

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
CURSO MESTRADO**

EMERSON DA SILVA

RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA NA SOCIEDADE PÓS-SECULAR:
O diálogo entre religião e razão em Jürgen Habermas

RECIFE/2018

EMERSON DA SILVA

RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA NA SOCIEDADE PÓS-SECULAR:
O diálogo entre religião e razão em Jürgen Habermas

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciências da Religião, no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco.

Linha de Pesquisa: Tradição, experiências religiosas, cultura e sociedade.

Orientador: Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza

RECIFE/2018

S586r

Silva, Emerson da

Religião e esfera pública na sociedade pós-secular : o diálogo entre religião e razão em Jürgen Habermas / Emerson da Silva, 2018

104 f.

Orientador: José Tadeu Batista de Souza
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco.
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Mestrado em Ciências da Religião, 2018.

1. Religião. 2. Habermas, Jürgen. 3. Razão - Aspectos religiosos.
I. Título.

CDU 2:301

Ficha catalográfica elaborada por Catarina Maria Drahomiro Duarte - CRB
4/463

EMERSON DA SILVA

RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA NA SOCIEDADE PÓS-SECULAR:
O diálogo entre religião e razão em Jürgen Habermas

Dissertação aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco.

Data da defesa: 17 de dezembro de 2018

BANCA EXAMINADORA

DR. JOSÉ TADEU BATISTA DE SOUZA (ORIENTADOR) - UNICAP

DR. GILBRAZ DE SOUZA ARAGÃO (EXAMINADOR INTERNO) – UNICAP

**DR. ANDERSON DE ALENCAR MENEZES (EXAMINADOR EXTERNO) -
UFAL**

RECIFE/2018

AGRADECIMENTOS

Ao Senhor Deus pelas riquezas de sua graça, que sempre me proporciona as conquistas mais importantes e o crescimento necessário em todas as etapas da minha vida.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos e financiamento de pesquisa através do Programa de Suporte a Pós-graduação de Instituições de Ensino Particulares (PROSUP).

A minha família, fonte de inspiração e dedicação.

Aos professores: José Tadeu, que orientou este trabalho me proporcionando a erudição e um cuidado paternal que levarei para toda a vida; a Gilbraz Aragão, pela acurada perspicácia epistemológica e a solicitude apresentada em todos os momentos em que fora procurado; ao Anderson de Alencar, que com erudição e gentileza abriu-me a perspectivas de capital importância não só para a presente dissertação, mas também para toda a carreira acadêmica e ao professor Newton Cabral, então coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UNICAP no período do meu ingresso, cujo não me ausenta do seu caloroso bom humor em todas as vezes que nos encontramos.

Aos grandes amigos, que embora não os citando nesta menção honrosa, seus nomes se encontram registrados em minha trajetória e no meu coração.

A Giovana Marília, pelo seu constante amor e carinho, assim como toda a sua família, que têm sido um porto de descanso para minha alma e um local de aspirações para toda a vida.

Ao Grupo de Escritores *Leitura Infinita*, que é para mim um dos pontos de partida que tenho privilegiado para o acesso à experiência humana.

Ao Instituto Aliança de Linguística, Teologia e Humanidades (IALTH) pelo apoio à futura docência.

As Igrejas evangélicas: O Brasil para Cristo em Casa Amarela e Congregacional em Tamarineira. Comunidades cristãs que sempre me surpreendem com o seu cuidado pastoral.

“Basta dizer que, a menos que tenhamos alguma doutrina pregando a divindade do homem, todos os abusos podem ser perdoados, já que a evolução pode dar-lhes uma utilidade. Será fácil para um plutocrata científico sustentar que a humanidade adaptar-se-á a qualquer condição que agora consideramos perniciosa” (G.K.CHESTERTON).

RESUMO

O presente estudo visa discutir a compreensão habermasiana em torno do diálogo entre religião e esfera pública em uma sociedade pós-secular. A relação entre religião e razão consiste no dos principais núcleos desta interação, observada de uma forma concreta em sua teoria da sociedade e nas bases da convivência entre indivíduos religiosos e secularizados, relacionados socialmente em torno de um processo de aprendizagem complementar. O foco da investigação dar-se-á nas últimas publicações do filósofo que aludem certa mudança de paradigma no que diz respeito as suas teorias que versam sobre a temática. Religião e esfera pública são temas bastante discutidos dentro das teses do autor, em consonância com a dinâmica da sua teoria da comunicação. Em seus últimos trabalhos, é defendida a compreensão de uma intersecção entre estas áreas com vistas em um melhor estabelecimento da dignidade humana e como uma possibilidade mais concreta das relações democráticas nos Estados liberais. Os bens simbólicos do discurso religioso, assim como as cosmovisões naturalistas da realidade, quando compreendidos os seus limites, e, colocados sob um processo de aprendizagem conjunta, podem dispor sobre os cidadãos uma melhor interação democrática relacionada aos temas dos seus interesses presentes na esfera pública.

PALAVRAS-CHAVES: Religião. Esfera Pública. Democracia. Aprendizagem complementar. Sociedade pós-secular.

ABSTRACT

The present study aims to discuss the Habermasian understanding of the dialogue between religion and the public sphere in a post-secular society. The relation between religion and reason consists of the main nuclei of this interaction, observed in a concrete way in its theory of society and in the bases of the coexistence between religious and secularized individuals, socially related around a process of complementary learning. The focus of the investigation will be in the last publications of the philosopher that allude to a certain paradigm change with respect to his theories that deal with the subject. Religion and the public sphere are widely discussed themes within the author's theses, in keeping with the dynamics of his theory of communication. In his later works, an understanding of an intersection between these areas is advocated for a better establishment of human dignity and as a more concrete possibility of democratic relations in the liberal states. The symbolic goods of religious discourse, as well as the naturalistic worldviews of reality, when understood within their limits, and placed under a process of joint learning, can provide citizens with a better democratic interaction related to the themes of their interests present in the public sphere .

KEY WORDS: Religion. Public Sphere. Democracy. Complementary learning. Post-secular society.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A TEORIA DA SOCIEDADE DE HABERMAS: DA RECONSTRUÇÃO DO MATERIALISMO HISTÓRICO À TESE DA PÓS-SECULARIZAÇÃO	14
1.1 Do materialismo histórico marxista ao pragmatismo	15
1.2 A Teoria da modernidade	25
1.3 A tese da Pós-secularização	33
1.3.1 A crise da razão secular e o retorno do Sagrado	34
1.3.2 A discussão em torno da autocompreensão ética da espécie	39
2 A ESFERA PÚBLICA: SURGIMENTO E PRINCIPAIS CONCEITOS	42
2.1 Sobre as categorias "público" e "privado"	43
2.2 As estruturas sociais e as transformações da esfera pública burguesa	49
2.3 O conceito de opinião pública	55
2.4 Revisões críticas com base em uma historiografia atual	59
3 A SOCIEDADE PÓS-SECULAR: O DIÁLOGO ENTRE RELIGIÃO E RAZÃO NA ESFERA PÚBLICA	66
3.1 Uma filosofia da religião: as fronteiras entre a fé e o saber	67
3.2 O Estado democrático de direito e o uso público da razão: cidadãos religiosos e secularizados sob um processo de aprendizagem complementar	76
3.3 Tolerância: as bases de convivência entre indivíduos religiosos e secularizados	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS	97

INTRODUÇÃO

A questão da religião ensejou diversos desdobramentos teóricos, sobretudo com o advento da ciência moderna e da sociedade secular. Independente de qualquer posicionamento tomado em relação ao sentido da crença religiosa no mundo contemporâneo, esta continua sendo um dos campos de sentido mais relevantes aos indivíduos e subsidiando as mais diversas reflexões teóricas no século XXI. Relacionado à ideia de uma “crise da modernidade”, situam-se também, como uma das mais recentes discussões envolvendo a religião, o tema da *Pós-secularização*.

O reconhecimento acadêmico do curso de Ciências da Religião constitui um grande avanço para o diálogo da academia secular e as mais variadas expressões de fé. A conexão entre as instituições de ensino superior e a laicidade estatal é vista muitas vezes de maneira acrítica, sob a influência de determinadas concepções teóricas que subscrevem o debate entre religião e razão à dicotomia: “tradição” versus “progresso”. Legitimam-se com isso os discursos que incitam a saída da religião da esfera pública, que na maioria das vezes é o único aspecto que se é entendido nos direcionamentos das democracias contemporâneas.

O encontro no dia 19 de Janeiro de 2004, na Academia Católica de Baviera entre o Papa emérito, na época Cardeal Joseph Ratzinger, e um dos mais destacáveis filósofos vivos da atualidade Jürgen Habermas, proporcionou outros direcionamentos para vias de uma melhor compreensão da questão. A discussão, copilada para o livro: *A dialética da secularização: sobre razão e religião*, problematizou a questão da religião e a esfera pública de uma maneira bem mais ampla.

As tradições intelectuais aqui envolvidas relacionam-se com as mais representativas do Ocidente, com a proposta não só de entender o processo de modernização em sua abertura ao discurso religioso, mas também como este pode abrir perspectivas futuras no que diz respeito às questões envolvendo a dignidade humana e a integração social. Temas centrais para os trabalhos que tratam da problemática da *sociedade pós-secular*.

O objetivo deste estudo será compreender a relação entre religião e esfera pública neste modelo de sociedade segundo o pensador Jürgen Habermas. Desenvolver-se-á uma investigação de como o espaço público pode ser estruturado mediante a interação discursiva entre cidadãos religiosos e seculares, no que diz respeito à tradução dos componentes cognitivos oriundos da meta-narrativa religiosa, responsáveis pela

autodeterminação e autocompreensão humana e suas implicações éticas à dignidade dos indivíduos e a integração social.

O século XX abrigou uma série de pensadores que reorientaram o pensamento ocidental frente aos estritos paradigmas da razão secular que dominavam até então. Gadamer, Emanuel Levinas, Gianni Vattimo, são alguns dos importantes estudiosos que se destacam pela releitura feita em relação à pertinência do discurso religioso. O nosso autor se coloca nesta esteira de re-compreensão, e é apontado como um dos mais relevantes ao pensamento público.

Dissertar sobre qualquer um dos temas tratados por Jürgen Habermas é debruçar-se sobre as suas mais variadas obras e encontrar os mais diversos caminhos possíveis para o percurso dissertativo a que se pretende. No presente trabalho o caminho escolhido, para além de atender os objetivos específicos da temática sobre Religião e Esfera Pública, confere também historicidade a suas ideias, haja vista sua incomensurável contribuição para a história política e cultural da civilização ocidental.

Há um dinamismo em sua literatura que permite aos seus estudiosos perceberem o constante trabalho do filósofo, quanto ao aperfeiçoamento de suas teorias e revisões críticas, sempre com vistas a uma melhor recepção teórica de seus estudos na comunidade acadêmica como um todo. Isto faz com que durante o desenvolvimento do seu pensamento ele esteja em constante diálogo, quer seja com seus pares, ou com os seus críticos, algo que confere as suas obras a confiabilidade e honestidade necessária para um dos autores que mais tem contribuído nos últimos anos para as teorias da comunicação.

Sobre o tema da pós-secularização, a produção teórica do filósofo vai além de uma simples observação externa de caráter sociológico. Suas contribuições tomam a perspectiva de um participante, que reinterpreta suas teorias a partir de “dentro”. O relacionamento entre religião e esfera pública é tratado em uma perspectiva dialógica em que, embora estes detenham horizontes discursivos diferentes, devem estar aptos a um diálogo que irá estruturar o direito humano frente às implicações éticas decorridas do desenvolvimento do tecnicismo científico moderno.

A relação vai configurar-se em termos de aprendizagem dupla e complementar. As propriedades cognitivas estabilizadoras da autocompreensão e autodeterminação dos indivíduos, vias de compreensão indispensáveis à dignidade humana e a integração social, presentes no discurso religioso, se traduzirão em linguagem secular. Exercício linguístico teorizado por Habermas presente em sua *teoria da ação comunicativa*.

A teoria do agir comunicativo trata-se de um conceito procedimental de racionalidade que visa dirigir a dimensão cognitivo-instrumental da ação através da situação de fala ideal, que se orienta segundo os pressupostos argumentativos e as regras do discurso.

A ação social passa a ser o resultado de um consenso intersubjetivamente produzido por uma motivação racional ligada à prática argumentativa. Os participantes (atores sociais, cidadãos seculares e crentes) são retirados de sua centralidade subjetiva e re-inseridos nas estruturas comunicativas do mundo da vida, estabelecendo relações de reconhecimento recíproco.

Para o autor, o conceito de racionalidade ligado a sua teoria consiste na disposição dos sujeitos capazes de falar e agir, para adquirir e aplicar um saber falível. Esta interação discursiva fundamentará a legitimidade da prática democrática: “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (HABERMAS, 2003, p. 142).

O texto da dissertação foi estruturado com a finalidade de contemplar as seguintes discussões quanto ao tema proposto: No primeiro capítulo tratar-se-á de uma forma abrangente sobre a teoria da sociedade de Habermas. Suas divisões obedecem a uma consequência lógica a medida com que aparecem no desenvolvimento do seu pensamento: *Do materialismo histórico ao pragmatismo, a teoria da modernidade habermasiana e a tese da pós-secularização*.

A interdisciplinaridade dos seus estudos, fez com que Jürgen Habermas transitasse por vários teóricos das mais diversas disciplinas provenientes das ciências humanas. Das preocupações heideggerianas que demarcaram a redação da sua tese de doutorado sobre Schelling, Habermas se dedicou ao estudo das principais teorias marxianas, teorias estas, que lançariam luzes sobre sua teoria crítica da sociedade mais a frente.

As seções aqui dispostas irão permitir um entendimento mais claro sobre em que medida o pensamento secular ou pós-secular já estava presente nas importantes teorias habermasianas que deram origem ao conceito de espaço público.

No segundo capítulo será trabalhada a compreensão do filósofo sobre a ideia da *esfera pública*. Habermas busca no modelo grego a origem histórica do pensamento europeu sobre os conceitos de “público” e “privado”. O autor identificou na burguesia aquilo que se pode entender como a gênese do espaço público. Com a instituição do Estado Absolutista, os cidadãos burgueses fomentaram, através de diversos meios de publicidade, suas opiniões referentes à busca do esclarecimento de temas antes restritos

ao Estado e à Igreja. Este exercício discursivo ganhou legitimação da lei e passou a mediar ações legais entre autoridade estatal e opinião pública. Nas palavras do filósofo: “um fórum para onde se dirigiam as pessoas privadas a fim de obrigar o poder público a se legitimar perante a opinião pública” (HABERMAS, 2003, p. 40).

Inicialmente, a ideia de esfera pública fora compreendida como esse espaço de discussão restrito aos burgueses, unidos em torno de dois interesses comuns: a propriedade privada e a necessidade de sua manutenção. Seu posicionamento recebeu diversas críticas, que levaram o filósofo a reavaliar o seu conceito. Em sua obra: *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, sua compreensão é consideravelmente ampliada, e outros espaços de discussão passam a figurar dentro de suas teorias. A esfera pública é reconceituada em termos de uma “rede”, partilhada por diversas outras esferas transversais participantes do consenso público: esferas públicas literárias, eclesiásticas, artísticas, feministas.

No terceiro e último capítulo será exposta a questão central tratada na dissertação. Será tematizado a maneira como se dá o diálogo entre religião e esfera pública na sociedade pós-secular. As questões que versam sobre o fenômeno religioso aparecem no conjunto de toda sua obra e recebem diferentes ênfases em seu desenvolvimento teórico, mas nunca consistindo em um aspecto isolado ou separado de sua teoria do agir comunicativo.

No entanto, nos últimos anos é evidente o intenso teor de mudanças de paradigmas em sua temática, sobretudo com a publicação das obras, que se constituirão como fundamentais para esta etapa do seu pensamento: *Fé e Saber* (2013); *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* (2010); *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos* (2007a); *Dialética da Secularização: Sobre razão e religião* (2007b).

Algumas informações importantes sobre os diálogos teóricos estabelecidos com outros autores, por vezes aparecerão dispostos em notas de rodapé, tendo em vista a facilitação da leitura em não quebrar a linearidade do raciocínio em construção. O texto foi construído na tentativa de conferir a maior fluência possível aos termos e construções teóricas presentes na literatura habermasiana que apresentam muitas vezes dificuldades significativas de apreensão.

1 A TEORIA DA SOCIEDADE DE HABERMAS: DA RECONSTRUÇÃO DO MATERIALISMO HISTÓRICO A TESE DA PÓS-SECULARIZAÇÃO

O fio condutor para toda sucessão teórica pertencente ao pensamento do filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas, disposta neste capítulo, é a sua *teoria da ação comunicativa*. A possibilidade de fala ideal dos sujeitos é a base para os processos de aprendizagem socioevolutivos que se demonstraram centrais na história das sociedades humanas. Em virtude deste medium linguístico, é que se estabelece uma outra compreensão basilar para este momento: sua *teoria da evolução social*.

A teoria da evolução social se dá em consequência de sua teoria da ação comunicativa e perfaz o eixo de uma abrangente *Teoria Crítica habermasiana*¹, integrando dimensões tanto sociais, quanto da personalidade dos sujeitos envolvidos, perene em todos os trabalhos do filósofo.

Habermas reitera a dificuldade que subjaz a tentativa de esboçar uma teoria da sociedade tendo como ponto de partida uma teoria da comunicação: “Toda teoria da sociedade circunscrita por uma teoria da comunicação está sujeita a limitações, que tem de ser levadas na devida conta” (HABERMAS, 2012b p.216). Em âmbito geral, o eixo teórico das seções do presente capítulo se desenvolverá na apreensão conceitual destes seus dois grandes núcleos de compreensão: *teoria da ação comunicativa* e *teoria da evolução social*.

Sobre sua teoria da modernidade, é interessante apontar uma “teoria da sociedade moderna” de um lado, e por outro lado, um “discurso filosófico da modernidade” (HABERMAS, 2000), todas estas relacionadas com a sua teoria da comunicação. É importante ressaltar que para além do seu desenvolvimento próprio, o filósofo se destaca pelas reavaliações críticas feitas a outros autores que se propuseram a discutir o tema: “sociólogos (Weber, Durkheim, Parsons), psicólogos (Freud, Piaget, Mead), filósofos (Husserl, Heidegger, Wittgenstein), lingüistas (Chomsky, Austin, Apel), críticos de arte (Lukács, Benjamin, Adorno) e muitos outros” (FREITAG, 1993, p.30). Estas reavaliações, dada a abrangência que elas representam, aparecerão no presente trabalho apenas no que concerne aos objetivos específicos ensejados, caso contrário, um tratamento mais simples lhe serão concedidas.

¹ Conferir, como uma das mais importantes sínteses teóricas sobre o assunto: MELO, Rúrion. **Marx e Habermas**: Teoria crítica e os sentidos da emancipação. São Paulo: Saraiva, 2013.

No que concernem as compreensões em torno do tema da religião, é pertinente salientar que este é referenciado pelo filósofo, sobretudo pelo significado que ela detém em relação ao “mundo da vida”, horizonte discursivo dos cidadãos, de caráter fundamental para sua teoria do agir comunicativo. Uma vez pertencente a esta esfera de interação dos indivíduos, ela também se insere em uma teoria evolucionária da sociedade, interconectando-se aos processos de sócio-aprendizagem, gozando de um status mais ou menos vigente.

A tese sobre a pós-secularização, desenvolvida nos últimos dez anos, confere um novo rumo aos estudos habermasianos sobre o lugar da religião na sociedade. Boa parte dos seus intérpretes entendem que nestes últimos trabalhos, ocorrera uma reavaliação dos antigos paradigmas que nortearam seus posicionamentos, frente às novas manifestações do fenômeno religioso, sobretudo no que diz respeito as suas formas de significação frente à crise da razão secular e, por conseguinte sua legitimação na esfera pública.

Para além da compreensão em torno de um novo lugar para a religião nas sociedades contemporâneas, sua tese sobre a sociedade pós-secular suscita o debate em torno de uma nova possibilidade quanto à compreensão do que seria um real processo de secularização proveniente da racionalidade moderna.

1.1 Do materialismo histórico marxista ao pragmatismo

O projeto empreendido por Habermas de uma reconstrução do materialismo histórico marxista por vias de uma teoria pragmatista é consideravelmente extenso para ser abordado amplamente nesta seção. O enfoque aqui pretendido dar-se-á em um dos seus principais cursos teóricos, onde a presente reconstrução fora, embora não esgotada, mas suficientemente tratada para uma devida compreensão de sua teoria sobre a sociedade.

