidade do contemporâneo”. Outro ponto em destaque é o limite estabelecido pela própria razão iluminista ao dissociar a fé do saber e a mesma não ter “forças” para se justificar perante ela mesma racionalmente frente aos determinismos da natureza ²⁰⁵. Seria aqui o limite da razão contra a razão.

Ao que parece, encontramos aqui uma defesa de Habermas quanto à força da religião no mundo da vida, sobretudo no poder da religião em agregar sujeitos e se manter “entre mundos” sem muita dificuldade por amparo metafísico, ou por poder ideológico. De tudo, aparentemente, Habermas propõe uma razão assegurada pelo discurso filosófico, ancorada num modelo não hegeliano de mundo-sujeito.

2.5 Contribuições da religião numa sociedade pós-secular: caminhos e convergências

Habermas não tem se debruçado na construção de uma teoria que tratasse especificamente da religiosidade humana no mundo da vida. Contudo, sua ampla teoria proporciona margem à aceitação da importância da religião no devir da cotidianidade e na formação de um *ethos* cultural do sujeito no mundo da vida, sobretudo ao direcionar um pensamento pós-secular que não se afirma de fato como antirreligioso²⁰⁶. Por isso, Habermas rejeita qualquer tentativa de absolutismo epistemológico em apoio à razão deliberativa.

O aspecto fenomenológico da facticidade da vida em Habermas não se desvincula de seu universo teleológico oferecido pelos diferentes discursos religiosos. Nesse sentido, é possível reconhecer o aspecto respeitoso e de reconhecimento de Habermas na importância da religião no debate

²⁰⁴ HABERMAS, 2000, p. 10.

²⁰⁵ HABERMAS, 2007, p. 204-205.

²⁰⁶ Cf. HABERMAS, 2007, p. 166.

cotidiano²⁰⁷. Vale recordar o que já mencionamos aqui sobre, o que Habermas irá chamar de aspecto de “conforto” que o discurso religioso apresenta para a sociedade moderna²⁰⁸. Outro aspecto contributivo é a forma da religião em dar sentido no uso da linguagem simbólica entre sujeitos, possibilitando sentidos e significados. Para Habermas, o uso simbólico-significativo da linguagem religiosa não aponta para um futuro *abandono* desses significados em um eventual processo de racionalização do mundo (como apontado por Weber). O professor Luchi (UFES) defende este ponto de vista ao apontar que:

A meu ver, a relação entre símbolo e expressão linguisticamente diferenciada não é aquela de uma substituição, como se num estágio mais evoluído do desenvolvimento o símbolo devesse ceder lugar à clareza formal das pretensões de validade, na evidência sem mistério do entendimento intersubjetivo.²⁰⁹

Habermas amplia o reconhecimento do papel das influências religiosas no que se refere à própria constituição do pensamento ocidental no mundo atual, embora permaneça um viés de diferenciação do uso da sacralidade religiosa no trato com o significado linguístico no seio de uma comunidade de fé²¹⁰. E diz que a mensagem terrena da utopia de um “reino divino” (sobretudo o pensamento grego-judaico-cristão) tencionou a formulação de muitos pontos importantes, a exemplo, os debates que constituíram e constituem suportes teórico-argumentativos no campo dos direitos humanos; e lança uma questão, em diálogo com Eduardo Mendieta da New State University – EUA²¹¹:

[...] será que podemos falar do Ocidente. Sem nos referirmos, ao mesmo tempo, a Atenas, Roma e Jerusalém? E, além disso, podemos falar de uma ordem mundial pós-nacional, sem pensar na longa história

²⁰⁷ Lembramos que, para Habermas, o reconhecimento do papel do discurso religioso, no mundo da vida, se dá obedecendo alguns critérios que, na filosofia, se pauta no critério tripartite da teoria do conhecimento: crença, verdade e justificação. Estes se dão nos espaços abertos e acessíveis a todos.

²⁰⁸ Cf. HABERMAS, in: SCHÜLLER, 2007, p. 37 e 38.

²⁰⁹ LUCHI, 1999, p. 498.