Duas de suas obras registram os principais conteúdos conceituais sugeridos: *Técnica e Ciência como ideologia* (1968) e *Para a reconstrução do materialismo histórico* (2016) ². Concentrar-se-á principalmente neste momento no texto sobre a reconstrução

² Com um enfoque mais metodológico pode se referenciar também a: *Teoria do Agir Comunicativo* volumes (I) e (II). Nas duas obras magnas do autor que leva esse título, pode ser encontrado o bojo estrutural de suas principais teorias.

do materialismo histórico, e mais especificamente no caminho tomado pelo próprio autor em um dos seus capítulos:

De início, eu gostaria de introduzir e considerar criticamente *conceitos e hipóteses fundamentais* do materialismo histórico; em seguida indicar *dificuldades* que surgem em virtude da aplicação das hipóteses, fazendo e ilustrando uma *proposta de solução* abstrata; [...] (HABERMAS, 2016, p. 206-07).

O presente percurso teórico será trabalhado a partir dos conceitos de: *trabalho, história da espécie e modo de produção*, sendo os dois últimos tratados quase que indissociavelmente. Estes conceitos são remanejados pelo filósofo através de uma teoria da comunicação, e se reinsere na tradição marxista sob uma nova perspectiva, recompondo uma nova linha de argumentação na teoria do materialismo histórico.

Dos mais variados autores que dialogam com o pensamento habermasiano, em sua tentativa de reconstrução da teoria do materialismo histórico, destacam-se o filósofo norte americano Charles Sanders Peirce, (PEIRCE, 1983), sobretudo pela crítica pragmática direcionada a tradição moderna da filosofia da consciência. No que diz respeito às estruturas universais de interação linguística e desenvolvimento cognitivo entre os sujeitos, Habermas recebe influência de (CHOMSKY, 1978) e (PIAGET, 1980). Evidencia-se com isso o caráter interdisciplinar típico dos teóricos da Escola de Frankfurt³, nas suas pesquisas direcionadas a história, evolução e desenvolvimento social.

O conceito de *trabalho*, entendido por Marx e Engels nos termos de transformação da natureza, é um dos principais dentro do materialismo histórico marxista. Ele é a principal base para toda elucidação materialista da história da espécie. É através da ação racionalizada do trabalho que os homens se distinguem dos animais e produzem a sua própria vida:

Pode se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a *produzir* seus meio de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal. Ao produzirem seus meios de existência, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material. (MARX; ENGELS, 1998, p. 10-1)

³ Habermas passou alguns anos trabalhando no Instituto de Pesquisa da Escola de Frankfurt, propriamente lá se integrou quantos as pesquisas e os primeiros desenvolvimentos da sua Teoria Crítica.

Este caráter antropológico universal do conceito de trabalho não incide apenas de modo particular na vida dos seres humanos, mas na coletividade como um todo. A cooperação social dos indivíduos em torno de suas atividades de subsistência gera uma força produtiva, que segundo Marx: “determina o estado social, e que se deve, por conseguinte estudar e elaborar incessantemente a ‘história dos homens’ em conexão com a história da indústria e das trocas” (IBIDEM, p. 24).

O trabalho material conduz as principais modificações na base da sociedade e é responsável também pela formatação da consciência dos indivíduos. A célebre frase de Marx: "Não é a consciência do homem que determina a sua existência, mas, ao contrário, sua existência social é que determina a sua consciência", foi trabalhada pelo filósofo sob os seguintes aspectos:

A tese de que “o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e espiritual em geral”, de que todas as relações sociais e estatais, todos os sistemas religiosos e jurídicos, todas as ideias teóricas que brotam na história somente podem ser compreendidas quando forem compreendidas as condições materiais de vida da época em questão e quando se conseguir explicar tudo aquilo por essas condições materiais; [...] (MARX, 2008, p. 276).

Destas relações materiais de produção surgem duas classes de indivíduos, que dialeticamente, estabelecerão um conjunto de relações sociais responsáveis por configurar diversos *modos de produção*, que conduzirão os principais fenômenos da *história da espécie* humana. Estas duas classes são: as que detêm os meios de produção do trabalho, ou seja, os instrumentos e maquinários necessários, e as que têm a força de produção do trabalho. Em síntese, muitas das principais ideias defendidas em nome do materialismo histórico marxista têm nestas afirmações seus desenvolvimentos fundamentais.

Jürgen Habermas afirma que as ações humanas são alimentadas por duas fontes de racionalização, e as dispõe nas análises que faz do materialismo histórico⁴: *Ação*

⁴ Estes dois modelos de ação perfazem também a reavaliação feita pelo filósofo à teoria da racionalização da sociedade de Max Weber, que para Habermas não foi exposta de uma maneira satisfatória. “Max Weber, ao falar da racionalização da sociedade, quis referir-se a este mesmo processo e pretendeu explicá-lo. Na minha opinião, nem Max Weber nem Herbert Marcuse o conseguiram de uma maneira satisfatória” (HABERMAS, 1968, p. 55). Na segunda seção deste capítulo tratar-se-á mais especificamente sobre a teoria da racionalização social de Habermas.

racional teleológica (ou estratégica) e a *ação racional comunicativa*⁵. Estas aparecem na sua obra: *Técnica e ciência como ideologia* (1968), respectivamente sob os conceitos de: *trabalho e interação*⁶. A ação racional comunicativa estabelece uma estreita relação com a teoria dos atos de fala de Austin⁷. Sob estas duas formas de racionalidade será desenvolvido o argumento em torno de possíveis soluções para questões teóricas e práticas do saber filosófico, e no que concernem as propostas de emancipação humana. A ação racional teleológica, também chamada de *ação instrumental*, é definida pelo autor nos seguintes termos:

[...] A ação instrumental orienta-se por *regras técnicas* que se apoiam no saber empírico. Estas regras implicam em cada caso prognoses sobre eventos observáveis, físicos ou sociais; [...] O comportamento da escolha racional orienta-se por *estratégias* que se baseiam num saber analítico. [...] A ação racional teleológica realiza **fins definidos sob condições dadas**. [...] (HABERMAS, 1968, p. 57 – grifo meu).

A Ação racional teleológica exerce um efeito perlocucionário nos ouvintes. Para Habermas: “o que Austin denomina de *efeitos perlocutivos* surge tão somente pelo fato de os atos ilocucionários desempenharem certo papel em um contexto teleológico da ação” (HABERMAS, 2012a, p.502). Ela não se dispõe à interação dos falantes, mas está relacionada à força do dito na intervenção no mundo objetivo. Se o falante *A* proíbe que o ouvinte *B* fume em seu estabelecimento, condições e sanções serão estabelecidas para que a finalidade seja alcançada. Dessa forma, não há preocupação em torno das pretensões de validade da norma posta por *A*. Diferentemente do que seria a *ação racional comunicativa*:

Entendo por ação comunicativa uma interação simbólica mediada. Ela orienta-se segundo *normas de vigência obrigatória* que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser

⁵ Posteriormente, Habermas desenvolve outras duas modalidades de razão: *agir normativo* e *agir dramático*. Estas não serão tratadas aqui, pois não estão referenciadas na obra destacada para a análise da sua proposta quanto à reconstrução do materialismo histórico.

⁶ Os conceitos de *trabalho e interação* também estão situados na compreensão societária de Habermas em torno dos conceitos de *sistema e mundo da vida*, ao indicar dinâmicas específicas nestes dois âmbitos da esfera social. No segundo momento deste capítulo tratar-se-á sobre esta questão.

⁷ Em síntese, a teoria dos atos de fala de Austin entende sob três aspectos a função da linguagem: *ato ilocucionário*: as regras gramaticais necessárias para um estabelecimento mínimo da linguagem, *ato ilocucionário*: atos de fala proferidos em um determinado contexto com falante e ouvinte, por exemplo: promessas, pedidos, afirmações; e *ato perlocucionário*: ato que provoca um efeito no ouvinte, pelo fato de impressioná-lo. Tem haver com finalidades a serem buscadas (AUSTIN, 1998). Habermas caracteriza estes três aspectos nos seguintes termos: “dizer algo; agir enquanto se diz algo; realizar algo por meio de se estar agindo enquanto se diz algo” (HABERMAS, 2012b, p. 501).

entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes. Enquanto a realidade das regras e estratégias técnicas depende da validade de enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente corretos, a validade das normas sociais só se funda na **intersubjetividade** do acordo acerca de intenções e só é assegurada pelo **conhecimento geral** das obrigações [...] (HABERMAS, 1968, p. 57 – grifo meu).

Esta se expressa de forma ilocucionária, pois é posta em discussão, no que tange as pretensões de validade dos seus atos de fala. A verdade e normatividade dos seus enunciados estão sujeitos a crítica e avaliação pelo falante e ouvinte que interage entre si. Com o auxílio do ato ilocucionário: “[...] o falante dá a conhecer sua vontade de que se compreenda o que ele diz, enquanto saudação, ordem, admoestação, explicação, etc” (HABERMAS, 2012a, p. 503).

Habermas avalia os principais conceitos sobre o materialismo histórico, direcionado por estas duas formas de racionalização. Elas estão presentes no âmbito do *trabalho, história da espécie e modos de produção*. Sob estas duas formas do pensamento racional subjazem o desenvolvimento técnico das sociedades humanas (*ação racional teleológica*) e cognitivo dos indivíduos (*ação comunicativa*), que na sua teoria social interagem na promoção do desenvolvimento histórico.

Sobre a centralidade do conceito de *trabalho* no cerne da reprodução humana, o autor propôs novos incursos teóricos, haja vista as novas pesquisas antropológicas desenvolvidas: “O conceito de trabalho social de Marx é apropriado para a delimitação do modo de vida dos homínídeos diante daquele dos primatas; mas ele não alcança a reprodução especificamente humana da vida” (HABERMAS, 2016, p. 212-3).

Será enfatizada a mediação da *linguagem (ação comunicativa)* na promoção de uma *estrutura familiar* que, segundo Habermas resolvera um problema sistêmico causado pelo modo de produção da caça organizado socialmente (*ação estratégica*). A separação e independência da horda de caçadores das fêmeas colhedoras e jovens, fez surgir uma nova necessidade de integração que só poderia ser solucionada pela introdução do *sistema de parentesco*:

Apenas um sistema familiar apoiado no casamento e na descendência regulada permite ao membro macho adulto vincular, *via* papel do pai, um *status* no sistema masculino do grupo de caçadores a um *status* no sistema de mulheres e crianças e, mediante isso, (a) integrar funções do trabalho social com funções de cuidado na alimentação para os jovens e, além disso, (b) coordenar funções de caça masculina com aquela da colheita das fêmeas (IBIDEM, p. 214).

Esta integração, resultante da inserção da estrutura familiar associada à economia de caça, representa um momento indispensável na história da vida humana alcançada pelo *Homo sapiens*, e ela só foi possível através de um mundo simbólico de interação, proporcionado pela *linguagem*. Esta dispôs sobre os seres humanos papéis sociais distintos da unidimensionalidade de status que cada indivíduo recebia em seus domínios ação racional de produção.

Dado o caráter central da produção material no marxismo, Karl Marx concentrará suas atenções também nas formas que os indivíduos se organizam socialmente para produzir seus bens, o que foi colocado mais acima como: *modos de produção*. Nicos Poulantzas, um dos mais importantes teóricos da tradição marxista, assim os define:

Por *modo de produção* designaremos, não o que geralmente se indica como o econômico, as relações de produção em sentido estrito, mas uma combinação específica de diversas estruturas e práticas que, na sua combinação, aparecem como outras tantas instâncias ou níveis, em suma, como outras tantas estruturas regionais desse modo [...]. O tipo de unidade que caracteriza um modo de produção é o de um todo complexo com dominância, em última instância, do econômico: dominância em última instância para a qual reservaremos o termo de determinação (POULANTZAS, 1977, p. 13).

Marx elencou seis modos de produção sucessivamente dispostos na história da espécie humana em uma lógica de desenvolvimento das forças produtivas, a saber: o das *comunidades primitivas, o antigo, o asiático*⁸, *o feudal, o capitalista e o socialista*. Habermas argumenta em torno da insuficiência deste conceito referente à capacidade de interpretação do desenvolvimento social:

O conceito de modo de produção da conta do fato de que o *desdobramento das forças produtivas* certamente é uma dimensão importante no desenvolvimento social, embora ***não uma dimensão decisiva para a periodização***. Outras propostas de periodização podem ser guiadas por uma classificação de ***formas de cooperação***; [...] (HABERMAS, 2016, p. 235 – grifo meu).

Quanto à classificação dos modos em específico, argumenta: “O resultado desse procedimento seria uma dispersão pluralista de modos de produção e uma diluição de sua lógica de desenvolvimento” (IBIDEM, p. 242). O referencial adotado por Marx não leva em consideração as formas mistas de modos de produção que uma determinada

⁸ “A discussão acerca da classificação do antigo Oriente e da antiga América no desenvolvimento social levou à inserção de um modo de produção *asiático*” (IBIDEM, p. 220).

sociedade pode ter, e que nem sempre este curso indica formas de desenvolvimento social ou estágios de mudanças. O autor cita como exemplo o caso do modo de produção asiático: “Esse modo de produção pode ser atribuído ainda ao último estágio da ordem das comunidades primitivas ou ser concebido como a primeira forma da sociedade de classes?” (IBIDEM, p. 239).

Ocorre uma reavaliação sobre a centralidade do paradigma do modo de produção na história da espécie humana, remanejando este conceito a partir da tentativa de: “classificar imediatamente as formas de *integração social*, que são determinadas pelos princípios de *organização social*, segundo *critérios evolucionários*” (IBIDEM, p. 243). Por princípios de organização social se compreende:

[...] inovações que são possíveis graças a passos de aprendizagem passíveis de ser reconstruídos em termos de lógica de desenvolvimento e a institucionalização de níveis de aprendizagem da sociedade casa vez mais novos. [...] Nesse caso, o processo de aprendizagem evolucionário das sociedades é dependente das competências dos indivíduos que lhes pertencem. Estes, por sua vez, adquirem suas competências não na qualidade de mônadas isoladas, mas na medida em que se aprimoram nas estruturas simbólicas de seu mundo de vida (IBIDEM, p. 242-44).

A categoria utilizada para analisar a história da espécie humana, não centralizará unicamente o conceito de modos de produção, mas apontará um princípio de generalização mais forte, a saber: Os princípios de organização social decorrentes dos *processos de aprendizagem socioevolutivos*, mediados pelo uso da linguagem. O filósofo relaciona os impulsos evolucionários da história da técnica à *evolução simbólica das imagens de mundo* dos indivíduos.

Os processos de aprendizagem socioevolutivos são inspirados na teoria da psicologia genética de Piaget⁹, que se relaciona com as etapas do processo civilizatório. Estes processos de aprendizagem decorrem da interação existente entre a sociedade e os indivíduos, no aprimoramento das estruturas simbólicas de seu mundo de vida.

Por *mundo de vida* pode se entender o ambiente onde se realiza uma determinada ação. Nele os sujeitos constroem e acumulam linguisticamente seus referenciais de

⁹ Segundo Piaget o desenvolvimento emocional dos seres humanos percorrem quatro estágios sucessivos: *simbiótico*, *egocêntrico*, *sociocêntrico* e *universalista*. Estes, por sua vez, desencadeiam outros quatro estágios de desenvolvimento cognitivo: *sensorio motor*; *pré-operacional*, *operações concretas* e *operações abstratas* (PIAGET, 1980).

ação. Seus componentes simbólicos são: “a cultura, a sociedade, e a pessoa, entrelaçados estreitamente na consciência coletiva” (HABERMAS, 2012b, p. 196).

Em suma, os processos de aprendizagem socioevolutivos demarcam o percurso da espécie humana na sua capacidade de adquirir competência de falar e agir habitando em um universo simbólico. São três os estágios resultantes destes processos de aprendizagem: *estágio de interação mediada simbolicamente*, *estágio do discurso diferenciado de maneira proposicional* e o *estágio dos discursos argumentativos*. Habermas assim os compreende:

No *estágio de interação mediada simbolicamente* [...] A manifesta com a ajuda de um símbolo comunicativo uma expectativa de comportamento diante da qual B reage com uma ação com o propósito de preencher as expectativas de A. No *estágio do discurso diferenciado de maneira proposicional* fala e ação se separam pela primeira vez [...]. Por esta razão, duas expectativas recíprocas de comportamento podem ser coordenadas de tal modo que constituam um sistema de motivações recíprocas, [...] No terceiro estágio, caracterizado pelos *discursos argumentativos*, as pretensões de validade, que vinculamos aos atos de fala, podem ser transformadas em temas (IBIDEM, p. 244-45).

No primeiro, se encontra a transição da comunicação mediada por gestos para a interação mediada por símbolos. Aqui o autor filia-se ao trabalho teórico empreendido por George Herbert Mead (MEAD, 1950) no estudo da interação simbólica entre os indivíduos¹⁰. O símbolo linguístico utilizado tem a capacidade de unificar a realidade proferida. No segundo momento, trata-se da diferenciação do conteúdo da proposição emitida, por exemplo: se é uma ação ou fala. No último estágio os falantes expõem pretensões de validade justificáveis.

Estes processos por sua vez, são relacionados a diversas formas de integração social na história. Habermas relaciona sua compreensão em torno dos estágios de comunicação e aprendizagem humana, respectivamente com determinados estágios de competência interativa desenvolvidos também pelo teórico Piaget: *estágio pré-convencional*, *convencional* e *pós-convencional*. A presente associação pode ser compreendida na análise do curso das mudanças existentes das sociedades neolíticas à modernidade. Os presentes estágios são entendidos da seguinte forma:

¹⁰ No entanto, Habermas vai além das concepções de Mead e adere ao conceito de *regra* proposto por (WITTGENSTEIN, 2009). Para Fernando Haddad a adesão se dera com fins de: “esclarecer a conexão entre identidade de significado e validade intersubjetiva e, por outro, dar uma forma mais rigorosa à gênese lógica das convenções semânticas” (HADDAD, 2003, p.98).

No estágio pré-convencional, em que ações, motivos, sujeitos da ação ainda são percebidos em uma única dimensão de realidade, são valoradas, no caso de conflitos de ação apenas as *consequências da ação*. No estágio convencional, os motivos podem ser estimados independentemente das consequências concretas da ação; é decisiva a conformidade com um papel social determinado ou com um sistema de normas existente. No estágio *pós-convencional*, tais sistemas de normas perdem sua validade naturalizada; eles carecem de justificação sob pontos de vistas universais (IBIDEM, p. 246-47).

É interessante observar que no trabalho do autor a religião também não fica ausente destes processos de aprendizagem socioevolutivos. Na análise realizada quanto ao percurso do desenvolvimento da crença, é elencado uma determinada sucessão quanto à reflexão religiosa: “mito enquanto sistema de orientação imediatamente vivido; ensinamentos¹¹; religião revelada; religião racional; ideologia” (HABERMAS, 1980, p.24).

Uma parte, daquilo pode ser compreendida como uma teoria da religião habermasiana (*Religionstheorie*), pode ser entendida a partir do diálogo que o filósofo estabeleceu com a teoria do desenvolvimento emocional dos seres humanos de Piaget. As pretensões universalistas, que caracterizam o último estágio deste desenvolvimento, assemelham-se as imagens de mundo racionalizadas das civilizações desenvolvidas, e expressam estruturais universais de consciência já vistas no bojo de muitas doutrinas religiosas, com uma atenção especial para o cristianismo.

Uma pretensão de validade universal ou universalista é erguida primeiro pelas grandes religiões mundiais, entre as quais o cristianismo talvez seja a que se estruturou racionalmente de maneira mais completa. [...] A ideia de uma alma imortal perante Deus abre o caminho à ideia da liberdade, de acordo com a qual “o indivíduo possui um valor infinito. O portador do sistema da religião não é mais o Estado ou a *polis*, mas a comunidade dos que acreditam, á qual *todos* os homens pertencem potencialmente; pois os mandamentos de Deus são universais (HABERMAS, 2016, p.144).

A racionalização das imagens religiosas do mundo culmina no cristianismo, sobretudo pelo esquema universalista quanto suas concepções doutrinárias. Ao contrastar com interpretações religiosas divergentes dentro da própria estrutura da crença, há novos estágios evolutivos, cujas religiões mundiais passam a entrar. São estes: os *movimentos proféticos e messiânicos*.

¹¹ “Ensinamento” aqui equivale ao termo “doutrina”.

Os conflitos de legitimidade assumem tipicamente em sociedades tradicionais a forma de movimentos proféticos e messiânicos. Estes se voltam sempre contra a versão oficial de uma doutrina religiosa legitimada pelo Estado ou dominação principesca, pela igreja ou dominação colonial; desse modo, os insurgentes apelam ao conteúdo religioso original da doutrina. Exemplos disso são os movimentos proféticos de Israel, a expansão do cristianismo primitivo no Império Romano, os movimentos heréticos da Idade Média até as guerras dos camponeses, mas também os movimentos messiânicos e milenaristas entre nativos, que furtaram a própria religião dos senhores coloniais para se voltar contra eles criticando sua legitimidade (IBIDEM, p. 384-85).

Para Habermas a religião se caracteriza de uma forma fundamental nos processos evolutivos de sócio-aprendizagem, sobretudo no que concerne ao seu movimento de racionalização e as determinadas reconfigurações sociais a partir daí desenvolvidas: “A racionalização religiosa é, sem dúvida, um caso particular, e, no entanto fundamental, na formação do potencial cognitivo de uma sociedade, potencial necessário para superação de desafios evolutivos por ela encontrados” (ARAÚJO, 1996, p.51).

Reconstruir o materialismo histórico marxista é focar em determinados conceitos, recompondo-os ou associando-os, a outros prismas teóricos e metodológicos, com a mesma finalidade pretendida pela teoria: reconhecer as realidades estruturantes da sociedade e promover a emancipação humana.

Seu trabalho quanto aos principais conceitos e hipóteses desenvolvidas não se subscreve em uma filosofia da história que segue um: “*desenvolvimento linear, necessário, ininterrupto e ascendente* de um *macrossujeito*” (IBIDEM, p. 220), proposta da então teoria marxista por ele analisada, mas uma *teoria da evolução social* orientada pelos processos de aprendizagem mediados pelas interações lingüísticas. Um empreendimento também avaliado pelo autor quanto aos seus limites: “Sugiro apenas um esquema de interpretação que pode introduzir-se no marco de um ensaio, mas que, seriamente, não pode aqui comprovar-se quanto a sua utilidade” (HABERMAS, 1968, p.55).

Todo este curso de desenvolvimento empreendido na direção de uma reconstrução do materialismo histórico e que integra uma teoria da evolução social: “caminha lado a lado em Habermas com o desenvolvimento de uma teoria da modernidade” (DUPEYRIX, 2012, p.85). O filósofo vincula os aspectos de sua pragmática formal da linguagem com a análise dos processos societários, resultando em diagnósticos e propostas referentes a uma teoria da sociedade moderna.

1.2. A teoria da modernidade

A compreensão em torno do que seria a modernidade para Habermas esta relacionada ao esquema anteriormente apresentado sobre sua teoria da evolução social. A associação da sua concepção dos estágios de comunicação e aprendizagem com a teoria do desenvolvimento da competência interativa dos indivíduos de Piaget, subsidiou um quadro referente a todos estes estágios no curso das civilizações humanas:

Sociedades neolíticas: a) sistema de ação estruturado de maneira *convencional* (a realidade simbólica é nivelada segundo âmbitos de ação e de normas) [...]; Civilizações iniciais: a) sistema de ação estruturado de maneira *convencional*; b) uma imagem de mundo mítica destacada do sistema de ação, atribuindo a função de legitimação ao detentor de posições de dominação [...]; Civilizações desenvolvidas: a) sistema de ação estruturado de maneira *convencional*; b) rompimento com o pensamento mítico, formação de imagens de mundo racionalizadas [...]; **Modernidade**: a) domínio da ação estrutural de maneira *pós-convencional*: diferenciação de um domínio regulado universalmente de ação estratégica (empresa capitalista, direito privado civil) [...] (HABERMAS, 2016, p. 248-49 – **grifo meu**).

A configuração conceitual estabelecida sobre a sociedade moderna tem seu desenvolvimento também a partir de dois conceitos fundamentais em sua teoria, vinculados às duas formas de racionalidade discutidas anteriormente, são estes: *mundo da vida* (ação comunicativa) e *sistema* (ação teleológica).

Para o filósofo, a sociedade é dividida sob o desenvolvimento destas duas estruturas: a partir da *integração social*, constituída pela dinâmica do *mundo da vida*, e pela *integração sistêmica*, desenvolvida a partir das noções do *sistema*. Estas duas formas de integração são alvos da racionalidade moderna e compõe um processo de evolução social, consistindo em um mecanismo regido por formas de coordenação de ação dos indivíduos:

No primeiro caso, a integração de um sistema de ação é obtida graças a um consenso assegurado normativamente ou obtido comunicativamente; noutro caso, é fruto de uma regulamentação não normativa de decisões individuais, que ultrapassa a consciência dos atores. [...] a sociedade é concebida na perspectiva participante de sujeitos que agem, isto é, do ponto de vista do *mundo da vida de um grupo social*. Já na perspectiva não participante do observador, a sociedade é entendida como um *sistema* de ações que adquirem valor posicional funcional de acordo com a sua contribuição para a manutenção do sistema (HABERMAS, 2012b, p. 215).

Tratar-se-á mais especificamente sobre cada um destes conceitos.

Por mundo da vida (*Lebenswelt*) se entende os referenciais da comunicação humana mais elementares possíveis. O conceito remonta aos filósofos Edmund Husserl e Alfred Schütz, que o entende como uma estrutura originária da experiência de sentido (HUSSERL, 1996; SCHÜTZ, 1967). O mundo da vida, diz respeito ao mundo que os indivíduos vivem e interagem: “[...] os participantes da interação se manifestam sempre numa situação que eles, à medida que agem orientados pelo entendimento, têm de definir *em comum*” (IBIDEM, p. 222). E mais:

Numa perspectiva voltada para a situação, o mundo da vida aparece como um reservatório de autoevidências e de convicções inabaláveis, do qual os participantes da comunicação lançam mão quando se encontram em processos cooperativos de interpretação (HABERMAS, 2012b, p. 227).

Existem três formas de relações entre o ator falante e o seu mundo da vida. Os sujeitos podem emitir seus atos de fala adotando como referencial: um *mundo objetivo* (referencial que se vale da possibilidade de fala sobre enunciados verdadeiros); um *mundo social* (se assenta nas relações interpessoais estabelecidas de forma legítima) e um *mundo subjetivo* (referencial particular dos atores de fala possível de ser exposto diante de um público).

A interação resultante entre os indivíduos em seu mundo de vida, tendo como base os mundos de referências citados, proporcionará uma: “sequência de diálogo em que cada um dos participantes modifica sua definição inicial da situação em sintonia com as definições da situação dos outros participantes da interação” (IBIDEM, p. 224). Como exemplo Habermas apresenta o seguinte caso, supondo um tipo de interação onde os referenciais do mundo da vida são utilizados tanto por parte do emissor da fala como por parte do receptor:

Imaginemos um caso de um mestre de obras que há muito tempo desenvolve seu trabalho com uma equipe de pedreiros em uma determinada construção civil. Na hora do intervalo, este pede a um dos seus mais novos funcionários que se desloque até o quiosque mais próximo para comprar cerveja.

Em relação ao *mundo objetivo*: “na eventualidade de não ser possível chegar rapidamente ao próximo quiosque a pé, se a execução do plano do colega mais velho implicar o uso de um carro [...] o interpelado talvez responda: ‘Eu não tenho carro’” (IBIDEM, p. 223). Em relação ao *mundo subjetivo*: “as coisas seriam diferentes se o

colega interpelado tivesse respondido: ‘Hoje não tenho sede’”! (IBIDEM, p. 224). E em relação ao *mundo social*: “Os colegas, surpresos, iriam lembrá-lo de que a ‘cerveja no lanche’ constitui uma norma a ser mantida independentemente do estado subjetivo de um dos participantes” (IDEM, p.224). Em síntese:

O mundo da vida constitui, pois, de certa forma, o lugar transcendental em que os falantes e ouvintes se encontram; onde podem levantar, uns em relação aos outros, a pretensão de que suas exteriorizações condizem com o mundo objetivo, social ou subjetivo; e onde podem criticar ou confirmar tais pretensões de validade, resolver seu dissenso e obter consenso (IBIDEM, p. 231).

As interações existentes em um determinado mundo da vida dizem respeito a um acervo de saberes autoevidentes, dispostos entres os falantes. Estes sujeitos valem-se de um agir comunicativo, e produzem suas interpretações a partir dos seus referencias de mundo em conexão com as interpretações de outros sujeitos. Mais do que um simples entendimento referente a algo no mundo, o agir comunicativo também se relaciona aos processos de formação, confirmação ou renovação da própria identidade dos sujeitos falantes e dos seus mecanismos de pertenças a grupos sociais:

As ações comunicativas não constituem apenas processos de interpretação em que um saber cultural é submetido a um “teste no mundo”; elas significam também processos de socialização e de integração social. [...] Quando os participantes da interação, voltados “ao mundo”, reproduzem, mediante suas realizações de entendimento, o saber cultural do qual se nutrem, eles reproduzem ao mesmo tempo sua identidade e sua pertença a coletividades (IBIDEM, p. 255).

A reprodução *simbólica* do mundo da vida pode ser representada, enquanto componentes estruturais pela: *cultura, sociedade e personalidade*. Estes integram um percurso comunicativo onde é possível dar continuidade a um saber válido e estabilizador da solidariedade grupal. Habermas assim os entende:

A *cultura* constitui o estoque ou reserva de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que tentam se entender sobre algo no mundo. Defino *sociedade* por meio das ordens legítimas pelas quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais, assegurando a solidariedade. Interpreto a *personalidade* como o conjunto de competências que tornam um sujeito capaz de fala e de ação – portanto, que o colocam em condições de participar de processos de entendimento, permitindo-lhe afirmar sua identidade (IBIDEM, p. 253).

O saber cultural, onde se encontra as reservas semânticas necessárias para o entendimento dentro do mundo da vida, é acessado, e a partir dele, se têm a primeira estabilização para a interação entre os atos comunicativos dos falantes (*cultura*). À medida que os atos de fala vão ganhando consciência recíproca, as pretensões de validade são criticáveis a partir das pertenças a grupos sociais, mecanismo responsável pelo fortalecimento da integração social (*sociedade*). Os sujeitos que interagem com estes referenciais acabam por internalizar as orientações axiológicas dos seus grupos e tornam-se capazes de falarem e agirem de forma ideal (*personalidade*).

Sobre à *racionalização do mundo vivido*, Habermas compreende como um processo de separação destas três esferas, suas transformações autônomas, e por vezes complementares entre elas. A religião perde seu papel central no domínio progressivo destes três âmbitos, e a comunicação linguística passa a exercer a reprodução simbólica. Fenômeno identificado pelo autor como a: *verbalização do sagrado* (*Versprachlichung*), e constituinte dos processos de aprendizagem socioevolutivos.

O filósofo vale das compreensões do sociólogo alemão Émile Durkheim que advoga em torno de uma mudança nas formas de integração de uma sociedade: da *solidariedade mecânica* para uma *solidariedade orgânica* (DURKHEIM, 2008). O eixo integrador desta mudança passa do rito para a interação linguística: “a interação regida por normas modifica sua estrutura à medida que as funções da reprodução cultural, da integração social e da socialização abandonam a esfera do sagrado para se instalar na prática comunicativa cotidiana” (IBIDEM, p. 166).

Neste aspecto a formação do consenso não se submete mais ao domínio religioso da argumentação, mas sim em última instância, na autoridade do melhor argumento. Sobre a autonomização destas esferas do mundo vivido:

Aqui está em jogo, em primeiro lugar, a diferenciação dos componentes do mundo da vida, que se separam um do outro: a cultura, a sociedade e a pessoa, entrelaçados estreitamente na consciência coletiva. Em segundo lugar, trata-se das modificações, às vezes complementares, às vezes paralelas, que ocorrem nestes três níveis; ou seja, trata-se da repressão do saber sagrado mediante um saber apoiado em argumentos e especializado em pretensões de validade; ou ainda, da separação entre legalidade e moralidade, acompanhada da universalização do direito e da moral; finalmente, estamos perante a difusão do individualismo que manifesta pretensões de autonomia e de autorrealização cada vez maiores (IBIDEM, p. 196-97).

A racionalização moderna do mundo da vida desencadeou um processo de desenvolvimento, cada vez mais abstrato, do direito e da moral. Neste aspecto, Habermas dialoga com a teoria da racionalização de Max Weber que: “ver a transição para a modernidade como algo que se caracteriza por uma autonomização e diferenciação de esferas de valor e estruturas de consciência [...] uma nova conformação crítica ao saber tradicional” (HABERMAS, 2012a, p.586).

Este processo resulta em uma: *orientações de ação valorativas generalizadas*, que embora presentes em qualquer forma de interação, ganharão novas interpretações e a separação de duas novas tendências que caminharão em direção contrária:

Nessa medida, a generalização dos valores constitui uma condição necessária para o nascimento do potencial de racionalidade inserido no **agir comunicativo**. Isso nos autoriza a entender o desenvolvimento do direito e da moral, do qual depende a generalização dos valores, como um aspecto de racionalização do mundo da vida. Por outro lado, a emancipação do agir comunicativo de orientações valorativas particulares significa, ao mesmo tempo, **a separação entre o agir orientado pelo sucesso e o agir orientado pelo entendimento**. A generalização dos motivos e dos valores abre espaços para subsistemas do agir racional teleológico (IBIDEM, p. 325-26 – **grifo meu**).

Dentro do mundo vivido a racionalidade desprende o direito e a moral da religião, os ancorando ao consenso interior da linguagem. Efetiva-se com isso um agir orientado pelo entendimento de uma forma mais nítida. Em contraponto, essa generalização de valores, decorrente ao consenso linguístico, é responsável pela “criação de subsistemas do agir racional teleológico”.

Os membros de uma determinada sociedade não norteiam suas ações com base apenas em um agir orientado pelo entendimento, mas, como afirma Habermas: “por meio de **contextos funcionais** não visados por eles e em geral não percebidos no horizonte da prática cotidiana” (IBIDEM, p. 272 – **grifo meu**). Estes contextos funcionais são mais nítidos a partir de uma observação *externa* do mundo da vida e diz respeito àquilo que o filósofo entende como *sistema*¹². Este se desenvolve a partir do processo de racionalização das estruturas do próprio mundo da vida, consistindo em sua reprodução *material*:

¹² A noção de *sistema* desenvolvida por Habermas recebe influencia da teoria dos sistemas do sociólogo Talcott Parsons. Ver: (PARSONS, 1974).

Num sistema social diferenciado, o mundo da vida se encolhe, assumindo contorno de um subsistema. Não podemos, todavia, interpretar tal afirmação numa linha causal, como se as modificações das estruturas do mundo da vida fossem consequência direta do aumento da complexidade sistêmica. Na realidade, acontece exatamente ao contrário, ou seja, os aumentos da complexidade dependem das diferenciações estruturais do mundo da vida, E tal mudança de estrutura, independentemente do modo como se explica sua dinâmica, obedece ao sentido próprio de uma racionalização comunicativa (IBIDEM, p. 312-13).

A ideia de sistema perfaz um processo de racionalização do mundo da vida que designa mecanismos de organização responsáveis por novos níveis de interação entre os membros de uma sociedade. Estes mecanismos de organização não estão necessariamente desacoplados das instituições sociais que realizam a integração social. São apontados quatro mecanismos de integração sistêmica vistos na história das civilizações humanas: *papéis, status, cargo e o direito formal*:

Em sociedades arcaicas, as interações são determinadas pelo repertório de *papéis* do sistema de parentesco. [...] Em sociedades tribais estratificadas, [...] os papéis referentes ao sexo e à geração são relativizados: para o *status* social do indivíduo, a posição da família a qual pertence é mais importante que o lugar que ele mesmo ocupa no interior da família. [...] Já em sociedades organizadas de modo estatal, [...] o conceito de “*autoridade do cargo*” adquire seu pleno sentido. O soberano e os estamentos políticos que possuem as prerrogativas de mando gozam de autoridade em virtude dos cargos [...]. Finalmente, a autoridade do Estado e o poder político em geral são relativizados perante a ordem do **direito** privado tão logo o dinheiro, que constitui um meio de controle, é institucionalizado numa forma jurídica que visa a um intercâmbio econômico despolitizado (IBIDEM, p. 301-02 – **grifo meu**).

Com vistas na viabilização das formas de consenso entre os indivíduos, que agora se tornam autônomos das imagens de mundo religiosas, em sua capacidade de fala ideal, surgem determinados mecanismos de controle de ações com a finalidade de amortecer os possíveis dissensos provenientes do agir comunicativo. Estes meios de controle são pontuados por Habermas no interior de uma das fontes de ação, também provenientes da integração sistêmica: *prestígio e influência*. Estas se configuram como geradores primitivos de disposição para a obediência. A formação destes meios de controle se dará da seguinte forma:

A condição requerida para a formação de meios é a diferenciação das fontes de influência, especialmente a separação entre as vinculações

motivadas empiricamente e as diferentes formas de confiança motivadas racionalmente. Os *meios*: **dinheiro** e **poder** se apoiam em ligações motivadas empiricamente, ao passo as *formas generalizadas de comunicação*, tais como a reputação profissional ao “compromisso com valores”, ou seja, a liderança prático-moral, dependem de determinados tipos de confiança motivados racionalmente (IBIDEM, p.329 – **grifo meu**).

São os dois primeiros meios que serão levados em consideração em sua apreciação crítica a teoria da modernidade. Segundo o filósofo, a racionalização moderna promoveu um desligamento do *sistema* em relação ao *mundo da vida*. Onde o primeiro exerce uma *tecnicização* sobre o segundo, minando suas propriedades de interação linguística:

Meios como o **dinheiro** e o **poder** se assentam sobre vinculações motivadas empiricamente; codificam uma forma teleológica de tratar quantidades de valores calculáveis, tornando possível uma influência estratégica generalizada nas decisões de outros participantes da interação, *passando ao largo* dos processos de formação linguística do consenso (IBIDEM, p. 330 – **grifo meu**).

O dinheiro e o poder são subsistemas que estão na base de outros dois grandes mecanismos na teoria habermasiana que são: *a Economia* e o *Estado*. O agir estratégico residente nestas estruturas produzem no mundo do agir orientando pelo entendimento o que o filósofo chamará de *colonização do mundo da vida*: “o padrão capitalista de modernização deforma as estruturas simbólicas do mundo da vida, submetendo-as aos imperativos dos subsistemas que se diferenciam e se autonomizam por meio do dinheiro e do poder, o que equivale a uma reificação” (IBIDEM, p. 512-13).

Compreendida também, em suas palavras como: “*modernidade descarrilhada*” ou “*crise da modernidade*”, a ingerência destes dois grandes mecanismos sobre o mundo da vida possibilitou uma crise na autocompreensão humana e na integração social, áreas fundamentalmente subsidiadas pelo medium da linguagem, mas que passam a ser norteadas a partir de então pelo agir instrumental da integração sistêmica.

Duas consequências são destacadas resultantes desta colonização do mundo da vida, operacionalizada através de uma racionalidade instrumental, que impera no enfraquecimento das concepções envolvendo a dignidade humana e a integração social, concepções estas alimentadas pela ação comunicativa: o desenvolvimento técnico da engenharia genética, e toda sua repercussão em torno da bioética, bem como a

“secularização descarrilhada” das visões de mundo religiosas, responsáveis pela desconexão harmônica das relações sociais entre os indivíduos.

Em linhas gerais, a teoria da modernidade habermasiana posta no presente trabalho, sobretudo, como uma teoria da sociedade, entende que, paradoxalmente, a racionalidade proveniente do agir orientado pelo entendimento possibilita ao mundo da vida uma estrutura de compreensão não mais garantida pela religião, mas pautada nas interações lingüísticas. Ao mesmo tempo em que acentua a complexidade dos sistemas sociais orientados por uma ação teleológica, e, por conseguinte, que tornam mais periféricos e reificados¹³ os mundos da vida.

Logo, o diagnóstico apresentado quanto a uma teoria da modernidade não diz respeito ao um *excesso* de razão, mas no que concerne a uma *insuficiência* da mesma (ARAÚJO, 1996). De uma forma geral, esta é uma de suas compreensões mais fundamentais, que não se abstém de sua autocrítica. Habermas, emblematicamente afirma a necessidade do “Iluminismo iluminar-se a si mesmo” (HABERMAS, 2015).