²¹⁰ José P. Luchi irá apontar que este aspecto em Habermas (mesmo pretendendo) não parece aplica para uma compreensão religiosa como um todo, mas em parte. Cf. LUCHI em: *A Religião reduzida a precursora de uma racionalidade comunicativa plena*. In: **A Superação da Filosofia da consciência em J. Habermas**. Tese Gregoriana, Roma, 1999, p. 499.

²¹¹ O presente diálogo entre o professor Eduardo Mendieta e Habermas se encontra no livro: HABERMAS, J. **Era das Transições**. Tradução de Flávio Siebneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

dos conflitos religiosos – e na possibilidade atual de uma agudização mortal desses conflitos?²¹²

A guisa de complemento do que já anunciamos acima neste trabalho, vemos como a religião perpassa toda a teoria da ação comunicativa. Todavia, mesmo Habermas não tendo constituído uma teoria específica sobre religião, sobretudo na via entre religião e mundo da vida, não malogramos a relação religiosa data pelo autor. Neste ínterim, tendo em vista o reconhecimento de Habermas a cerca do papel da religião no mundo da vida. Apesar do mesmo não mencionar de forma específica o tema, o professor Araújo reforça que:

Habermas nunca pensou – e temos todas as razões para acreditar que ele não vislumbra esta hipótese – em apresentar uma síntese da *Religionstheorie* dispersa ao longo de sua obra. O tema, certamente marginal, representa, não obstante, uma preciosa “porta de entrada” no universo teórico habermasiano, na medida em que reflete prodigiosamente seus contornos gerais. Acreditamos que a ausência de sistematicidade no tratamento desta questão não obnubila, antes ao contrário, a importância revestida pela teoria da religião no seio de seu projeto intelectual.²¹³

Ora, mesmo não tendo como pretensão inicial levantar uma *Religionstheorie*, Habermas menciona em várias passagens que costuram a sua teoria o ponto de valor das tradições religiosas, sem cair, com isso, numa forma de *des-sacralização* do sagrado – nem numa espécie de integração do espírito religioso²¹⁴. Nesse passo, como aponta Araújo²¹⁵, Habermas é ao mesmo tempo menos positivo que Horkheimer e Benjamin sobre o aspecto religioso e mais exaustivo que seus companheiros da Escola de Frankfurt, como Adorno e H. Marcuse. Contudo, reconhece que, mesmo neste viés colaborativo, as comunidades religiosas tiveram que se defender das pressões e pretensões de um levante iluminista que tem em sua mão a bandeira da justificação e fundamentação de todo e qualquer discurso que se venha a ser aplicado na prática cotidiana. Mesmo que os diferentes discursos religiosos tenham em seu seio a mesma pretensão: a de estruturar e compreender o mundo. Habermas pontua:

²¹² HABERMAS, 2003, p. 205.

²¹³ ARAÚJO, 1996, p. 189-190. Grifo do autor.

²¹⁴ ARAUJO, 1996, p. 192.

²¹⁵ Cf. ARAÚJO, 1996, p. 193.

De um lado, a consciência religiosa se viu coagida a aceitar processos de adaptação. Toda religião é originalmente uma “visão de mundo” ou uma “comprehensive doctrine”, inclusive no sentido de reivindicar a autoridade de estruturar a forma de vida como um todo. Sob a pressão da secularização do conhecimento, da neutralização do poder do Estado e da liberdade religiosa generalizada, a religião se viu obrigada a desistir dessa pretensão ao monopólio de interpretação e à forma normativa e abrangente de vida.²¹⁶

Para isso, Habermas reforça o ponto de entendimento no que se refere à relação entre discurso religioso e discurso pós-secular, que, como lembramos em passagens acima, não é uma superação ou negação da religião na esfera da vida, mas um reconhecimento de que, ambas, precisam apoiar-se mutuamente frente em algo maior que elas: a “modernização da consciência pública”²¹⁷. Nesse sentido, afirma Habermas, “ambos os lados estarão (e terão) que levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos”²¹⁸.

Nota-se, até aqui, a preferência do uso do termo destranscendentalização e do uso do termo razão publicamente acessível e constituída em sua teoria. Isso nos remete a compreender que aqui se inclui num patamar de debate sem restrições de fala, onde cada um pode se expor sem pressões externas – seja este religioso ou não. Dessa forma, acredita Habermas, ambos, poderão considerar as exigências do jogo da construção coletiva: proferir verdadeiramente, de forma justificável, acessível e que possa ser entendido por todos. Sua teoria aponta para um autorreconhecimento²¹⁹ do eu-no-mundo diante à facticidade da vida (Heidegger) perante outro eu na comunicatividade. Neste jogo de interação intersujeitos na intersubjetividade (Hegel) os agentes participantes no mundo objetivo terão que utilizar a *maxividade* de suas objeções (religiosas ou não) para um entendimento mútuo.