Com relação a esta colonização, é a compreensão de uma *esfera pública* que se prestará a função de um reacoplamento entre as esferas do mundo da vida e sistema, com a finalidade de promover uma “descolonização” através do agir orientado pelo entendimento no intercurso desta relação. Para Lubenow:

A esfera pública tem agora as funções de proteger e garantir a autonomia do mundo da vida frente aos imperativos sistêmicos, bem como a função simbólica de integração social: a solidariedade nascida da cooperação. Cabe à esfera pública ser o espaço social da prática comunicativa que confere vitalidade ao mundo da vida, da reprodução simbólica do mundo da vida – visto que o sistema não consegue desempenhar este papel; surge como uma “zona de conflitos”, na qual conflitam princípios opostos de integração social (LUBENOW, 2007, p. 109).

Antes de passar mais apropriadamente para as compreensões em torno do conceito de esfera pública, é importante salientar certa mudança de paradigma na teoria da sociedade de Habermas nos últimos dez anos, mais especificamente no que diz respeito ao lugar da religião na sociedade moderna.

¹³ A leitura da obra *História e consciência de classe: estudos sobre uma dialética marxista* (2013) do filósofo György Lukács (1885-1971), despertou em Habermas um interesse especial pela teoria da reificação [*Verdinglichung*] elaborada pelo pensador húngaro. O filósofo afirma a grande realização do pensador húngaro nos seguintes termos: “[...] associar Marx e Weber para poder considerar sob os dois aspectos ao mesmo tempo (da reificação e da racionalização) o desprendimento da esfera do trabalho social em relação a outros contextos do mundo de vida” (HABERMAS, 2012a, p.617).

Sua leitura moderna do mundo estabelece claramente uma distinção bipolar entre *sagrado* e *secular*. Observa-se essa dicotomia dentro dos processos de aprendizagem socioevolutivos constituintes de sua teoria da evolução social. Os conteúdos universais existentes no discurso religioso são transmutados para um agir orientado pelo entendimento. No entanto, não se pode supor sua total aversão a ideia de religião, estabelecida por ele como as “raízes” de sua teoria do agir comunicativo.

Quanto a isso, o que se apresentou até aqui, diz respeito à perda da força integralizadora do discurso religioso pelas formas de linguagem orientadas pelo agir comunicativo, que consiste em um dos principais motes das ideias apresentadas em torno da sua teoria da evolução social. As prerrogativas metafísicas e religiosas cedem espaço à racionalidade dos indivíduos.

Interconectando-se a essa rede de eventos, a modernidade dará luz a sociedade secular, e sua declarada emancipação da religião no âmbito da esfera pública. É exclusivamente no Ocidente moderno que esse processo origina uma esfera jurídico-normativa desvinculada das leis sagradas (WEBER, 2004).

A sociedade secular é aquela em que se observa a emancipação da esfera mundana em relação ao domínio religioso em suas mais diferentes áreas: política, economia, direito, ciência, educação, artes. No entanto, o atentado de 11 de setembro parece reorientar algumas das percepções habermasianas no que diz respeito aos novos rumos que os discursos sobre religião vêm tomando: “Mas em 11 de setembro a tensão entre a sociedade secular e a religião explodiu de um modo inteiramente diverso” (HABERMAS, 2013a, p.2).

1.3 A tese da pós-secularização

O termo “pós-secularização” aparece pela primeira vez no vocabulário do filósofo Jürgen Habermas em sua premiação pela Associação de Livreiros da Alemanha. Seu discurso, intitulado *Glauben und Wissen* (Fé e Saber), se deu por ocasião do recebimento do Prêmio da Paz, pouco tempo depois ao atentado de 11 de setembro às torres gêmeas em Nova Iorque. Em linhas gerais, o que o autor entende sobre o fenômeno da pós-secularização pode ser encontrado, em síntese, nos seguintes termos:

A sociedade pós-secular continua na própria religião o trabalho que esta realizou sobre o mito. Não mais, contudo, com o propósito

híbrido de uma apropriação hostil, e sim no interesse de, na própria casa, opor algum sentido à entropia sorrateira dos recursos escassos (HABERMAS, 2013a, p. 23).

Como é próprio de sua teoria da sociedade, o mesmo percurso conceitual é seguido nas suas perspectivas sobre a tese da pós-secularização: os processos de aprendizagem socioevolutivos, cujos indivíduos e sociedades perfazem em conjunto a trajetória de uma evolução social.

Cidadãos religiosos e secularizados se dispõem na sociedade pós-secular a um processo de aprendizagem dupla e complementar, onde não mais impera uma secularização irrestrita, entropia das fontes de sentido, importantes para o estabelecimento da dignidade humana e integração social, provenientes do discurso religioso:

A expressão “pós-secular” foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é só isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa e perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não-crentes. (HABERMAS, 2007a, p. 126).

O tema da pós-secularização é consideravelmente amplo e não foi inaugurado pelo filósofo¹⁴. Seu fundamento está em determinadas constatações de caráter imprescindível para algumas de suas principais construções discursivas. A começar pelo registro do fenômeno que muitos cientistas da religião entendem relacionar-se com a tese da pós-secularização: *o retorno do sagrado*¹⁵.

1.3.1 A CRISE DA RAZÃO SECULAR E O RETORNO DO SAGRADO

O retorno do sagrado consiste em uma compreensão contrária a unilateralização das vivências mecanicistas e racionalistas do Universo, e se propõe a resgatar a dimensão sagrada da vida em uma perspectiva holística, com vistas ao estabelecimento da

¹⁴ Cf. o artigo: OLIVEIRA, Gustavo Gilson; OLIVEIRA, Aurenéa Maria de. Modernidade, (Des)secularização e Pós-secularismo nos debates atuais da sociologia da religião. **REVITEO – Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP/PE**, Recife, v. 01, n.1, pp. 24-45, dez. 2012. Este narra sete formas de entendimento do conceito de pós-secularismo.

¹⁵ Tal fenômeno também pode ser referenciado como a revanche de Deus (fenômeno de explosão de novos movimentos religiosos), dessecularização, ou reencantamento do mundo (OLIVEIRA, 2005).

totalidade do indivíduo (CAVALCANTI, 2000). Este processo se dá frente à crise do paradigma, entendido pelo sociólogo alemão Max Weber, do *desencantamento do mundo*, que pode ser definido como o processo de diluição do discurso religioso mediante o avanço da racionalidade moderna. O advento da democracia, no modelo de Estado moderno e seu estabelecimento legislativo com base no consenso temporal legitimado pelos indivíduos, produziria o fim da religião na sua propriedade de estruturação social.

Apesar dessa perda de espaço, o fenômeno religioso se reconfigura. Como afirma o filósofo e sociólogo Thomas Luckmann: “O religioso nunca se foi embora, só mudou a sua face”. Como identificável em toda história ele sinalizará, como entende Peter Berger (1996), gestos humanos prototípicos que podem constituir como sinais de transcendência.

O seu potencial semântico de reservas de sentido tem a capacidade de vindicar em qualquer tempo, destaque à vida humana. Segundo o sociólogo Português António Teixeira Fernandes, em seu artigo *O retorno do sagrado*, há um movimento ondulatório nessa compreensão pertinente à consideração: “Os fatos sociais são caracterizados por uma relativa reversibilidade. Existe, por um lado, uma circularidade e, por outro, uma recorrência” (FERNANDES, 1995, p.200). Em outras palavras, o sociólogo atesta a naturalidade cíclica de determinados fenômenos sociais em amplitudes e durações diferentes.

Com isso, é possível entender o fenômeno religioso, enquanto constituição elementar da cultura humana, como sempre presente na sociedade dos indivíduos, variando em determinados momentos quanto a sua importância e significado adquiridos em determinada forma de sociedade.

A socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger em seu estudo *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento* faz um breve apanhado teórico quanto à emergência de novos movimentos religiosos e a reconfiguração dos antigos, dentro daquilo que ela compreende por *modernidade religiosa*.

O seu entendimento quanto a este “retorno do sagrado” diz respeito a um processo de individuação e subjetivação do discurso religioso que ela denomina de “*bricolagem de crenças*”. Para Hervieu-Léger: “A descrição desta modernidade religiosa se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral a individualização e à subjetividade das crenças religiosas (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.42)”. Quanto à relação entre secularização e religião afirma:

A secularização das sociedades modernas não se resume, portanto, apenas ao processo de evicção social e cultural da religião com a qual ela é confundida, muitas vezes. Ela combina, de maneira complexa, a perda da influência dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade que reivindica sua plena capacidade de orientar ela mesma seu destino, e a recomposição, sob uma forma nova, das representações religiosas que permitiram a esta sociedade pensar a si mesma como autônoma (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.37).

A ideia de uma sociedade pós-secular pode ser entendida sob várias perspectivas relacionadas aos estudos do fenômeno da dessecularização na sociedade moderna. A concepção de Habermas é norteada pela ideia de uma mudança significativa vinculada a uma autocompreensão do Estado secular e da sociedade atual – sobretudo européia – no que diz respeito à legitimidade da incidência do discurso religioso, como elemento fundamental à estruturação do espaço público e forma legítima de democracia.

O filósofo detém um extenso percurso teórico quanto à questão da religião e a esfera pública que não permaneceu estático. Esta trajetória perfaz em três momentos suas reflexões, como indica o artigo do sociólogo Philippe Portier: *Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas (2013)*.

Para Portier, Habermas entende a religião, em tempos de crise da razão secular, como “uma reserva de valores éticos e culturais que podem eventualmente reforçar a consciência das normas e a solidariedade dos cidadãos” (PORTIER, 2013, p. 59). Configurando assim como um componente importante na estruturação do espaço público pós-secular.

Os três momentos elucidados por Portier se dão primeiramente no início dos anos 1980, onde Habermas ainda se expressa profundamente marcado pela tradição marxista de Frankfurt, concebendo o fenômeno religioso como “realidade alienante” e advogando pela extinção de qualquer imagem religiosa e metafísica do mundo, baseado nos princípios de racionalidade comunicacional com vistas à liberdade humana (HABERMAS, 1974; 2012a; 2012b) ¹⁶.

Em um segundo momento, Habermas substitui a ideia de “desaparecimento” pela de “privatização”. (HABERMAS, 1990) Ao destacar as reservas de sentido da religião, afirma ter esta um papel indispensável à vida humana, embora, considera-se que de modo algum poderia se instalar na esfera política, dado o fato da impossibilidade de sua justificação racional (HABERMAS, 1992).

¹⁶ Este momento do pensamento habermasiano fora, em síntese, desenvolvido nas duas seções anteriores.

Esta nova abordagem quanto ao discurso religioso se insere naquilo que os seus intérpretes definem como *pensamento pós-metafísico*. Trata-se de uma forma de compreensão filosófica que não estabelece mais os temas da metafísica clássica enquanto pensamento totalizador e autorreferente, bem como também o postulado sobre insuficiência da autoconhecimento objetivista da ciência e da técnica, que arvora para si um acesso privilegiado à verdade¹⁷ (RIBEIRO, 2010). Para Habermas, religião e pensamento pós-metafísico podem ser entendidos nos seguintes aspectos:

Após a metafísica, a teoria filosófica perdeu seu *status* extraordinário. Os conteúdos explosivos e extraordinários da experiência emigram para a arte, que se tornou autônoma. Entretanto, mesmo após este processo de deflação, o dia-a-dia totalmente profanizado não se tornou imune à irrupção de acontecimentos extraordinários. A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia a dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa. E isto não no sentido de uma simultaneidade de algo que não é simultâneo. A continuação da coexistência esclarece inclusive uma intrigante dependência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião. (HABERMAS, 1990, p. 61).

Por último, mediante a publicação de seus três últimos trabalhos a respeito da temática: *Entre naturalismo e religião* (2007); *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* (2010) e *Fé e Saber* (2013) o filósofo retifica suas perspectivas, e categoriza a religião como um campo semântico de considerável relevância para a esfera pública (HABERMAS, 2010).

Em seus dois últimos momentos, o autor trabalhará com a hipótese da crise da razão secular. O avanço científico no período moderno legou a religião à esfera privada, processo que para muitos intelectuais culminaria em sua marginalização, o que não ocorreu. Às portas do século XXI com os ataques de 11 de setembro, parece que a dita razão secular se mostra ineficaz frente à exponencialidade do campo semântico religioso, que traduz um fenômeno de tensão entre espaço público e religião:

¹⁷ Alguns dos importantes pensadores na filosofia que podem ser caracterizados como provenientes desta corrente de pensamento: Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein e Heidegger.

Decididos ao suicídio, os assassinos que transformaram máquinas de aviação civil em mísseis vivos, dirigindo-os contra as cidadelas capitalistas da civilização ocidental, foram motivados por convicções religiosas – conforme ficamos sabendo, nesse meio tempo, pelo testamento da Atta e pelas palavras de Osama Bin Laden. Para eles, os marcos da modernidade globalizada incorporavam o Grande Satã (HABERMAS, 2013, p.2).

É importante salientar que a atenção conferida à religião em seus últimos trabalhos não é aleatoriamente estabelecida. Há alguns termos que o discurso religioso precisa se adequar com vistas na sua legitimidade enquanto discurso público. Exigências cujas cosmovisões religiosas devem se submeter, caso desejem espaço quanto suas expressões e interpretações de mundo. Do contrário, o fundamentalismo, fenômeno para o filósofo tipicamente moderno, acaba sendo a única consequência de alguns dos monoteísmos frente a uma cultura secularizada:

Primeiramente, a consciência religiosa tem de assimilar o encontro cognitivamente dissonante com outras confissões e religiões. Em segundo lugar, ela tem de adaptar-se à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do saber mundano. Por fim, ela tem de adequar-se às premissas do Estado constitucional, que se fundam em uma moral profana. Sem esse impulso reflexivo, os monoteístas acabam por desenvolver um potencial destrutivo em sociedades impiedosamente modernizadas (HABERMAS, 2013, p. 7).

Para além do aspecto subjetivo, no que concerne a doação de sentido ofertada pela religião, Habermas enxerga sua importância também no que concerne a dimensão da integração social. Na abordagem sobre a total independência da manutenção do Estado democrático de direito da metafísica religiosa, por vias do direito positivo que estabelece a exclusiva justificação racional quanto as suas prerrogativas, o filósofo salienta o potencial do discurso religioso em termos motivacionais, quanto ao cumprimento de normas constitucionais tendo em vista o bem comum. Remetendo-se ao passado, identifica na religião uma das dimensões integrativas constituintes das bases pré-políticas do Estado moderno:

Olhando para o passado, vemos naturalmente que um fundo religioso e uma língua comum, além de uma renovada consciência nacional, contribuíram para o surgimento de uma solidariedade civil altamente abstrata. Mas, nesse meio tempo, a mentalidade republicana se descolou quase por completo desses pressupostos pré-políticos, e o fato de não estarmos dispostos a morrer “pelo Tratado de Nice” já não

constitui um argumento contra a constituição europeia. (HABERMAS, 2007b, p. 37).

O direito positivo não é eficiente quanto às formas de imposição do cumprimento destas normas, antes elas se mostrarão mais eficazes segundo o nível de solidariedade existente entre os cidadãos. Esta solidariedade é assentada no processo democrático, onde tanto indivíduos religiosos e secularizados tomam o pleito e argumentam a partir de suas visões de mundo. Processo que confronta a atual economia mundial e as sociedades globalizadas que vêm enfraquecendo o caráter democrático dos cidadãos pelas ingerências sistêmicas no mundo da vida dos indivíduos.

Em uma sociedade cada vez mais permeada por crenças religiosas, cidadãos crentes e secularizados devem ter acesso as discussões públicas, e emitirem suas opiniões conforme suas cosmovisões, entendendo o limite quanto a elas e dispondo-se ao aprendizado em conjunto.

1.3.2 A DISCUSSÃO EM TORNO DA AUTOCOMPREENSÃO ÉTICA DA ESPÉCIE

Jürgen Habermas entende a derrocada dos estritos paradigmas seculares da sociedade não apenas sob a questão do fundamentalismo religioso e da desintegração social, mas, sobretudo, no que diz respeito ao desenvolvimento das biociências e sua repercussão no estabelecimento da dignidade humana. Segundo ele, as engenharias genéticas minaram aquilo que foi produto do mundo moderno: universalismo ético igualitário, radicado na perspectiva das relações intersubjetivas entre todos os cidadãos.

O autor afirma não ser avesso aos avanços produzidos pelo desenvolvimento científico, no entanto chama atenção para um processo que fora capital no estabelecimento do humanismo moderno: a autocompreensão ética dos seres humanos a partir deles mesmos: “Não se trata de uma atitude de crítica cultural aos avanços louváveis do conhecimento científico, mas apenas de saber se a implementação dessas conquistas afeta nossa autocompreensão como seres que agem de forma responsável [...]” (HABERMAS, 2010, p. 18).

Há uma distinção feita pelo filósofo quanto às intervenções técnicas no genoma humano: a eugenia positiva e a eugenia negativa. A eugenia negativa diz respeito à utilidade do diagnóstico genético de pré-implantação (DGPI) na identificação de

determinadas doenças que só poderiam ser diagnosticadas no pré-natal, o que acarretaria mais a frente a uma possível interrupção na gravidez. A eugenia positiva, por sua vez é ao contrário, uma interrupção voluntária nos mecanismos naturais do desenvolvimento do feto, com vistas em um “aperfeiçoamento” intencionado por um terceiro.

A demarcação quanto às fronteiras existentes entre: “a seleção de fatores hereditários indesejáveis e a otimização de fatores desejáveis” (IBIDEM, p. 29) é muito tênue, e exige para o filósofo delimitações bem específicas:

Justamente nas dimensões em que os limites são pouco definidos, precisamos traçar e impor fronteiras precisas. Atualmente, esse argumento já serve para defender uma eugenia liberal, que não reconhece um limite entre intervenções terapêuticas e de aperfeiçoamento, mas deixa às preferências individuais dos integrantes do mercado a escolha dos objetivos relativos a intervenções que altera características (IBIDEM, p.27).

Sua preocupação se insere quanto a uma possível reificação dos fetos, objetificados a partir da lógica de manipulação de terceiros, que subscreve nos embriões suas intenções próprias inviabilizando a contingência natural da gestação:

O que hoje se coloca à disposição é algo diferente: a *indisponibilidade* de um processo contingente de fecundação, com a conseqüente combinação *imprevisível* de duas conseqüências diferentes de cromossomos. Todavia, no momento em que podemos dominá-la, essa contingência discreta revela-se como um pressuposto necessário para evidenciar o poder ser si mesmo e a natureza fundamentalmente igualitária das nossas relações interpessoais. Com efeito, um dia quando os adultos passarem a considerar a composição genética desejável dos seus descendentes como um produto que pode ser moldado e, para tanto, elaborarem um *design* que lhes pareça apropriado, eles estarão exercendo sobre os seus produtos geneticamente manipulados uma espécie de disposição que interfere nos fundamentos somáticos da autocompreensão espontânea e da liberdade ética de uma outra pessoa e que, conforme pareceu até agora, só poderia ser exercida sobre objetos, e não sobre pessoas (IBIDEM, p. 19).

As intervenções técnicas no genoma humano provocam uma relação interpessoal nunca observada na história. Os limites entre “pessoas” e “coisas” passaram a ser um tanto inócuos, alterando a relação do indivíduo consigo mesmo. Logo, estes estreitos limites entre prevenção e eugenia ganham em termos bioéticos status de discussão política.

Frente a isso, Habermas salienta o potencial semântico da religião, que parece resguardar uma dimensão ético-moral capaz de subsidiar a autocompreensão e autodeterminação humana. A narrativa religiosa que coloca o homem como criatura lhe concede direitos irrevogáveis para a sua autocompreensão social, conferindo-lhe o status moral adequado a vida humana pré-pessoal. Sobre esta transposição didática Habermas afirma:

A transformação da condição de similaridade com Deus do ser humano em dignidade igual e incondicional de todos os seres humanos é uma dessas transposições preservadoras que, para além dos limites da comunidade religiosa, franqueia ao público em geral, composto de crentes de outras religiões e de descrentes, o conteúdo de conceitos bíblicos (HABERMAS, 2007b, p. 50).

O entendimento do filósofo em torno da autocompreensão ética da espécie humana encontra de alguma forma eco nas perspectivas do Pontífice Emérito Bento XVI no que diz respeito as “*Novas formas de poder e novas questões a respeito de sua contenção*”¹⁸.