Não há como abandonar as inter-relações entre Estado, política, ciências e religião. Sobretudo pelo contexto cultural que foi sendo construído o sujeito e seu mundo na esfera ocidental. Nesse sentido, o diagnóstico niilista

²¹⁶ Cf. HABERMAS, in: SCHÜLLER, 2007, p. 53.

²¹⁷ HABERMAS, in: SCHÜLLER, 2007, p. 52.

²¹⁸ HABERMAS, in: SCHÜLLER, 2007, p. 52.

²¹⁹ LUCHI, 1999, p. 509.

apontado por Nietzsche, o desencantamento do mundo anunciado por Weber, bem como a crise da humanidade citado por Vattimo²²⁰, são partes de uma mesma raiz semântica. Quando Vattimo diz: “Deus morreu, mas o homem não vai muito bem”, nos remete pensar que: nosso mundo ocidental não pode se pensar sem um fundo hermenêutico forjado pela influência do cristianismo. Nesse caso, as contribuições, bem como as “crises”, deverão ser levando em conta juntamente.

²²⁰ Cf. VATTIMO, G. **O fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 17.

CONCLUSÃO

Percebemos que o caminhar sobre a teoria do pensador alemão, Jürgen Habermas, mesmo que de forma breve e com recortes apenas, nos ajudou a perceber melhor um pouco mais sobre o seu vasto mundo teórico. Nessa esteira, elaboramos um simples resumo do caminho com que o pensador alemão vem construindo sua teoria do Agir Comunicativo no intuito de poder colaborar com uma temática ainda de difícil consenso e de diferentes pontos de vista prático.

Entendemos que nosso autor não se deixa cair na proposta de ser, em geral, construtor de uma grande teoria “salvadora do mundo”, mas a tentativa de trilhar um “caminho mais trivial”²²¹. Nesse ponto, Habermas defende que sua teoria, mesmo com certo “distanciamento” dos ciclos derrotistas de uma razão suplantada por ela mesma, acabará caindo numa obsoleta “encarnação do século XIX e numa certa continuidade do espírito do tempo ocidental e no continuísmo dos mesmos discursos da modernidade”.

Todavia, é plausível sua ideia de tentar salvar uma razão que caiu numa espécie de morosidade moderna. Também em sua tentativa de reconhecer a força de uma racionalidade que seja constituída num berço discursivo e publicamente aceita. Nesse ínterim, também entra os discursos religiosos, mesmo que, no umbral de um fundamento metafísico que se tenta apoiar no âmbito ontológico, tenha que se submeter ao campo da objetividade e da vida prática comum.

Com base em sua teoria, Habermas tentará defender que para ser parte de uma esfera pública, num Estado pautado num modelo democrático, cada cidadão, seja ele ou ela portadora de discursos religiosos ou não, deverá estar atento, consubstancialmente, aos mínimos critérios de debate coletivo. E que, em se tratando de um espaço de debate entre os cidadãos religiosos e os seculares, o secular, neste sentido, não é um posicionamento antirreligioso,

²²¹ Cf. HABERMAS, 2000, p. 84-85.

pelo contrário²²² tampouco os religiosos, querem ser portadores de um discurso antissecular.

A vasta obra de Habermas é, sem dúvida, um caminho cativante e instigante a ser percorrido. Não é fácil se desviar de seus argumentos se se pretende debater sobre os caminhos e limites na construção de um Estado deliberativo e publicamente constituído, sobretudo, no que se refere aos desafios de “amarrar” os diferentes postulados e visões de mundo no mundo da vida atual pluralizada. A busca por esta ética universal, mas não universalista, com base em postulados sistematizados coletivamente, levanta um forte argumento de que sua teoria pressupõe certa moral não metafísica, mas que ultrapasse a mesma. Nesse caminho teórico, Habermas nos apresenta um arcabouço de pontos ainda em discussão no mundo acadêmico, sobretudo no que ele aponta como espaço de tradução entre falantes no debate argumentativo no Mundo da Vida. Seu pensamento percorre um viés epistemológico que é perseguido pela filosofia desde a antiguidade, a saber: o que é a verdade? O que é bom para todos? Com isso, nosso pensador alemão percorre uma teoria que acumule ferramentas de reconciliação social frente à fragmentação do sujeito na modernidade. Essa reconciliação dar-se, para Habermas, na constante relação com o outro²²³.