No ano de 2004, Habermas e, na época o Cardeal Joseph Ratzinger, se encontraram na Academia Católica de Baviera para um debate em torno dos limites da razão secular e a necessidade da sua abertura ao discurso religioso. Ratzinger, ao debater a relação entre direito e poder, ressalta novas forma deste último, observadas a partir do final do século XX:

Nesse meio tempo, como a se destacar uma outra forma de poder que, inicialmente, parece ser puramente beneficente e digna de aplauso, mas, na verdade, trata-se de um novo tipo de ameaça para o ser humano. O homem passou a ter condições de fazer seres humanos, de produzi-los, por assim dizer, dentro da proveta. Tornando-se um produto, o ser humano modifica substancialmente a relação consigo próprio (RATZINGER, 2007b, p.74).

O discurso religioso, em uma sociedade que demonstra nitidamente a crise da razão secular e uma abertura ao enfraquecimento da dignidade humana e integração social, se efetiva em termos de doação de sentido em uma ética da espécie, assim como em formas de solidariedade social, integrando-se a um potencial comunicativo frente aos esvaziamentos de sentido do mundo da vida realizados pela colonização sistêmica.

¹⁸ Título do discurso proferido pelo Cardeal Joseph Ratzinger e compilado para o livro: *A dialética da secularização: sobre razão e religião* (2007).

Toda a amplitude da teoria da sociedade habermasiana tem a finalidade de atender ao programa que desde sempre permeou seus trabalhos teóricos: a emancipação humana. Da reconstrução do materialismo histórico até a nova leitura proposta sobre o lugar da religião nas sociedades modernas, a preocupação do autor sempre gira em torno das dimensões imprescindíveis à história dos indivíduos, mais especificamente a *linguagem* e seu caráter fundamental na estruturação das sociedades.

A sociedade pós-secular é uma forma de constituição civil onde cidadãos religiosos e secularizados firmam através dos seus discursos suas formas de emancipação, mediante o debate de temas controversos a partir de suas diferentes cosmovisões. Trata-se de um modelo social que revisa sua “consciência” e supera aquilo que pode ser entendido como auto-equívoco secularístico:

[...] “pós-secular” significa questionar ou até mesmo abandonar a visão de um desenvolvimento gradual da sociedade moderna, no topo do qual a “Religião” seria um degrau já ultrapassado. Habermas usa o termo “pós-secular” não como mudança interna das tendências seculares, mas como “mudança de consciência” nas sociedades amplamente secularizadas da Europa Ocidental, Canadá e Austrália, ou seja, a superação daquilo que ele chama de “auto-equívoco secularístico” (LUCHI, 2014, p. 98).

Toda vez que o projeto quanto à emancipação humana é prejudicado, Habermas recorre às dimensões de sentido da linguagem, quer representada por discursos seculares ou religiosos, mas que afirmam o caráter da comunicação orientada para o entendimento.

Atrelada a toda teoria da sociedade vista até aqui a partir da sociologia habermasiana, está o conceito de *espaço público*. Para Habermas o surgimento de uma esfera pública é marcado pelo registro da gênese de um espaço, desenvolvido no interior da sociedade, mediante todo processo caracterizado pela idade moderna, desde suas formas mais abrangentes às mais específicas encontradas na própria teoria habermasiana.

2 A ESFERA PÚBLICA: SURGIMENTO E PRINCIPAIS CONCEITOS

A principal obra do filósofo Jürgen Habermas que será utilizada para o desenvolvimento do presente capítulo é *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa* (2014). Seu trabalho é

extenso, e focaliza aquilo que ele chama de esfera pública liberal burguesa¹⁹, desenvolvida nos países da Alemanha, França e Inglaterra entre os séculos XVII a meados do século XX, bem como as relações por ela estabelecidas entre a economia, sociedade e o Estado.

O conceito de esfera pública é analisado em uma perspectiva interdisciplinar, característica central em sua teoria crítica sobre a sociedade. Seu trabalho teórico abarca as principais origens historiográficas da esfera pública, assim como suas transformações ao longo da história, culminando nos *Welfare States* (Estado de Bem-estar-social).

Há uma relação central entre o desenvolvimento da economia capitalista e a emergência de um espaço de discussões responsável por estruturar o *uso público de argumentos mediante a razão*, distinto do poder público, questão de natureza capital para o desenvolvimento de suas teorias que aqui serão expostas.

As seções a seguir estruturam a compreensão da ideia de esfera pública desde uma apreensão conceitual dos termos “público” e “privado” ao seu entendimento quanto ao conceito de opinião pública. No fim do capítulo, uma síntese feita pelo autor sobre a revisão de algumas de suas principais teorias acentuará o caráter dinâmico da pesquisa, que embora permaneça orientado por uma teoria da comunicação, não hesita no diálogo com seus críticos.

2.1 Sobre as categorias “público” e “privado”

Um apanhado inicial quanto aos referidos conceitos: “público” e “privado” é trabalhado na introdução da obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. O autor traça uma delimitação propedêutica quanto a estas terminações, relacionando-as aos seus respectivos desenvolvimentos históricos: das noções gregas ao desenvolvimento da sociedade burguesa mercantil. Logo de início, o filósofo destaca uma das categorias centrais quanto a sua análise: *opinião pública*. Sua definição parece ambientar seus leitores quanto ao caminho por ele proposto: “Conforme o caso, são considerados de ‘esfera pública’ os órgãos do Estado ou também os dos meios de comunicação de massa, que, como a imprensa, sevem à comunicação no público” (HABERMAS, 2014, p.95).

¹⁹ Outro tipo de esfera pública também é ressaltado pelo autor, embora não esteja incluída em seu objeto de pesquisa inicial: “esfera pública plebéia” Esta se encontra no movimento cartista e em algumas das tradições anarquistas do movimento trabalhista continental. Sua origem está ligada ao século XVII assim como a esfera pública burguesa.

Essas categorias são apresentadas como originárias na Grécia Antiga. A vida pública (*bios politikos*) entre os gregos, vivenciada na *pólis*, era composta por homens livres que exerciam autonomia como senhores de sua casa. Na esfera privada, se encontra à disposição do senhor: a reprodução da vida, o trabalho dos escravos, o serviço das mulheres, os nascimentos e as mortes de parentes e servos, ou seja, as causalidades elementares relacionadas aos seres humanos.

Na vida pública é o elemento da *honra* que se destaca, mediante as discussões realizadas entre indivíduos iguais, e dotados de virtudes. Habermas nos mostra que em ambas as esferas é um único poder que se acentua: o do senhor. A diferença consiste no fato da esfera doméstica ser marcada pela contingência natural da vida e a esfera pública como um lugar de liberdade e permanência, onde sob a luz da razão as resoluções da *pólis* adquirem concretude. Sobre a distinção afirmou:

Assim como a necessidade da vida e a manutenção do que é necessário para a vida ficam vergonhosamente ocultos nos limites do *oikos*, a *pólis* fornece campo livre para distinção pela honra: ainda que os cidadãos interajam como iguais entre si (*homoioi*), cada um esforçar-se para destacar-se (*aristoiein*). As virtudes, cujo catálogo foi codificado por Aristóteles, comprovam-se unicamente na esfera pública e encontram nela seu reconhecimento (IBIDEM, p. 97).

A partir de então, há um núcleo teórico que perfaz todo o desenvolvimento de sua análise: “Não obstante, a esfera pública continua a ser como sempre **um princípio organizador de nossa ordem política**” (IBIDEM, p. 98 – **grifo meu**). Tal princípio lhe confere um status central como categoria elementar para a compreensão das sociedades humanas ao longo do século.

Outro conceito de esfera pública trabalhado é o de *esfera pública representativa*. Este ganha certa notoriedade durante a idade média, e diferentemente da compreensão própria do período antigo, a oposição entre espaço público e privado parece não ter se dado de maneira tão evidente.

As relações de poder existentes na casa do senhor, assim como no período antigo, também se caracterizam como centrais nas relações de dominação feudal. No entanto, este tipo de dominação na esfera privada pode ser entendido também em termos “jurídicos”, assemelhando-se ao entendimento daquilo que se compreende hoje por relação pública, dada a centralidade da “terra” nas relações feudais. O poder privado do

senhor se dá em função do feudo, este por sua vez caracteriza-se na esfera do público. Sobre a ambivalência existente entre esses conceitos no medievo, afirma-se:

No *entanto*, no quadro da constituição feudal, o particular se refere *também* àqueles que eram distinguidos por direitos particulares, com imunidades e privilégios. Nessa perspectiva, o excepcional, o particular, constitui o núcleo da dominação feudal e, conseqüentemente, “do que é público” (IBIDEM, p. 100).

Dada esta ausência clara de definição, o autor concentra-se em outro aspecto ligado ao poder do soberano medieval: o da *representatividade*. Embora não seja possível delimitar o *status* de “público” e “privado” do senhor feudal, sua representação pública enquanto poder superior frente aos súditos se demonstra evidente.

Seu ideal de representação está ligado às noções de virtudes de Aristóteles, cristianizadas no feudalismo, assim como a do cavalheirismo cortesão. A representação do senhor feudal está atrelada a um *status* que, embora não seja claramente definido, é fortemente representado: “[...] o possuidor desse *status* o representa publicamente: mostra-se, apresenta-se como a incorporação de um poder ‘mais elevado’, seja o que isso for” (IBIDEM, p. 102).

A partir do final do século XV o eixo da esfera pública cortesão-cavalheiresca, influenciado pelos ideais humanistas, se desloca do senhor feudal para a corte do príncipe. Esta “restrição” à corte do monarca se caracteriza desde já como certa distinção que se intensificará na economia mercantil mais a frente: “A última forma de esfera pública representativa diminuída, é ao mesmo tempo intensificada na corte do monarca, é já uma região reservada em uma sociedade que vai se apartando do Estado” (IBIDEM, p.109).

A dominação representativa tanto do senhor feudal como do monarca, demarcam a história de uma representação do poder público que se estabelece em grande medida, frente à chancela de uma população que se ver representada pelo soberano: “Enquanto o príncipe e seus estamentos territoriais ‘são’ o país, em vez de simplesmente substituí-lo, eles podem representá-lo em um sentido específico; representam sua dominação ‘diante’ do povo, e não para o povo” (IBIDEM, p. 103).

Até o fim do século XVIII, os poderes representativos feudais firmados pela igreja, realeza e nobreza sofrem um declínio, decompondo-se segundo o autor em um processo de polarização, dividindo-se entre estâncias privadas e públicas. É o que se pode ver, sobretudo, em relação à religião e o principado:

A posição da igreja muda no contexto da Reforma; a religião, que representava o vínculo da Igreja com a autoridade divina, passa a ser um assunto privado. [...] A correspondente polarização do poder principesco começa a se tornar visível com a separação entre o orçamento público e os bens domésticos do senhor feudal. Com a burocracia e os militares (e, por uma parte, também com a jurisdição), as instituições do poder público tornaram-se objetivas em relação à esfera cada vez mais privatizada da corte (IBIDEM, p.110).

O fim deste modelo de esfera pública representativa se deu mediante o desenvolvimento do capitalismo financeiro e mercantil. Com a emergência dos Estados modernos os antigos fundamentos de dominação feudal são abalados, e, por conseguinte sua representativa é quebrada, lançando as bases para uma esfera social mais livre e contrastante com esta representatividade.

O caráter ambivalente da economia capitalista responsabilizou-se por conservar determinadas formas de dominação estamental ao mesmo tempo em que, inaugurou a circulação em massa de dois elementos responsáveis por dissolver estas antigas relações de domínio entre o povo e o poder público: *a circulação de mercadorias e notícias*.

A criação do comércio à distância proporcionou outros tipos de mercado. Foram surgindo novas formas de estabelecimento econômico com a sociedade. Padrões mais cristalizados de relações comerciais como: as feiras periódicas, ordens de pagamento, letras de câmbio, bolsa de valores. Estabelece-se com isso uma rede horizontal de interações sociais em torno da circulação de mercadorias, embora não totalmente administradas pelo novo capital, contudo, não mais estritas a dependência de uma esfera pública representativa:

Esse intercâmbio se desenvolve segundo regras que foram certamente manipuladas pelo poder político. Contudo, desdobra-se uma rede horizontal amplamente articulada de dependências econômicas que, em princípio, não podem mais ser enquadradas nas relações verticais de dependência do sistema de dominação estamental, baseadas nas formas de uma economia doméstica fechada (IBIDEM, p. 115)

Com o avanço destas novas formas de circulação de mercadorias, se aumenta a necessidade financeira vigente e se inicia um processo de nacionalização das economias cidadinas. Um sistema de impostos é criado, caracterizando com isso um caráter essencialmente fiscal do Estado, na tentativa de satisfazer as necessidades deste capitalismo emergente: “O Estado moderno é essencialmente um Estado fiscal, e a

administração pública das finanças é o cerne de sua administração pública em geral” (IBIDEM, p. 120).

A caracterização “fiscal” do Estado moderno, bem como a sua identificação de um administrador público das finanças, lhe resgata uma nova oposição entre as noções “público” e “privado” ausente durante a vigência do poder representativo medieval. As relações de dominação do soberano expressas na esfera representativa, pela figura do monarca ou senhor feudal, se convertem em um percurso de objetificação que culmina em noções mais modernas quanto a um poder público, por hora, como sinônimo de “estatal”, e excluído da participação de pessoas privadas: “o atributo não se refere mais á “corte” representativa de uma pessoa dotada de autoridade, mas, sobretudo ao funcionamento, regulado pela competência, de um aparato dotado do monopólio do uso legítimo da violência”. (IBIDEM, p. 120-21 – grifo meu).

A sociedade civil também se constitui de uma forma diferente. As atividades que outrora residiam nas dependências da economia doméstica ganham status público: “A economia moderna não se orienta mais pelo *oikos*; o mercado substituiu a casa e se transforma em ‘economia de comércio’” (IBIDEM, p.124). O *pater familias* está relacionado com atividades não mais exclusivamente orientadas para a casa, mas estas gozam de uma rentabilidade em termos de uma “economia política”. Nas palavras de Hannah Arendt: “a esfera privada da sociedade se tornou publicamente relevante” (ARENDR, 2007). Para Habermas:

A atividade econômica privatizada precisa orientar-se por uma circulação de mercadorias ampliada, submetida ao incentivo e à fiscalização públicos; as condições econômicas sob as quais ela agora se realiza estão situadas fora dos limites do governo da casa; pela primeira vez, são de interesse universal (HABERMAS, 2014, p.123).

De uma importância tão fundamental quanto ao novo curso de mercadorias agenciadas pelo grande capital, está à circulação das notícias. Estas se converterão mais a frente em uma esfera pública de comunicação que resultará em uma das categorias centrais das sociedades democráticas contemporâneas.

Dos jornais manuscritos aos jornais impressos as informações circuladas não diziam respeito apenas às mercadorias, mas: “as próprias notícias se transformam em mercadorias” (IBIDEM, p.126). O desenvolvimento do noticiário incitou a administração pública a apropriar-se dos serviços da imprensa, com informações

referentes a “viagens e dos retornos do príncipe, da chegada de personalidades estrangeiras, festas, ‘solenidades’ da corte, nomeações” (IBIDEM, p.126-27).

O que destaca a importância do noticiário para a gênese de uma esfera pública mais abrangente, com interações mais abertas tanto ao poder público como a sociedade civil, foi uma nova classe burguesa que passou a exercer cargos no funcionalismo público. Uma camada de burgueses que “lê” serão os principais mentores de uma nova forma de tencionar o poder público em suas relações entre a cidade e a corte. São estes: “médicos, pastores, oficiais e professores, as ‘pessoas cultas’, cuja hierarquia se estende do mestre-escola e do escrivão ao ‘povo’”. (IBIDEM, p. 129).

Com esta extensão do funcionalismo público, entre cidadãos burgueses de alguma forma mais inseridos na sociedade civil, a esfera de domínio do Estado sobre os indivíduos se problematiza, pois os próprios sujeitos passam a demonstrar interesse pelo seu âmbito privado. Uma esfera crítica é formada em torno de determinadas interferências do poder público na vida dos indivíduos²⁰. Sociedade e Estado tencionam-se criticamente, e se utilizam da imprensa como mecanismo crítico para o uso público da razão:

Como a sociedade contraposta ao Estado, por um lado, delimita claramente um domínio privado separado do poder público, e, por outro, a reprodução da vida ultrapassa os limites do poder privado doméstico, convertendo-se em assunto de interesse público, a zona de contato administrativo contínuo se torna uma zona “crítica” também no sentido de que provoca a crítica de um público que discute mediante razões [*räsonierenden Publikum*]. O público pôde assumir muito melhor esse desafio mudando o funcionamento daquele instrumento do qual a administração pública se serviu para tornar a sociedade um assunto público no sentido específico: **a imprensa** (IBIDEM, p.132 – **grifo meu**).

Nas palavras do autor fora o funcionamento da imprensa por parte desta nova camada burguesa atrelada ao poder público que possibilitou uma separação mais significativa entre sociedade e Estado, fomentando inclusive um espaço de discussões críticas articuladas às intervenções estatais no âmbito da vida dos indivíduos.

A argumentação habermasiana demonstra que em torno dos termos “público” e “privado” se tem um amplo desenvolvimento sócio-histórico. Que vai da cultura helenística a uma aplicação mais jurídica, com a emergência dos Estados modernos.

²⁰ Habermas cita como exemplo a proibição estatal de comer pão nas noites de sexta feira, dada a escassez de cereais. – Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, p. 365.

Como próprio da teoria crítica do filósofo, os conceitos de “público” e “privado” são facilmente integrados na compreensão dos processos de aprendizado socioevolutivos provenientes de todas as sociedades humanas.

2.2 As estruturas sociais e as transformações da esfera pública burguesa

Como fora antecipado na seção anterior, há um extenso conjunto de fatos que se relacionam a uma demarcação conceitual do termo “público”, desde a pólis grega à emergência da economia mercantil: especificamente algumas instituições sociais importantes para o desenvolvimento da esfera pública burguesa, bem como a abordagem dos seus traços fundamentais: *seu caráter essencialmente privado e a discussão pública mediante razões*.

Os dois traços fundamentais citados acima fomentam aquela que será a principal forma de questionamento dos burgueses ao *status quo* da sociedade no momento: as bases de legitimação das formas de dominação: “A autocompreensão da discussão pública mediante razões é derivada especificamente dessas experiências privadas que se originam, em vínculo com o público, da subjetividade da esfera íntima da família conjugal” (IBIDEM, p. 137).

Com o desenvolvimento da circulação de mercadorias, muda-se o sentido da esfera privada, que passou a ser identificada como um lugar de exercício mais pleno de liberdade. Com isto, o homem burguês agora tem seu *status* de pai de família atrelado ao de possuidor de mercadorias, que devido ao funcionamento capitalista da comercialização de bens, passa a ser entendido como um direito privado e apolítico.

A “cidade” torna-se mais do que um centro econômico, mas o local onde a nova intelectualidade burguesa passa a discutir mediante razões suas prospecções públicas relacionadas à corte principesca e a emergência de um novo espaço de discussões contra as vigentes formas de dominação. São nos cafés e nos semanários impressos que se estabelecem as distinções emergentes entre sociedade civil e Estado, e a pretensão de um curso de mudanças:

No encontro com os intelectuais burgueses, em conversações sociáveis que logo se desdobram em críticas públicas, os herdeiros daquela sociedade humanística aristocrática lança a ponte entre a forma residual de uma esfera pública decadente – a da corte – e a forma prévia de uma nova esfera pública – a burguesa (IBIDEM, p.139).

O estabelecimento do capitalismo modificou toda a estrutura da sociedade civil. Os mais variados bens simbólicos de natureza artística também foram transformados em mercadorias, e com isto, a crítica de arte saiu exclusivamente dos recintos da corte e passou a gozar de certa opinião pública entre os burgueses. Estes foram além da literatura e da arte, e suas discussões: “logo se estende também às disputas econômicas e políticas, sem que se pudesse dar a essas questões, como nas discussões dos salões, a garantia que seriam inconsequentes, ao menos de imediato” (IBIDEM, p. 144).

Na Inglaterra e na França, os cafés e os salões, localizados nos grandes centros urbanos, passaram a sediar o encontro entre essa nova classe intelectual emergente. De um caráter amplo, estes estabelecimentos eram freqüentados não apenas pela burguesia, mas pelas mais variadas camadas de profissionais da sociedade civil²¹. Todos estes não detém o mesmo status político, no entanto, com certa exceção dos aristocratas, constituem em termos de opinião uma total resistência em relação ao domínio político do absolutismo.

Na Alemanha, os encontros se davam nas antigas sociedades de conversação, as cultas *Tischgesellschaften*. Embora fossem convocadas pelo príncipe não se estruturavam exclusivamente em termos estamentais, tendo os mais variados segmentos reunidos em torno do aprendizado e prática da língua materna, que para eles era o *medium* da comunicação entre seres humanos. Os que aqui se reuniam eram quase que em sua maioria, contrários as relações de dominação provenientes do absolutismo.

Habermas acentua o caráter secreto do “esclarecimento” destas associações que de início desenvolveram uma esfera pública protegida da “publicização”: “A razão que deve realizar-se em seu uso público, na comunicação racional de um público de pessoas cultas, precisa ela própria, já que ameaça toda relação de dominação, ser protegida de uma publicização” (IBIDEM, p148).

Em todas estas formas: na Alemanha as *Tischgesellschaften*, na Inglaterra e na França os cafés e os salões, destacam-se pelo novo espaço que representam em torno dos encontros e debates, que apontam para um novo estágio da relação entre Estado e sociedade civil:

Por mais que as *Tischgesellschaften*, os salões e os cafés se diferenciem na extensão e na composição do seu público, no estilo de

²¹ “Cada profissão, cada estamento comercial, classe, cada partido tem seu café preferido”. Citação apud de Habermas. Conferir em: *National Review*, n.8, apud Westerfrölke, *Englische Kaffehäuser als Sammelpunkte der literarischen Welt*, p.15.

tratamento, no clima da discussão mediante razões e na orientação temática, **todos eles organizam uma tendência a discussão permanente entre pessoas privadas** (IBIDEM, p.149 – **grifo meu**).

Nesses encontros três princípios eram observados. Primeiro, a *paridade* entre as pessoas que expressam suas opiniões sob a autoridade do melhor argumento. Segundo, os assuntos relacionados às discussões travadas nestes locais estavam destinadas até então a outros domínios da sociedade: as autoridades eclesiásticas e estamentais. A partir daqui elas começam a ganhar um status *universal* e de interesse de pessoas privadas. E em terceiro, há uma abertura fundamental ao *público* na maioria dos assuntos lá discutidos.

Além dos três setores citados, diversos outros passaram a se emancipar da corte e ganhar determinado status de “publicidade”: o teatro, os concertos, os pintores. Com praticamente todas as expressões artísticas transformadas em uma circulação de mercadorias, a arte passa a se desassociar de suas funções de representação social e passa a fomentar novas formas de análise quanto aos seus juízos: “O ‘gosto’ pelo que ela se orienta dali em diante expressa-se nos juízos não especializados de leigos, pois no público cada um pode reivindicar competência” (IBIDEM, p.157).

Com a arte aberta ao público, seus critérios de avaliação mudam, e logo museus, concertos e teatros passam a institucionalizar o juízo “leigo” artístico, vinculado as conversas nos salões e cafês: “Os inumeráveis panfletos que tem como objeto a crítica e apologia das teorias da Arte dominantes se vinculam às conversações de salão e são, por sua vez, acolhidos por elas – crítica de arte como conversação” (IBIDEM, p. 158).

Uma categoria importante relacionada à opinião pública emergente é a do *juiz de arte* que acabou de se formar. Com a emancipação dos antigos domínios intelectuais artísticos, não há mais a mediação de outros conhecedores, e a crítica artística atual passa a se pautar pela autoridade do *melhor argumento*:

Os juízes de arte podem entender a si mesmos – esse é o *tópos* central em sua disputa com os artistas – como porta-vozes do público porque não conhecem nenhuma autoridade além do **argumento** e se sentem ligados a todos aqueles que se deixam convencer por **argumentos** (IBIDEM, p. 159 – **grifo meu**).

O juízo artístico formado sentiu a necessidade de transcender os espaços dos salões, dos cafês e das associações, logo, passaram a se organizar em torno de jornais de crítica artística e cultural. Os semanários morais, chamados na época também de ensaios

periódicos, constituem a extensão literária da discussão nos cafés e o passo seguinte tomado pela esfera pública burguesa. Nos jornais: “o público que o lê e comenta tem a si mesmo como tema” (IBIDEM, p.163). E mais:

Os artigos de jornal não apenas eram transformados pelo público dos cafés em objeto de discussão, como também eram considerados parte integrante dessas discussões, como mostra o fluxo de cartas de leitores, das quais o editor publicava semanalmente uma amostra. Quando o *Spectator* se separa do *Guardian*, as cartas dos leitores ganham uma instituição própria: no canto esquerdo do café *Button's*, é pendurada uma cabeça de leão em cuja face os leitores deixavam suas cartas (IBIDEM, p.162).

A esfera pública burguesa passa a funcionar em uma perspectiva literária. Os espaços de conversações fomentam uma opinião cada vez mais independente do poder público, e os encontros travados nos salões, cafés e demais associações, vão recebendo um status universal para os cidadãos, que cada vez mais se sentem interessados pelas discussões neles efetuados.

Sobre os aspectos acentuados por Habermas de natureza “privada” deste novo espaço emergente, está a “esfera pública” produzida pela grande família burguesa dentro dos seus saguões: “As festas caseiras se transformam em noites sociais, a sala de estar em sala de visita, na qual as pessoas privadas se reúnem em um público” ²² (IBIDEM, p.166).

As reuniões que passaram acontecer nestes salões indicam a formação de certa institucionalidade, composta a princípio por pessoas privadas provenientes das grandes famílias. Aqui, o filósofo pontua uma característica resultante destes encontros de caráter fundamental para a presente discussão: “Esse é o lugar de uma emancipação psicológica que corresponde à emancipação no âmbito da economia política” (IBIDEM, p.167).

Há nestas festas uma autonomia privada desprendida tanto do poder público como da economia mercantil. A noção aqui formada permite com que a família burguesa tome consciência de si mesma, e atente para uma compreensão balizadora, não apenas de sua constituição, mas da humanidade como um todo. As relações vivenciadas nos saguões

²² Citação de Habermas de: Riehl, *Die Familie*, p. 185: “As salas e os lugares consagrados à grande casa foram reduzidos ao mínimo. O espaço mais significativo na distinta casa burguesa é, em contraste, atribuído a um aposento completamente novo: o salão [...]. No entanto, o salão não serve à casa, mas à ‘sociabilidade’; e essa sociedade do salão está muito longe de equivaler ao círculo restrito e fixo dos amigos da casa”.

permitem com que a grande família se perceba: “justamente como seres humanos que podem assumir relações ‘puramente humanas’ com um outro” (IBIDEM, p.172):

Parece se apoiar na comunidade duradora do amor aos cônjuges; parece permitir aquele desdobramento não instrumental de todas as faculdades que definem a personalidade culta. Os três momentos – da voluntariedade, da comunidade do amor e da formação – unem-se no conceito de humanidade, que deve ser inerente aos seres humanos como tais e constitui verdadeiramente sua posição absoluta: a emancipação (que ainda ressoa na expressão de algo que é puro ou simplesmente humano) de uma interioridade que se realiza segundo leis próprias, sem fins exteriores de qualquer tipo (IBIDEM, p.169).

Para o autor, se integra a este novo espaço de discussões a *subjetividade da família burguesa*. Esta é composta por um conjunto de relações afetivas que vai aos poucos perfazendo um conceito objetivo de “humanidade”, formada por pessoas livres sob a proteção da família.

A esfera íntima referida é observada nas correspondências da época. O século XVIII foi um período de extensa produção do texto epistolar, profundamente marcado pela descrição subjetiva. O caráter “público” aqui, se remete na oposição quanto à indiscrição: “Uma expressão idiomática comum na época confirma isso: de uma carta bem redigida dizia-se que era ‘bela para ser impressa’” (IBIDEM, p.173). A profusão do texto em correspondência gerou um gênero literário que ocupou o trabalho dos escritores por quase todo o século: *o romance*.

As transformações ocorridas até o momento demonstram o processo pelo qual os dois traços fundamentais pertencentes à esfera pública, a subjetividade da família burguesa e a discussão mediante razões, vão erigindo um espaço de discussões distinto do poder público. A consolidação de uma esfera pública literária que de início, começa a desenvolver uma produção textual orientada para as pessoas privadas, acabara por se reestruturar e estender seus domínios ao âmbito político, sob os argumentos que envolvem a seguinte questão: “A lei deve depender do arbítrio do príncipe ou seus comandos somente devem ser legitimados com base em uma lei?” (IBIDEM, p. 177).

Com o surgimento deste novo paradigma, o debate político passa a ganhar espaço nesta esfera social, bem como as discussões em torno da filosofia política concernente as bases da dominação do absolutismo. Filósofos como Hobbes, Montesquieu, Locke são suscitados nos debates, e uma nova consciência passa a se expandir na esfera pública burguesa: “uma consciência política que articula o conceito e a exigência de leis

abstratas e gerais contra a dominação absoluta e que, por fim, aprende a autoafirma-se, isto é, a afirmar a opinião pública como única fonte legítima dessas leis” (IBIDEM, p. 180).

Essa nova consciência por parte da esfera pública burguesa permite o esclarecimento de um conceito elementar na estruturação da opinião pública: *razoabilidade*. Indivíduos dotados de uma possibilidade discursiva, independentemente do seu status, discutem as formas de legitimação da dominação do monarca mediante o critério do melhor argumento:

Segundo essa ideia de razoabilidade, uma opinião pública nascida da força do melhor argumento exige uma racionalidade moralmente exigente, que procura fazer coincidir o justo e o correto. A opinião pública deve corresponder à “natureza das coisas”. Por isso, as “leis”, que agora também pretendem organizar a esfera social, podem reivindicar para si a racionalidade como um critério material, a par de critérios formais de generalidade e abstração. É nesse sentido, declaram os fisiocratas, que a *opinion publique* reconhece e torna visível a *ordre naturel* [ordem natural], e, com isso, o monarca esclarecido pode fazer dela, na forma de normas gerais, o fundamento de sua ação – desse modo, a dominação deve se harmonizar com a razão (IBIDEM, p.181).

O desenvolvimento teórico de Habermas percorre desde o espaço aqui apresentado até as novas configurações assumidas pela esfera pública na transformação do Estado de direito liberal em Estados de bem-estar social. Este último transformou o cidadão, integrado em uma opinião participativa quanto às discussões políticas, em “cliente” de um aparato jurídico a espera dos serviços estatais.

Para o autor não é necessário apenas uma política de distribuição de bens, mas a devida integração de um público que discute mediante razões suas perspectivas quanto à sociedade, política, Estado, etc. Sobre a compreensão jurídica do direito entre as formas de Estado Liberal e dos Welfare States, Habermas afirma:

O paradigma do direito liberal e o do Estado social comete o mesmo erro, ou seja, entende a constituição jurídica da liberdade como “distribuição” e a equiparam ao modelo de repartição igual de bens adquiridos ou recebidos [...] os direitos são relações, não coisas: constituem papéis definidos institucionalmente a fim de especificar o que as pessoas podem fazer umas em relação às outras. [...] A justiça não deveria referir-se somente à distribuição, mas também às condições necessárias, ao desenvolvimento e ao exercício das capacidades individuais, da comunicação e da cooperação coletiva (HABERMAS, 1997a, p.159-60).

Nos Welfare States a sociedade e o Estado se entrelaçam em um processo de estatização da sociedade e socialização do Estado. Logo, a esfera de comunicação pública que mediava estes dois agentes, torna-se enfraquecida, cedendo lugar a uma discussão de interesses vinculada a determinados grupos. São os partidos políticos que figuram neste momento como os portadores da opinião pública, ora norteados por uma lógica própria, redutivas ao dinheiro e ao poder, ora devidamente comprometidos com uma discussão política mediante razões.

2.3. O conceito de opinião pública

De início, o autor faz um breve recorte sobre as várias tentativas já empreendidas quanto à conceituação de “opinião pública”. Os primeiros analistas centralizaram suas explicações em torno de dois grandes núcleos: as *massas* e os *grupos sociais*. No interior das massas, os indivíduos formavam suas convicções. Posteriormente, estas recebiam determinado crivo do grupo social sobre o qual estavam inseridos. Uma representação coletiva quanto a suas opiniões, quer em forma de adesão ou sanção.

Ao retomar no seu texto as compreensões do teórico Gabriel Tarde²³ sobre a “opinião das massas”, afirma: “É considerada produto de um processo de comunicação no interior das massas, que não está nem vinculado aos princípios da discussão pública nem associado à dominação política” (HABERMAS, 2014, p.494).

O vínculo com um grupo social corrigiria a noção de opinião pública como opinião individual, submetendo a esta àquilo que é fundamental para o grupo inserido. Com isso, o reducionismo quanto ao conceito de opinião pública às “massas” e aos “grupos”, a ideia de “opinião pública” tornar-se objeto de pesquisa da psicologia social.

Essa definição revela claramente o que o desenvolvimento de décadas do progresso teórico e, sobretudo empírico-metodológico teve de eliminar de maneira positivista do conceito histórico de opinião pública. *Public*, como sujeito da opinião pública, foi igualado primeiro a *mass*, e depois a *group*, como substrato sociopsicológico de um processo de comunicação e interação de dois ou mais indivíduos (IBIDEM, p. 495-96).

Para ele existem duas formas de se conceber a opinião pública: uma de natureza crítica, relacionada com o exercício do poder político e social; e a outra de natureza

²³ Cf: Tarde, *L'opinion et la foule*.

mais institucionalizada, colocadas a serviço de determinadas pessoas ou instituições. Três eixos norteadores indicam o escopo da sua pesquisa: “Outra questão, que deve ser respondida empiricamente, é saber em quais **domínios** essas funções de publicidade vigoram, em qual **proporção** e em que **condições** se encontra o público que a ela pertence” (IBIDEM, p. 488 – **grifo meu**).

No seu entendimento, o conceito de opinião pública está relacionado também com os fundamentos sócio-políticos do Estado de bem-estar social: “A partir dessa dimensão do desenvolvimento do Estado de bem-estar social, devem ser desdobrados os critérios segundo os quais as opiniões podem ser medidas empiricamente conforme o nível de sua esfera pública” (IBIDEM, p. 501-02). Sua compreensão não está estritamente fixado em termos jurídicos, mas em importantes noções de âmbito social responsável por subsidiar, inclusive, alguns dos direitos fundamentais. Dois princípios são apontados para o estabelecimento conceitual exigido: *universalidade e institucionalidade*.

O princípio da universalidade reflete um dos parâmetros, que embrionariamente se desenvolveu nos cafés e nos salões de conversações. “Razoabilidade” e “universalidade” são realidades concomitantes na definição do filósofo: “O momento da esfera pública que garante razoabilidade deve ser salvo a custo de outro momento, o da universalidade, que garante acesso universal” (IBIDEM, p. 491).

O princípio da institucionalidade, por sua vez, pode ser visto na opinião fomentada pelos partidos políticos, sobretudo no debate estabelecido entre governo e oposição. É aqui que a opinião não pública ganha seu status de publicidade. Valendo-se das perspectivas teóricas de Leibholz²⁴, escreve: “A vontade dos partidos é idêntica à dos cidadãos ativos, de modo que o partido majoritário representa em cada caso a opinião pública” (IBIDEM, p. 492).

Por outro lado, o autor enfatiza certa fraqueza teórica quanto essa abordagem remetendo-se a questão da representação dos partidos na formação da opinião pública. A crítica centraliza-se sobre o “sujeito da opinião pública”. Em que medida o público protagoniza suas convicções mediante a intermediação partidária: “Nessa ‘opinião pública’, não se pode perceber se ela é produzida pela via da comunicação pública ou pela via da mediatização” (IBIDEM, p. 493).

No bojo de sua teoria sociológica se encontra um dinamismo de opiniões críticas, provenientes de sujeitos com a capacidade ideal de discurso. Três são as distinções que

²⁴ Cf. Leibholz, *Strukturwandel der moderner Demokratie*, p. 94.

o filósofo estabelece em torno do conceito de “opinião”: *não públicas, quase públicas e públicas*.

A opinião não pública é entendida como o conjunto de opiniões informais de pessoas privadas compreendidas em termos de autoevidências socioculturais. Dentro da esfera da opinião não pública, há três níveis postulados: o nível mais baixo, este está relacionado às autoevidências culturais não discutidas, vinculadas a um processo de aculturação moral: aborto, pena de morte, por exemplo. O segundo nível diz respeito a alguns dos processos de socialização elementares na vida dos indivíduos: opinião frente às relações de guerra e paz, segurança, etc. E por último, as autoevidências produzidas pela indústria cultural. Estas são responsáveis pelo fomento propagandístico dos bens de consumo dirigido as grandes massas. Segundo o autor:

Em comparação com aquelas autoevidências culturais, que, como uma espécie de resíduo da história, podem ser atribuídas a um tipo de *opinion* natural, de “pré-juízo”, bem pouco alterado em sua estrutura sociopsicológica, as autoevidências produzidas pela indústria cultural têm um caráter ao mesmo tempo efêmero e artificial. Essas opiniões se formam no *medium* de uma “troca de gostos e inclinações” definida por grupos (IBIDEM, p.503).

Os grupos que regulam os meios de comunicação de massa na indústria cultural desenvolvem um tipo de opinião flexível, não interiorizadas, e orientadas por um agir teleológico, com vistas à adesão de um público, caracterizado como “consumidor de cultura”. O crivo da criticidade passa a largo deste nível.

Sobre a opinião quase pública, afirma: “Essas opiniões formais podem ser atribuídas às instituições definíveis; são autorizadas, oficial ou oficiosamente, como divulgações, anúncios, explicações, discursos, etc” (IBIDEM, p. 504-05). Essa opinião é formada por um nível institucional para além das grandes massas: “gabinetes, comissões de governo, agremiações administrativas, comissões parlamentares, direções partidárias, comitês de federações, administrações de conglomerados, secretariados de sindicatos, etc” (IBIDEM, p. 505). De natureza similar ao último nível tratado sobre a opinião não pública, também se vale da mediação dos meios de comunicação de massa para obter êxito quanto a uma publicidade de caráter demonstrativo e manipulador.

A opinião pública é marcada pela esfera da *criticidade*. Ao retomar dois importantes teóricos: *C.W. Mills* e *Julian Kornhauser*, apresenta em seu trabalho as quatro principais diferenças quanto à opinião pública e a opinião das massas. Sobre a opinião pública:

Em um público, como podemos entender o termo, (1) virtualmente tantas pessoas expressam opiniões quantas as recebem. (2) As comunicações públicas são organizadas de tal modo que existe uma oportunidade imediata e efetiva para responder qualquer opinião expressa em público. As opiniões formadas em tal discussão (3) rapidamente encontram uma saída na ação efetiva, mesmo contra – se necessário – o sistema vigente de autoridade. E (4) as instituições da autoridade não invadem o público, que, portanto, é mais ou menos autônomo em seu funcionamento (MILLS apud HABERMAS, 2014, p. 508) ²⁵.

Sobre a opinião das massas:

Em uma massa, (1) muito menos pessoas expressam opiniões do que aquelas que as recebem, pois a comunidade do público se torna uma coletividade abstrata de indivíduos que recebem impressões dos meios de comunicação de massas. (2) As comunicações que predominam são organizadas de tal modo que é difícil ou impossível ao indivíduo responder imediatamente ou com alguma efetividade. (3) A transformação da opinião em ação é controlada por autoridades que organizam e controlam os canais de tais ações. (4) A massa não tem autonomia diante das instituições; ao contrário, agentes de instituições autorizadas invadem essa massa, reduzindo qualquer autonomia que possa haver na formação da opinião pela discussão (KORNHAUSER apud HABERMAS, 2014, p. 508-09) ²⁶.

O estabelecimento da opinião pública se dá pela existência de uma esfera interna nas organizações que passa mediar às discussões, e garantir a participação das pessoas privadas no processo de comunicação. Esta esfera pública interna, residente em todos os âmbitos de funcionalidade, não apenas entre os administradores, possibilita uma mediação crítica entre a opinião política dos cidadãos e a formulação da opinião quase pública.

O grau de qualidade própria da esfera pública de uma opinião é determinado pela medida em que esta provém da esfera pública de um público de membros, interna às organizações, e pela amplitude com que a esfera pública interna às organizações se comunica com uma esfera pública externa, que se formam nas relações publicísticas, através dos meios de comunicação de massa, entre as organizações sociais e as instituições estatais (IBIDEM, p. 507).

Tal processo de circulação de informações é característico à dimensão crítica da opinião pública e decisivo em sua compreensão no processo democrático: “pois fornece

²⁵ Cf: MILLS, *The Power Elite*, p. 303.