Nesse íterim, corroboramos até aqui que todo o arcabouço da teoria de Habermas está ancorado numa fenomenologia que quer saber, antes de tudo e, sobretudo, como sustentar uma sociedade e seus cidadãos, tendo em vista as pluralidades do mundo da vida e os aspectos da justiça social (Rawls); tendo em vista a derrota da afirmação da tentativa de uma verdade única (Kant); tendo em vista o diagnóstico niilista de Nietzsche, mas que seja, por agora, constituída de forma compartilhada e aceita na ágora do mundo da vida. Nesse caso, todos são factualmente “convidados” a participar deste debate – religiosos e não religiosos; seculares, agnósticos e niilistas – para a busca, então, de uma verdade temporal, universalizada, mas não única. Isto é, a

²²² Cf. ARAÚJO, 1996, p. 198-199.

²²³ ARAUJO, 1996, p. 194.

constituição do *ethos social* (verdade ou não verdade para os viventes numa determinada sociedade) que só é “validado” com base no debate de posições iguais, com respeito a fins e ancorado na liberdade de uma vontade individual (*Freier Wille*) em favor de um coletivo. Este ponto nos remete ao pensamento de Franz Brentano (1838-1917), no tocante do que ele chama de juízos evidentes, contra juízos verdadeiros²²⁴. Nessa perspectiva, a teoria habermasiana aponta para uma relação de *inter-liberdade* e ao mesmo tempo *inter-dependência* no campo da vida pública. Para isso, levando em conta o potencial religioso, reconhece que o papel da religião em sua capacidade de dar sentido à vida²²⁵.

Contudo, mesmo sendo plausível as argumentativas e propositivas do pensamento de Habermas; mesmo reconhecendo a importância teórica e prática no contexto ocidental em que vivemos, consideramos que ainda fica certa “brecha” no tocante de alguns pontos que pensamos ser (ainda) de análise mais aprofundada, ou no mínimo, melhor discutida. Deixamos aqui, mais especificamente, quatro considerações que acreditamos abrir um leque para possíveis discussões futuras.

Primeiramente, a história nos mostra de sobejo que não podemos, de certa forma, vislumbrar a força da religiosidade frente à razão. Por mais força que possa haver no método ou discurso de uma razão secular-iluminista (mesmo que no domínio de um agir pós-secular). Concordamos aqui com o que o professor Araújo aponta como sendo uma “particular atenção aos próprios desdobramentos da dialética da religião”²²⁶. Ou seja, não apontamos como confiável toda e qualquer possibilidade de previsibilidade sobre o futuro da humanidade no que toca os desdobramentos da força da religião sobre o sujeito-mundo. Ainda que concordemos com o que já foi sinalizado por Araújo,

²²⁴ Não nos cabe aqui abortar a problemática da filosofia da evidência de Franz Brentano. Todavia, como base de uma leitura complementar, vale recorrer às análises de Wolfgang Stegmüller sobre Brentano, no livro: **A Filosofia Contemporânea – introdução crítica**. São Paulo; EPU: Editora da Universidade de São Paulo, 1997, p. 25-32.

²²⁵ Cf. ARAÚJO, 1996, p. 195.

²²⁶ ARAÚJO, 1996, p. 200.

ao apresentar um olhar positivo sobre teoria habermasiana em sua “apropriação crítica dos conteúdos religiosos”²²⁷.

Em segundo lugar, temos que recorrer, no nosso caso, aos desafios de uma possível aplicação da teoria de Habermas no contexto cultural, filosófico e dos elementos constitutivos do campo ético-cultural do povo brasileiro. Recorrendo a análise do professor Luchi (UFES), vemos que ele elabora um entendimento onde a matriz da influência religiosa no Brasil tem ainda uma forte vigor de *sincreticidade* que é diferente da trajetória iluminista que passou o povo europeu. Neste ínterim, o professor Luchi afirma que:

Porém a razão popular brasileira não é guiada por um lógico férrea ou... ou que, escolhendo uma opção, exclua a outra. Vigora antes um sincretismo de imagens do mundo, talvez difícil de entender para um europeu iluminista. O acesso aos recursos técnicos mais adiantados não exclui a crença em possibilidades do mundo não previstas pela ciência em uma possível atuação de “forças do além”. As aplicações da ciência no campo da medicina, por ex., mas também em outros, sempre deixam espaço para o que é imprevisível e imponderável e depende de atitudes psicológicas das pessoas.²²⁸

A terceira consideração é a que destacamos que, ainda pensando no contexto brasileiro, do nosso chão, por mais que parece se mostrar o contrário, temos que reconhecer o que constituiu a partir das influências da escola culturalista brasileira²²⁹. Nesse sentido, talvez, a teoria de Habermas até se aplique no contexto brasileiro, mas não sem muitas ranhuras ou, no mínimo, se aplique de uma maneira “forçosa”, pois nossa história parte de relações híbridas que não pode ser comparada em outras formações de povos. Temos que reconhecer, também, que o contexto religioso brasileiro de longe passa pelo o que passou o pensamento europeu (como citamos acima), por mais que pareça ser o contrário. Nós não passamos pelo Iluminismo europeu, nem sofremos de perto as consequências de uma virada republicana, muito menos

²²⁷ ARAUJO, p. 198.

²²⁸ Texto extraído de um artigo intitulado: **O Lugar das Religiões numa Sociedade Pós-secular: discussão da perspectiva de J. Habermas**, de José Pedro Luchi, p. 12. José Pedro Luchi é professor de filosofia na UFES. Este artigo foi apresentado pelo professor numa conferência da Faculdade Unida de Vitória.

²²⁹ Um pouco sobre a escola culturalista brasileira em discussão com as ideias de Tobias Barreto, ver em: Sylvio Romero. **Estudos de Filosofia**. 2 ed. São Paulo: Grijalbo, INL, 1977. Também, do mesmo autor, em: **Ensaio de Filosofia do Direito**. 2 ed. Rio de Janeiro: Faculdade Livre de Ciências Jurídicas e Sociais, 1908.

pelos desdobramentos de uma Reforma Protestante, como passou a Europa dos séculos anteriores (talvez apenas certa influência *sincretizada* ao longo do caminho). Nesse processo, apoiamos em Araújo²³⁰, ao apontar as multiformidades (possíveis) da religião que, muitas vezes, vão à contramão dos pressupostos da modernidade entendida por Habermas.

Nossa quarta consideração, acreditamos, é a necessidade de se estabelecer melhores clarezas no tocante de uma *razão moral* que se apoie num agir estratégico. Isso nos parece ser de difícil aplicação prática, pois, como posso me justificar contrariamente perante uma maioria apenas em minhas justificações? ²³¹. Mesmo que pelo viés do “melhor argumento” entra novamente nossa questão primeira: diante dos desafios de aplicação de um agir comunicativamente teleológico, como e quem será o juiz *tradutor* que dará a “batida final do martelo” do que seja válido ou não; do que será viável à comunidade? Mesmo que Habermas aponte para um uso do direito positivo que traduza os “desejos” entre o mundo sistêmico e o mundo da vida, fica a dúvida se, por meio da esfera pública, no âmbito da esfera privada, frente ao crescente subjetivismo e *hibridade* entre o que é público e privado, a ação comunicativa poderia garantidamente dar conta deste desafio. Talvez o próprio Habermas deixe ainda em suspenso esta questão já sinalizada por ele ao apontar um crescente “*reificação*”²³² do mundo.

Em síntese, como apontado acima, reconhecemos a real importância da obra teórica habermasiana e, também, que esta se mostra como um modelo metodológico para lidarmos com nosso mundo em crescentes mudanças, expansão global de relações de sujeitos e em crescente “choques” de ideais e verdades (sobretudo com a expansão da chamada globalização). Esse choque é perceptível, sobretudo, numa relação que vem de longe entre fé e ciência. Ambas com suas verdades e fundamentos. Nesse ínterim, a religião poderá (talvez) nos apresentar outra face num futuro (próximo ou não). Por mais que

²³⁰ ARAÚJO, 1996, p. 199.