²⁶ Cf: Kornhauser, *Kritik der soziologischen Denkweise*, p. 93.

os critérios para uma dimensão que é a única em que a opinião pública pode se constituir nas condições da democracia de massa do Estado de bem-estar social” (IBIDEM, p. 507). Com a relação de intermédio estabelecida entre as esferas públicas internas e a opinião quase pública, conflitos e consensos são firmados de modo mais flexíveis.

2.4. Revisões críticas com base em uma histografia atual

A principal crítica com relação às compreensões de Habermas sobre a esfera pública é proveniente de um artigo da filósofa Nancy Fraser, pensadora também afiliada à teoria crítica²⁷. O artigo: *Repensando a esfera pública: uma contribuição para a crítica da democracia realmente existente*²⁸ (tradução nossa), elenca quatro críticas formuladas, a partir de contribuições teóricas recentes relacionadas a uma histografia revisionista sobre o conceito²⁹, ao percurso teórico até então estabelecido.

A primeira crítica de Fraser diz respeito à premissa da *paridade*. Para ela, não há relações de igualdade no capitalismo emergente de então. Mulheres e pessoas de baixo poder aquisitivo eram ausentes nas discussões que versavam sobre a opinião pública. Determinados “protocolos” e estilos de “decoro” foram estabelecidos nas discussões, com vistas na marginalização de mulheres e homens plebeus. Logo, Fraser trabalha com a hipótese da subordinação de determinados grupos a outros dentro deste processo comunicativo.

Há neste momento uma sociedade estratificada, composta por grupos detentores dos mais variados ethos culturais. Ela afirma ser contrafactual a compreensão de uma neutralidade em torno destes espaços de discussões. Os grupos desigualmente postos nas relações de poder irão desenvolver suas escalas de valores culturais de formas antagônicas:

Essa concepção pressupõe que uma esfera pública é ou pode ser um espaço de cultura de grau zero, tão desprovida de qualquer ethos específico a ponto de acomodar-se com perfeita neutralidade e igual facilidade de intervenções expressivas de todo e qualquer ethos

²⁷ Para uma discussão nestes termos cf.: FRASER, N. Que é crítico na teoria crítica? O argumento de Habermas e os gêneros. IN: BENHABIB, S.; CORNELL, D. **Feminismo como crítica da modernidade**. RJ: Rosa dos Tempos, 1987.

²⁸ “Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy”.

²⁹ Três autores subsidiam as compreensões teóricas de Fraser, são estes: Joan Landes, Maty Ryan e Geoff Eley.

cultural. Mas essa suposição é contrafactual e não por razões meramente acidentais. Em sociedades estratificadas, grupos sociais com desigualdade de poder tendem a desenvolver estilos culturais desigualmente valorizados (FRASER, 1992, p. 120)³⁰ (tradução nossa).

A segunda crítica diz respeito às dificuldades quanto uma única esfera pública em uma sociedade estratificada. O entendimento de um único espaço a ser estabelecido como forma concreta da democracia, em detrimento de uma multiplicidade de públicos, é duramente combatido.

Como já fora mencionado, na esfera pública burguesa outros grupos dissonantes não participavam das discussões, e para autora, a multiplicidades de espaços possibilitaria a estes grupos subalternos os seus próprios processos comunicativos. Com isto, a opinião pública ganharia uma maior dinamicidade, pois de fato resguardaria a identidade participativa destes outros cidadãos.

Mais do que uma arena de discursos, ela entende o espaço de discussões públicas como um local de expressão da identidade social dos indivíduos. Por isso, o enfoque multiculturalista dado a este espaço: “Minha pergunta é: sob condições de diversidade cultural na ausência de desigualdade estrutural, seria preferível uma esfera pública única e abrangente à múltiplos públicos?” (IBIDEM, p. 126)³¹ (tradução nossa).

A terceira ponderação diz respeito às noções de público e privado, mais especificamente quanto às formas de legitimidades destes conceitos. No seu entendimento são os próprios cidadãos que devem opinar no que diz respeito a que assuntos podem ser classificados tanto no âmbito de um como do outro.

A ideia habermasiana quanto ao estabelecimento de um “bem comum”, como resultante do debate público, pressupõe a anulação de questões de natureza privada, delimitando a estas, um caráter de ilegitimidade em termos de razão pública. Ela argumenta em torno de um bem comum, como produto de uma constatação discursiva, ausente de qualquer tipo de demarcações a priori.

O ponto é que não há naturalmente limites a priori aqui. O que contará como uma questão de interesse comum será decidido precisamente

³⁰ “This conception assumes that a public sphere is or can be a space of zero degree culture, so utterly bereft of any specific ethos as to accommodate with perfect neutrality and equal ease interventions expressive of any and every cultural ethos. But this assumption is counterfactual, and not for reasons that are merely accidental. In stratified societies, unequally empowered social groups tend to develop unequally valued cultural styles”.

³¹ “My question is: under conditions of cultural diversity in the absence of structural inequality, would a single, comprehensive public sphere be preferable to multiple publics?”

através da contestação discursiva. Segue-se que nenhum tópico deve ser excluído antes de tal contestação. Pelo contrário, a publicidade democrática exige garantias positivas de oportunidades para as minorias convencerem os outros de que o que no passado não era público, no sentido de ser uma questão de interesse comum, agora deveria tornar-se assim (IBIDEM, p. 129)³² (tradução nossa).

Por último, contrasta-se a separação entre Estado e sociedade civil postulada por Habermas. Na esfera pública liberal habermasiana, os cidadãos que se reúnem nos salões e nos cafés não têm suas opiniões transformadas em decisões estatais, mas apenas compõe um escopo crítico quanto à percepção do poder público na sociedade. Fraser denomina este público de “público fraco”, dado o fato de sua inoperância em termos mais eficazes de decisões políticas. Já os parlamentos soberanos são denominados por ela de “público forte” e, funcionam como esferas públicas dentro do Estado de maneira mais eficaz.

A crítica de Nancy Fraser resultou em algumas revisões críticas de Habermas quanto ao desenvolvimento de sua sociologia da esfera pública. Um prefácio anexado ao seu principal trabalho quanto à temática, no ano de 1990, e o segundo volume do livro *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, retomam a questão reformulando alguns aspectos de sua teoria.

Na reavaliação habermasiana, afirma-se ter preconizado um tipo “ideal” de espaço público, que na época da realização da pesquisa encontrava, em linhas gerais, fundamento no trabalho teórico de outros intelectuais. Geoffrey Eley, H.U. Wehler, Raymond Williams são alguns dos citados, que de alguma forma corroboraram os desenvolvimentos teóricos do autor: “Relendo o livro [...] é chocante ver com que segurança, e até mesmo com que imaginação, o argumento é historicamente fundamentado, dada a escassez da literatura disponível na época”³³.

No entanto, passa reconsiderar suas afirmações em torno da idealização injustificada do seu conceito de esfera pública burguesa. A existência de esferas públicas concorrentes formadas por um público escuso a esfera pública dominante, marcadas por

³² “The point is that there are no naturally given, a priori boundaries here. What will count as a matter of common concern will be decided precisely through discursive contestation. It follows that no topics should be ruled off limits in advance of such contestation. On the contrary, democratic publicity requires positive guarantees of opportunities for minorities to convince others that what in the past was not public in the sense of being a matter of common concern should now become so”.

³³ Eley, *Nations, Publics, and Political Cultures. Placing Habermas in the Nineteenth Century*. Outra obra citada é: Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*.

premissas próprias e contraculturais, evidencia uma gama de processos de comunicação excluídos deste espaço estabelecido.

Duas obras são capitais para estas novas compreensões: *A construção da classe trabalhadora inglesa* de E. Thompson, e *O Iluminismo Político e a Audiência Plebéia: A Teoria e a Prática do Radicalismo Inglês no final do século XVIII* de Günther Lottes.³⁴ Nelas, esclarece quanto à existência de uma esfera de comunicação, apenas mencionada em seu trabalho, mas que desde já se constituía a partir das próprias formas de organização e práticas.

A compreensão de uma *esfera pública plebéia* a partir de uma *cultura popular* mobilizada culturalmente e politicamente, demonstrou-se incontestemente nas teorias analisadas: “No entanto, o que me abriu os olhos para a dinâmica *interna* de uma cultura popular foi o monumental trabalho de M. Bakhtin, *Rebelais und Seine Welt* [Rabelais e seu mundo]” (HABERMAS, 2014, p.44).

Sua dinâmica organizacional aos poucos vai se desvelando. Em seus empreendimentos de pesquisa observa-se mais atentamente as consequências resultantes da “exclusão” proveniente da esfera pública dominante. Exclusão essa, que gerou a articulação de outro espaço de comunicação que não pode ser entendido apenas como um pano de fundo passivo a uma cultura burguesa:

É evidente que essa cultura popular não era de maneira alguma apenas um pano de fundo, isto é, uma moldura passiva da cultura dominante; era também a revolta violenta ou moderada, retomada periodicamente, de um contraprojeto para o mundo hierárquico da dominação, com suas festividades oficiais e suas disciplinas cotidianas. Apenas com esse olhar microscópico, é possível reconhecer como um mecanismo de exclusão, ao mesmo tempo que exclui e oprime, provoca contra efeitos que não podem ser anulados. Quando lançamos o mesmo olhar sobre a esfera pública burguesa, a exclusão das mulheres desse mundo dominado (de outro lado) por homens aparece de outra maneira, diferente daquela que eu havia visto na época (IBIDEM, p. 44).

Habermas salienta o potencial excludente da esfera pública burguesa e as dimensões consequentes deste processo. Sobre as questões de gênero, destaca uma crescente literatura feminista responsável pela percepção desta ausência de um público feminino nesta esfera de participação³⁵. Há, nas reavaliações do seu projeto, a constatação de uma esfera pública: “[...] no sentido de que esta foi dominada pelos homens não apenas de

³⁴ Títulos originais: *The making of the English Working Class*; *Politische Aufklärung und plebejisches Publikum: Zur Theorie und Praxis des englischen Radikalismus im späten 18.*

³⁵ Habermas destaca: Patemas, *The Fraternal Social Contract*.

modo contingente, mas foi determinada também em termos de gênero em sua estrutura e sua relação com a esfera privada” (IBIDEM, p. 46).

Em um dos seus trabalhos posteriores: *Direito e democracia: entre a facticidade e validade (II)*, reestrutura sua teoria da esfera pública em torno de definições conceituais mais precisas e, ao mesmo tempo, mais abrangentes. Relacionado ao seu entendimento de espaço público, o conceito de sociedade civil perfaz o entrelaçamento formulado necessário a formação de uma opinião pública, a partir de um agir comunicativo orientado pelo entendimento: esfera privada, sociedade civil, esfera pública e poder político, são eixos de articulação que visam à legitimação de uma forma concreta de democracia, entendida como *democracia deliberativa*.

Por “democracia”, não se deve entender apenas a expressão de uma vontade pública, mas uma expressão da vontade pública “deliberada”, em que a participação comunicativa de vários atores possa ser submetida a uma compreensão crítica de suas pretensões de validade. Um ato democrático não se impõe apenas em termos de uma “maioria”, mas sim pela deliberação discursiva de agentes, que tencionam seus argumentos com vistas a submetê-los ao melhor discurso.

Compreende-se que a democracia é “discursiva”, fundamentando-se na força produtiva dos discursos que permeiam todos os eixos democráticos de comunicação, estes, como já fora citado acima. Ao retomar a conceituação do teórico francês Bernard Manin, ainda no prefácio redigido em 1990, em sua definição de democracia deliberativa disse:

É necessário alterar radicalmente a perspectiva comum tanto às teorias liberais quanto ao pensamento democrático: a fonte de legitimidade não é a vontade predeterminada dos indivíduos, mas antes o processo de sua formação, ou seja, a própria deliberação [...] uma decisão legítima não representa a vontade de todos, mas resulta da deliberação de todos. É o processo pelo qual a vontade de cada um é formada de maneira a conferir legitimidade a seus resultados, e não a soma de vontades já formadas. O princípio deliberativo é tanto individualista quanto democrático. [...] Devemos afirmar, com o risco de contradizer uma longa tradição, que a lei legítima é o resultado de deliberação geral, e não expressão da vontade geral (MANIN apud HABERMAS, 2014, p.71)³⁶.

Mediante as críticas recebidas, suas definições quanto ao conceito de esfera pública ao mesmo tempo em que se tornaram mais ampliadas, passaram a delimitar mais

³⁶ Obra de Bernard Manin citada por Habermas: Manin, *On Legitimacy and Political Deliberation*.

substancialmente seus aspectos específicos. Inicialmente entendida por um espaço de discussão restrito aos burgueses, unidos em torno da emancipação psicológica, proveniente das noções privatistas da família burguesa, assim como a discussão pública mediada por razões, Habermas amplia consideravelmente esse esfera de discussão, conceituando-a em termos de uma “rede”, partilhada por diversas outras esferas transversais participantes do consenso público: esferas públicas literárias, eclesiais, artísticas, feministas:

A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfiadas em temas específicos (HABERMAS, 1997a, p.92).

A esfera pública é o medium entre sociedade civil e poder político. Os problemas sociais relacionados à esfera privada encontram na sociedade civil, formada por movimentos sociais, associações e organizações, a elucidação necessária e o encaminhamento adequado a esfera pública: “As estruturas comunicacionais da esfera pública estão muito ligadas ao domínio da vida privada, fazendo com que a periferia, ou seja, a sociedade civil, possua uma sensibilidade maior para os novos problemas” (IBIDEM, p. 115). A esfera pública, por sua vez, se estrutura em torno de uma política deliberativa e influenciará nos processos de decisão política por parte do Estado.

Definiu também três tipos de esfera pública: *esfera pública episódica*, formada por bares, cafés, encontros; *esfera pública de presença organizada*, formada no teatro, shows; e a *esfera pública abstrata*, esta majoritariamente produzida pela mídia. Dado o caráter de “rede” da esfera pública, estas três diferenciações não se cristalizam em limites de exclusão umas das outras, mas interagem como espaços discursivos importantes na formação da opinião pública.

Sobre uma das críticas feitas por Fraser, em relação à separação entre sociedade civil e o Estado, ele elabora modelos teóricos de interação entre esfera pública e poder político com a finalidade de um maior esclarecimento quanto à questão. Três são os âmbitos dialógicos sugeridos: *modelo de acesso interno*, *modelo de mobilização* e o *modelo de iniciativa externa*.

No primeiro modelo de interação, é apenas o poder político que é acionado no que diz respeito às decisões institucionais a serem tomadas. Não há consulta pública quanto à opinião dos indivíduos, e na maioria das vezes impera a total exclusão da esfera

pública. No segundo, há uma consulta parcial a opinião pública, mas muito bem demarcada pelos limites do poder político. A iniciativa se dá com a finalidade de uma mobilização pública pró as decisões já tomadas pelos agentes do sistema. No último caso, a iniciativa se dá pelas forças externas ao poder político que através da esfera pública se impõe às decisões estatais.

O modelo de iniciativa externa aplica-se a situação na qual um público que se encontra fora da estrutura governamental: 1) articula uma demanda, 2) tenta propagar em outros grupos da população o interesse nessa questão, a fim de ganhar espaço na agenda pública, o que permite 3) uma pressão suficiente nos que tem poder de decisão, obrigando-as a inscrever a matéria na agenda formal, para que seja tratada seriamente. (IBIDEM, p.114).

Destaca-se o importante papel da mídia na esfera pública, sobretudo na capacidade de promoção de uma opinião pública livre do controle propagandístico, o que na maioria das vezes não ocorre. Aponta as *estratégias de elaboração da informação*, influenciadas pelas mais variadas técnicas de publicidade, como um dos processos de despolitização da comunicação pública: “A personalização das questões objetivas, a mistura entre informação e entretenimento, a elaboração episódica e a fragmentação de contextos formam uma síndrome que promove a despolitização da comunicação pública” (IBIDEM, p.110).

A independência dos meios de comunicação de massa dos mecanismos de controle de opinião é para o autor, um fator preponderante de sua participação em uma esfera pública comprometida com um agir orientado para o entendimento:

[...] os meios de massa devem situar-se como mandatários de um público esclarecido, capaz de aprender e criticar; devem preservar sua independência frente a atores políticos e sociais, imitando nisso a justiça; devem aceitar imparcialmente as preocupações sugestões do público, obrigando o processo político a se legitimar à luz desses temas. Por este caminho se neutraliza o poder da mídia e se impede que o poder administrativo ou social seja transformado em influência político-publicitária (IBIDEM, p.112).

No presente capítulo viu-se o trajeto histórico das definições concernentes a esfera pública presentes na sua investigação. Estas definições demarcam mudanças significativas tanto no âmbito estamental como na sociedade civil como um todo. O surgimento de uma classe (burguesia) que de início, não teve acesso aos instrumentos

de ação do poder político, mas se manifestou sobre um universo de questões que aos poucos foram demarcando novas compreensões quanto ao domínio público, é de um caráter central para o curso teórico empreendido.

Frente ao Estado Absolutista, os cidadãos burgueses fomentaram, através de diversos meios de publicidade, suas opiniões referentes à busca do esclarecimento de temas antes restritos ao Estado e à Igreja. Este exercício discursivo ganhou legitimação da lei e passou a mediar ações legais entre autoridade estatal e opinião pública: “um fórum para onde se dirigiam as pessoas privadas a fim de obrigar o poder público a se legitimar perante a opinião pública” (IBIDEM, p. 40).

A compreensão do conceito de opinião pública é, por sua vez, relacionada de maneira central com sua teoria da ação comunicativa, pois uma opinião pública, só pode assim se estabelecer, mediante o médium da racionalização da linguagem entre indivíduos dotados da capacidade de um discurso ideal. O “público” aqui é fundamentalmente aquele que “julga”, dotados de uma possibilidade discursiva criticáveis. Logo, é uma racionalização dos discursos que se constitui como base de suas reflexões.

Toda a discussão que envolve a conceituação, bem como as reformulações dos seus críticos, diz respeito ao processo de formação das pautas políticas e de que forma se detém o controle e a execução desse processo. A esfera pública em seus últimos trabalhos é constituída por uma ampla rede de discussões alimentada por um processo de comunicação orientado pelo agir comunicativo, em que o controle e a execução destas pautas são mais amplamente discutidos em um público capaz de situações ideais de discursos. Esta última forma será o principal modelo de espaço público utilizado em sua compreensão dialógica entre religião e esfera pública como veremos a seguir.

3 A SOCIEDADE SECULAR: O DIÁLOGO ENTRE RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA

O presente capítulo pretende evidenciar mais detalhadamente a principal problemática ensejada no percurso desta dissertação, ou seja, quais são as razões e de que forma o diálogo entre religião e razão irá aparecer no espaço público. Um dos principais trabalhos que se utilizará nesta etapa é o livro: *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Neste texto é onde está destacado a questão fundamental, sobretudo

no que diz respeito ao debate contemporâneo sobre o discurso religioso nas democracias liberais: *o conteúdo de verdade da religião*:

Até o presente, as tradições religiosas conseguiram articular a consciência daquilo que falta. Elas mantêm viva a sensibilidade para o que falhou. Elas preservam na memória dimensões do nosso convívio pessoal e social, nas quais os progressos da racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. Que razão as impediria de continuar mantendo potenciais semânticos cifrados capazes de desenvolver força inspiradora – depois de vertidas em verdades profanas e discursos fundamentadores? (HABERMAS, 2007a, p.14).

A perspectiva dialógica encontrada em todas as seções traduz o exercício de compreensão do filósofo proveniente das suas principais teses sobre o diálogo entre religião e esfera pública, no que para ele, diz respeito a um novo momento da história cultural do ocidente: “Com a relação a sociedades pós-seculares coloca-se a seguinte pergunta: que tipo de enfoques cognitivos e de expectativas normativas o Estado liberal pode esperar das pessoas crentes e das não-crentes no que tange ao trato recíproco?” (IBIDEM, p.116).

De início retomar-se-á, em uma perspectiva mais específica, o percurso filosófico empreendido por Habermas no diálogo estabelecido com outros autores sobre os limites existentes entre a “fé” e o “saber”. Lendo-se aqui “fé” como o discurso religioso e “saber” como a razão filosófica. A adequada compreensão dos limites desta fronteira é uma das principais bases da compreensão de suas mais recentes teorias sobre as sociedades modernas. Em seguida serão expostas algumas consequências práticas em termos de integração social e tolerância religiosa vivenciadas pelos cidadãos inseridos nos processos de aprendizagem das sociedades pós-seculares.