²³¹ Esta questão é também levantada pelo professor LUCHI, J. P. Em seu livro: **A Superação da filosofia da Consciência em J. Habermas**. Tese Gregoriana: Roma, 1999, p. 510.

²³² Cf. HABERMAS, 2000, p. 112-113. O termo reificação vem de Luckaks, mas aqui, no livro citado, o termo é utilizado por Habermas à luz do pensamento de Berger e Luckmann.

esta mesma religião tenha se virado contra uma razão que outrora a martelou, por conta dos deslizos dessa modernidade que se reprimiu em sua capacidade de responder os erros de si como os desastres da Segunda Grande Guerra, ou os *des-sabores* de certa ilusão cética das mudanças e correções metodológicas das afirmações *lato sensu* de suas afirmações, ela mesma precisou “compartilhar desse clima” dentro de si mesma²³³.

Nesse bojo de conclusões, visualizamos que, com o apoio do olhar de Araújo²³⁴, não sabemos, contudo, quão e quais serão os desdobramentos internos de uma possível autonomia racional da própria religião, ou da própria religião, como apontado por Vattimo em resposta à questão a R. Rorty²³⁵.

Nossa crítica, com respaldo dos possíveis equívocos, é a do risco de uma teoria que, crítica da *maximação* do ideal hegeliano (tanto por parte dos hegelianos de esquerda como os de direita), esta mesma crítica caia numa *maximação* de um ideal teórico; de ser “salvadora dos impasses” entre fé e razão diante o pluralismo crescente e das diferentes visões de mundo no interior dos mundos subjetivos. Nesse bojo, as regras da tradução, quem sabe, poderão passar por outro viés, como um horizonte proselitista. Os desdobramentos dos problemas de tradução entre fé e razão secular, quem sabe, trataremos num momento posterior.

²³³ Cf. D'ARCAIS, Paolo Flores. In: RATZINGER, **Joseph. Deus Existe?** Tradução de Sandra Matha Dolinsky. São Paulo: Planeta do Brasil, 2009, p. 107.

²³⁴ Cf. ARAÚJO, 1996, p. 200. Vale aqui ressaltar que, Araújo, ao final de seu livro (p. 201), aponta que, não obstante, a razão no pode até se “insinuar”, mas jamais cobrir todos os aspectos da religião.

²³⁵ Cf. VATTIMO, G; RORTY, R. **O Futuro da Religião**. Org. Santiago Zabala. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006, 93-94.

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Lúcia. **Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. **Moral, Direito e Política: sobre a teoria do discurso de Habermas**. Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Disponível em: <<http://www.pgfil.uerj.br/publi/LuizBernardo2010/2003.pdf>>- acessado em 20-03-2013.

_____. **Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas**. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996 – (Coleção Filosofia; 37).

ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer. 10ª ed. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2009.

AZEREDO, Vânia Dutra de. (USP). Revista Filosofia: ciência & vida. Escala. Ano VII, nº 93; abril de 2014, p. 15 – 23.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo; Martins fontes, 2003.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As Ciências das Religiões**. Tradução José Maria Almeida. São Paulo; Paulus, 1999.

GHIRALDELLI JUNIOR, Paulo. **Introdução à Filosofia**. São Paulo: Manole, 2003.

GIONANI; EMIL. **Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth**. Civitas: Revista de Ciências Sociais. PPGCS - PUC-RS. Disponível em:<<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/4319/3261>> acessado em: 04-07-2014.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização: sobre razão e religião**. Org. e prefácio de Florian Schüller. 3º edição. Aparecida – SP: Ideias & Letras, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada**. Tradução de Lúcia Aragão revisão de Daniel Camarinha da Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. Org. e Introd. Patrick Savidan. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo.** Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1989.

_____. **Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos.** Tradução de Flávio Beno Siebeneichler – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. **Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa.** Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. **O discurso Filosófico da Modernidade: 12 lições.** Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Racionalidade e Comunicação.** Tradução de Paulo Rodrigues. Lisboa, Portugal; Edições 70. Título original: On The Pragmatics of Communication, 1996.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social.** Vol. 1. Tradução Paulo Astor soethe; revisão Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista.** Vo 2. Tradução Paulo Astor soethe; revisão Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. **Teoria de la Acción Comunicativa: complementos y estúdios previos.** Madri: Catedra, 1994.

HEGEL. **Os Pensadores.** Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo; Nova Cultura. 2000.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Tradução J. Rodrigues de Mereje. Prefácio de G. D. Leoni. Rio de Janeiro: Ediouro.

LUBENOW, Jorge Adriano. **A Categoria de Esfera Pública em Habermas: para uma reconstrução da autocrítica.** Cadernos de Ética e Filosofia Política. Nº 10. 1/2010.

LUCHI, José Pedro. **O Lugar da Religião.** Artigo utilizado na Conferência Internacional de Filosofia, Teologia e Ciências da Religião, organizada pela Faculdade Unida de Vitória.

_____. **A superação da Filosofia da Consciência em J. Habermas: a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade.** Tesi gregoriana. Série Filosofia. Pontificia Università Gregoriana. Roma, 1999.

MANUAL DE NORMAS PARA TRABALHOS CIENTÍFICOS. Baseado nas Normas da ARNT. 2ª edição. rev. E atual. Gisela I. W. Streck, Núbia M. Laux (org). São Leopoldo; EST/ISM, 2009.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. **Relações entre comunicação, estética, e política: tensões entre as abordagens de Habermas e Rancière.** Revista Como Política. ISSN 2236-4781. n. 2, vol. 1, ed. Set-out. ano 2011. Disponível em: < file:///C:/Users/hpp/Downloads/28-163-1-PB.pdf> - acessado em: 12-03-14

MONTEIRO, Paula. **Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e diversidade.** Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002009000200011&script=sci_arttext> - Acessado em 18-01-2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Genealogia da Moral.** Tradução de Antônio Carlos Braga. São Paulo; Escala. Coleções Grandes Obras do Pensamento Universal – 20.

PORTAL, UOL: educação – Biografias. Disponível em: <http://educacao.uol.com.br/biografias/theodor-adorno.jhtm> - acessado em: 28-07-2014

RATZINGER, Joseph. **Deus Existe?** Joseph Ratzinger (Bento XVI), Paolo Flores d'Arcais. Tradução de Sandra Martha Dolinsky. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2009.

RAWLS, John. **O Direito dos Povos.** Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. **O Fim da Metafísica Segundo Habermas: ponderações à luz do pensamento heideggeriano.** Revista Princípios. V. 16, nº 26, jul/dez. 2009. Natal. p. 107 – 134.

ROCHLITZ, Rainer. **Habermas: o uso público da razão.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. **O Futuro da Religião: solidariedade, caridade, ironia.** Org. Santiago Zabala. Trad. Eliana Aguiar e Paulo Ghiraldelli. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

SIMPOSION. **Habermas x Ratzinger.** Disponível em: <http://simposion.wordpress.com/2009/09/25/habermas-x-ratzinger/> - acessado em 20-05-14.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A Filosofia Contemporânea: introdução crítica.** São Paulo; EPU: Editora da Universidade de São Paulo, 1997, p. 25-32.

TAYLOR, Charles. **A Esfera Pública**. Tradução de Artur Morão. Coleção Textos Clássicos de Filosofia. Universidade da Beira Interior; Covilhã, 2010.

_____. **A Ética da Autenticidade**. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

UNISINOS. **Direito e fé, segundo Ernst-Wolfgang Bröckenförde**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/10007-fe-e-direito-segundo-ernst-wolfgang-b%C3%B6ckenf%C3%B6rde>> - acessado em 13-01-12.

URSARSKI, Frank (org). **O Espectro Disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo; Paulinas, 2007. – (Coleção repensando a religião).

VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

WEBER, Marx. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Edição de Antônio Flávio Pierucci. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WIKIPÉDIA. **Sobre Karl-Otto Apel**. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Karl-Otto_Apel> - acessado em 28-07-2014.

YOUTUBE. **Entrevista 80 anos de Jürgen Habermas**. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=AfmlYOkOulo>> – acessado em: 10-09-2014.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Religião e Esfera Pública**. Disponível em: <http://www.academia.edu/1140456/A_religiao_ea_esfera_publica> - acessado em: 17/01/2014.