3.1. Uma filosofia da religião: as fronteiras entre a fé e o saber

A importância de se entender certa filosofia da religião em Habermas figura sobre sua própria construção filosófica como um todo, dado o fato que a questão da religião sempre exerceu algum destaque em suas teorias. Em seus últimos trabalhos o discurso religioso, ganha contornos centrais em sua teoria da ação comunicativa, indicando no bojo das compreensões do autor, novas perspectivas abertas sobre o protagonismo dos cidadãos crentes nas democracias contemporâneas.

Sua compreensão filosófica sobre a religião pode ser extraída do fecundo diálogo estabelecido entre este e alguns dos principais filósofos que também se apropriaram, de forma diferente, de uma semântica religiosa no desenvolvimento de suas ideias. Immanuel Kant ganha um importante destaque nesta etapa do seu pensamento. As fronteiras estabelecidas entre fé e saber na filosofia kantiana influenciou algumas das mais importantes compreensões do autor no que diz respeito à relação estabelecida entre religião e esfera pública em seus últimos trabalhos³⁷.

A retomada do pensamento kantiano se dá sobre as malhas da modernidade, que reestruturou algumas das principais compreensões do pensamento ocidental. As delimitações kantianas quanto ao uso da razão, o fez um dos pilares do pensamento pós-metafísico e, para Habermas, sua filosofia da religião, mediante a constatação da ineficácia de uma razão prática frente à crise da razão moderna, suscitou a seguinte questão: “é possível apropriarmo-nos da herança semântica das tradições religiosas sem borrar os limites que separam os universos da fé e do saber?” (IBIDEM, p.238).

Nosso autor desenvolve algumas notas de estudos referentes ao pensamento kantiano com a finalidade de esclarecer a construção de sua filosofia da religião, e quais são os limites que esta estabelece entre o universo da crença e da própria razão. Em suma, a sua tese fundamental que se apresentará em todo este trajeto é:

A “doutrina da religião aplicada” elabora o conceito racional de uma “comunidade ética” – que corresponde a cifra do reino de Deus sobre a terra – e obriga, destarte, a razão prática a superar o plano de uma simples autolegislação moral por intermédio de um “reino dos fins” inteligível (IBIDEM, p.253).

Kant é um dos pensadores que empenhou uma dura crítica a razão metafísica. Suas obras compõem o acervo clássico das histórias das ideias filosóficas e se mostram também imprescindíveis ao estudo da ética e do direito contemporâneo. Habermas retoma alguns dos seus principais eixos reflexivos entorno do debate antropocêntrico entre religião e ética.

Um dos pontos centrais da crítica a religião de Kant foi sua tentativa de separar a moral da teologia. Para ele não é mais necessário atrelar princípios provenientes da lei

³⁷ Não faz parte dos objetivos deste trabalho um amplo desenvolvimento quanto a uma possível filosofia da religião na totalidade do pensamento de Habermas. O que se abordou quanto a esta temática nos capítulos anteriores e o que se deterá na presente seção, diz respeito à apropriação racional dos conteúdos religiosos feita por alguns autores em um determinado percurso da filosofia contemporânea. Discussão imprescindível para o seu conceito de sociedade pós-secular.

moral a concepção de um Deus criador ou salvador do Universo. O indivíduo como ser moral, assim deve viver, independente de sua filiação ou não a uma crença religiosa.

A Moral, enquanto fundada no conceito de homem como ser livre que, justamente por isso, se vincula por si mesmo pela razão a leis incondicionais, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar (KANT, 1992, p.10).

A razão destranscendentalizada, nos termos kantianos entendida como *razão prática*, é a medida hermenêutica para a interpretação do conteúdo religioso. A relação entre doutrina bíblica e transcendência é simplesmente um invólucro cujo se é preciso traspasar para acessar ao conteúdo racional da religião: “a divindade de uma doutrina que nos foi publicada por nada mais pode ser reconhecida a não ser graças aos conceitos da nossa **razão** enquanto são **moralmente puros** e, deste modo, infalíveis” (KANT, 2008, p.64 – **grifo meu**). No entanto, Kant também afirma uma “obrigatoriedade moral” de, ao mencionar princípios relacionados às leis morais, se pensar em um Deus como causa de todas elas.

Habermas argumenta em torno do sentido do advir ético e destaca um problema na filosofia da religião kantiana ofensivo a razão prática: “trata-se do fato de que todas as ações morais no mundo, tomadas em seu conjunto, não conseguem fazer nada para melhorar o estado desastroso em que se encontra a convivência da humanidade em sua totalidade” (HABERMAS, 2007, p.242).

Para Kant, a moral não necessita de um sentido final, pois está ancorada em princípios categóricos (imperativos categóricos) válidos por si mesmos: “[...] a Moral não necessita em geral de nenhum outro fundamento material de determinação do livre arbítrio, isto é de nenhum fim, [...] mas pode e até deve, quando se trata de dever, abstrair de todos os fins” (KANT, 1992, p.11-12)³⁸. E ainda mais claramente ele diz:

As dificuldades postuladas concernente a ausência de um bem supremo relacionado à finalidade destes princípios morais no mundo, fez com que Kant criasse uma abertura à mensagem religiosa que franqueou uma ampliação a sua deontologia. Um sentido de “Reino de Deus”, oriundo do discurso cristão pode conferir sentido e motivação ao

³⁸ “Assim, por exemplo, para saber se devo (ou também posso) ser veraz no meu testemunho perante o tribunal, ou ser leal a reclamação de um bem alheio a mim confiado, não é necessário a busca de um fim que eu, porventura, na minha declaração, pudesse decidir de antemão vir para mim a conseguir, pois não interessa se é de um ou de outro tipo; pelo contrário, quem, ao ser-lhe pedida legitimamente a sua declaração, acha ainda necessário buscar um fim qualquer é já nisso um indigno” (KANT, 1992, p.12).

cumprimento do dever, sem com isso redundar aos antigos postulados metafísicos já desconstruídos por ele próprio.

Ele não muda de perspectiva, admitindo com isso uma finalidade para a moral, no entanto não pode abster-se da ideia do estímulo racional proveniente das tradições religiosas, aqui, mais especificamente o cristianismo. Ele vê no conceito de reino de Deus uma herança semântica capaz de afetar a razão prática lhe possibilitando sentido epistêmico e estruturação racional. Ora, para Habermas:

Sem a antecipação histórica que a religião positiva fornece à nossa imaginação por intermédio de seu tesouro de imagens estimulantes, a razão prática estaria privada de estímulos epistêmicos capazes de alçá-la ao nível de postulados dos quais ela lança mão para recuperar, no horizonte de considerações racionais, uma *necessidade* que já se encontra articulada em conceitos religiosos. E caso seja possível apropriar-se, segundo medidas racionais, do material histórico encontrado, a razão prática pode encontrar algo já estruturado nas tradições religiosas que promete compensar uma precisão formulada em termos de “carência de razão” (*Vernunftbedürfnis*) (HABERMAS, 2007, p.251).

A ideia kantiana de uma comunidade ética, semelhante a “aproximação do reino de Deus”³⁹ na perspectiva cristã, diz respeito a uma utopia intramundana. É uma forma encontrada de estruturar uma filosofia da religião para além dos antigos postulados metafísicos concernente a ideia de um “bem supremo”. Para Habermas: “Tal ideia, entretanto, não é representada como um alvo a ser perseguido cooperativamente, mas como o esperado efeito coletivo de todos os fins particulares perseguidos individualmente sob leis morais” (IBIDEM, p.245).

O conceito de comunidade ética é uma tentativa de traduzir a ideia de uma “igreja invisível” que já antecipa determinadas verdades racionais concernentes a um “estado ético-cidadão” aos indivíduos. Consiste de início, em uma “união dos homens sob leis de virtude”. O conceito é contraposto a um estado natural dos seres humanos, que vivendo em comunidade se sobrepõem uns aos outros.

O acordo feito entre os mesmos, em torno de leis virtuosas responsáveis por um melhor funcionamento na vida em comunidade, é responsável por um aperfeiçoamento moral que culmina em uma convivência em sociedade mais harmoniosa, resultante da passagem da barbárie para a civilização.

³⁹ “o que constitui, por sua vez, uma cifra para representar o estado do ‘melhor dos mundos’ realizados” (IDEM, p.252).

Pois só assim se pode esperar uma vitória do princípio bom sobre o mau. Pela razão moralmente legisladora, além das leis que ela prescreve a todo o indivíduo, foi também alçada uma bandeira da **virtude** como ponto de união para todos os que amam o bem, a fim de sob ela se reunirem e conseguirem assim, antes de mais, prevalecer sobre o mal que sem descanso os ataca (KANT, 1992, p.100 – **grifo meu**).

A ideia de agregar a esta perspectiva o conteúdo ético da religião cristã, possibilitou o desdobramento deste conceito em outros dois âmbitos de compreensão, o de: *um povo de Deus sob as leis da virtude* e o de: *igreja*. Para Kant, só o entendimento de um pacto entre os indivíduos, tendo como fundamento leis virtuosas, não é necessário para manter a coesão necessária. Para uma melhor fundamentação quanto à ideia de uma comunidade ética, inseriu o conceito de *legislador divino*, apontando agora para “um povo de Deus sob as leis da virtude”.

A compreensão em torno da legislação de um ser divino está relacionada no grau de legitimidade exercido. Para o autor, um legislador humano apenas tem a capacidade de julgar as ações práticas, mas nunca as motivações em questão: “Pois, em semelhante comunidade, todas as leis estão, em rigor, ordenadas a fomentar a *moralidade* das ações (que é algo de *interior*, por conseguinte, não pode estar sob leis humanas públicas) [...]” (IBIDEM, p.104-05). Além disso, a corrupção inerente a natureza dos homens dificulta a organização coletiva sob as leis da virtude.

Para ele é necessário um ser superior, que ao mesmo tempo, não estabelece-se seus princípios morais provenientes da coação, e sim, em torno de verdadeiros deveres a serem seguidos a partir das virtudes livres. A esta compreensão, Kant aponta a necessidade de um legislador divino, que governa mediante leis efetivas a partir do arbítrio de seus súditos.

Portanto, só pode conceber-se como legislador supremo de uma comunidade ética um ser relativamente ao qual todos os *verdadeiros deveres*, portanto, também os éticos, se hão de representar ao *mesmo tempo* como mandamentos seus; o qual, por isso, deve igualmente ser um conhecedor dos corações, para penetrar no mais íntimo das disposições de ânimo de cada qual e, como deve acontecer em toda comunidade, proporcionar a cada um aquilo que os seus actos merecem (IBIDEM, p.105).

O estágio de comunidade ética regida sob as leis da virtude, que assumiu na compreensão kantiana a ideia de um legislador divino, culmina para o autor no seu

conceito de *igreja*. Este momento do seu pensamento é de uma natureza mais conclusiva do que explicativa, ou seja, Kant explora semanticamente o conceito de igreja, mas do que o elucida dentro das fundamentações necessárias em seu curso teórico sobre uma filosofia da religião. São dois tipos de *igrejas* que o autor destaca:

Uma comunidade ética sob a legislação moral divina é uma *Igreja*, que, na medida em que não é objecto algum de experiência possível, se chama a *igreja invisível* (uma mera ideia da união de todos os homens rectos sob o governo divino imediato, mas moral, do mundo, tal como serve de arquétipo às que devem ser fundadas por homens). A *visível* é a união efectiva dos homens num todo que concorda com aquele ideal (IBIDEM, p.107).

Na obra *A religião nos limites da simples razão*, é esboçada uma tentativa de diálogo entre ética e religião com a apropriação de determinados conceitos provenientes do conhecimento religioso, indispensáveis para o seu conceito de razão prática. Sua pretensão não é construir um argumento filosófico em torno da existência de Deus, embora que conseqüentemente possa haver essa possibilidade, e sim, segundo Habermas: “[...] acrescentar ao modo de pensar moral a dimensão que se abre a perspectiva de um mundo melhor por amor a própria moral, isto é, para fortalecer a própria confiança no modo de pensar e sentir moral e para protegê-la contra o derrotismo (HABERMAS, 2007, p.249).

A “igreja” em Kant possibilita o desenvolvimento gradual de uma *religião da razão*, que pode ser entendida como a “aproximação do Reino de Deus”. Para o nosso autor, a filosofia kantiana da religião ampliou os horizontes da razão prática conferindo sentido ao cumprimento da lei moral.

Como se vê, Kant traduz a representação bíblica do “reino de Deus” lançando mão do conceito metafísico de “bem supremo”, porém, não o faz – como era de esperar – na intenção de uma crítica da metafísica, isto é, na intenção de recolocar em seu devido lugar uma razão especulativa divagadora. Porque à filosofia da religião não interessa colocar limites à razão teórica, a qual é importunada por questões não respondidas, e sim ampliar o uso da razão prática para além da legislação moral de uma rigorosa ética do dever, incluindo os postulados presuntivamente racionais de Deus e da imortalidade (HABERMAS, 2007, p.243).

A apropriação da filosofia da religião kantiana por Habermas aponta um modo de pensar reflexivo, onde razão e religião parecem se retroalimentar, a partir dos seus

respectivos limites. No seu entendimento a filosofia: “não dispõe mais daqueles tipos de argumentos capazes de isolar *uma única* imagem de mundo motivadora, e de colocá-la, a seguir, acima de todas as outras” (IBIDEM, p.269).

Este também estabelece um diálogo com outros autores que assim como Kant, se apropriaram de uma semântica religiosa na estruturação teórica dos seus pensamentos. Estes por sua vez compreenderam as fronteiras constituintes entre fé e saber de uma forma diferente da do pensador de Königsberg. Um importante teórico inserido neste percurso do pensamento habermasiano é o teólogo alemão Schleiermacher.

Considerado o pai de teologia liberal⁴⁰, Schleiermacher é um dos mais importantes teólogos protestantes do século XIX. Estudioso de Kant e da filosofia grega, seus postulados filosóficos recebem influência também do Romantismo alemão. Schleiermacher inaugura suas reflexões sobre a religião e a teologia cristã em meio ao ceticismo provocado por Kant na filosofia. Afirma que a religião em sua essência, não pode ser objeto de ciência e nem muito menos reduzida à moralidade como indicava Kant. “O que na religião tem argumentado, partidário e inflamado guerras? Muitas vezes a moral, às vezes e, sobre a metafísica sempre, e ambos não fazem parte dela” (SCHLEIERMACHER, 1958, p.35)⁴¹. (tradução nossa).

A religião se encontra no centro da vida humana. Sua atenção se concentra na experiência religiosa, que tem seu assento no *sentimento*. De início o teólogo residia à base do seu entendimento também no conceito de *intuição*⁴², que ao se tornar com o tempo um termo de cariz mais científico, passa a ser abandonado pelo autor: “Prática é arte, intuição é ciência, religião é significado e gosto pelo infinito” (SCHLEIERMACHER, 1958, p.30)⁴³ (tradução nossa).

Os seus dois principais trabalhos quanto à temática são: *Über die Religion: Reden na die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Sobre a religião: discurso aos seus menosprezadores cultos) e *Der christlich Glaube nach den Grundsätzen der*

⁴⁰ A teologia liberal surgiu na Alemanha no início do século XIX. Foi um movimento, de início, ocorrido dentro da teologia protestante que possibilitou a inserção da razão iluminista na interpretação das principais fontes da teologia cristã: bíblia, dogmas, etc.

⁴¹ “Worüber denn in der Religion hat man gestritten, Partei gemacht und Kriege entzündet? Über die Moral bisweilen und über die Metaphysik immer, und beide gehören nicht hinein”.

⁴² “Intuição do Universo, peço que vos familiarizeis com este conceito, ele é o anjo de todo o meu discurso, ele é a forma mais universal e superior da religião, a partir da qual deixa-se determinar de forma mais exata sua essência e seus limites.” (SCHLEIERMACHER, 1958, p.31) (tradução nossa). “Anschauen des Universums, ich bitte befreundet Euch mit diesem Begriff, er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion, woraus Ihr jeden Ort in derselben finden könnt, woraus sich ihr Wesen und ihre Grenzen aufs genaueste bestimmen lassen.

⁴³ “Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche”.

Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (A fé cristã apresentada sistematicamente de acordo com os princípios da igreja evangélica).

Apesar das críticas quanto ao seu método, e até mesmo ao real objeto de sua investigação, que vai desde uma fenomenologia religiosa à própria compreensão da fé cristã, Schleiermacher é detentor de uma contribuição considerável nos estudos sobre religião⁴⁴. Ganhou exclusividade em sua época por desvelar novos campos de pesquisa até então não observados pela filosofia crítica.

Para Habermas, Schleiermacher coloca as fronteiras entre fé e saber para além dos limites da simples razão, em um curso de reflexão diferente da filosofia kantiana que nomeia de *fé autêntica*: “Ao elaborar, no horizonte dos conceitos fundamentais da filosofia da consciência, o sentido e o direito próprios do elemento religioso, ele desloca a fronteira entre fé e saber para além da simples razão, tentando favorecer, por este traçado, a **fé autêntica**” (HABERMAS, 2007, p.261 – **grifo meu**).

Como já fora colocado, Schleiermacher concebe a religião não a partir de dados que podem ser sistematizados, quer seja de natureza teórica, quer seja única e exclusivamente em termos morais. A realidade religiosa se encontra no sentimento do fiel. Segundo ele:

Finalmente, para completar o quadro geral da religião, lembre-se de que toda intuição está intrinsecamente ligada a um sentimento. Seus órgãos transmitem a conexão entre o objeto e você, a mesma influência deste último, que lhe revela sua existência, deve excitá-lo de muitas maneiras e provocar uma mudança em sua consciência interior. [...] Assim como o modo particular pelo qual o universo se apresenta a você em seus pontos de vista, a peculiaridade de sua religião individual, a força desses sentimentos determina o grau de religiosidade. (SCHLEIERMACHER, 1958, p.37-8)⁴⁵. (tradução nossa).

Habermas entende a proposta de Schleiermacher como superior a chamada “religião da razão” dos autores iluministas. Este consegue ir além dos postulados kantianos, ao proporcionar à religião uma sustentação para além da razão teórica e da razão prática.

⁴⁴ Conferir: SORRENTINO, S. Filosofia della Religione. In: SORRENTINO, S. (Org.). **Religione e Religioni**: a partire daí “Discorsi” di Schleiermacher. Assisi: Cittadella Editrice, 2000.

⁴⁵ “Endlich um das allgemeine Bild der Religion zu vollenden, erinnert Euch, daß jede Anschauung ihrer Natur nach mit einem Gefühl verbunden ist. Euere Organe vermitteln den Zusammenhang zwischen dem Gegenstande und Euch, derselbe Einfluß des letztern, der Euch sein Dasein offenbaret, muß sie auf mancherlei Weise erregen, und in Eurem innern Bewußtsein eine Veränderung hervorbringen” [...]. So wie die besondere Art wie das Universum sich Euch in Euren Anschauungen darstellt, das Eigentümliche Eurer individuellen Religion ausmacht, so bestimmt die Stärke dieser Gefühle den Grad der Religiosität”.

Para o nosso autor inclusive, a teoria da religião de Schleiermacher consegue estabelecer uma relação mais fecunda com o pluralismo religioso em suas diferenças, assim como a secularização pertencente às sociedades de Estado:

Neste sentido, Schleiermacher apresenta-se como um precursor no quadro da consciência de uma sociedade **pós-secular** que procura estar em sintonia com a continuidade da religião num entorno em vias de secularização. Ao mesmo tempo, ele realiza, como que a partir de dentro, uma modernização da consciência religiosa que faz coro com as condições normativas inalienáveis do direito pós-convencional, com o pluralismo de visões de mundo e com o saber de mundo institucionalizado cientificamente (HABERMAS, 2007, p.272 – **grifo meu**).

O diálogo estabelecido com os pensadores analisados tem a finalidade de abrir perspectivas futuras sobre o papel da filosofia e do discurso religioso no mundo contemporâneo. O seu interesse é sempre ver a possibilidade de interação discursiva entre estes saberes e os novos rumos que podem proporcionar a sociedade pós-secular. No discurso religioso enxerga importantes *componentes cognitivos* salutares as imagens de mundo pertencentes a este modelo de sociedade. Sobre estes componentes cognitivos afirma:

Tenho na conta de “cognitivos”, nesse sentido, todos os conteúdos semânticos traduzíveis em um discurso que não se encontra sob o “efeito ferrolho” que acompanha normalmente verdade de revelação. Nesse discurso, contam apenas argumentos “públicos”, por conseguinte, argumentos capazes de convencer também os que se encontram fora de uma comunidade particular de fé (IBIDEM, p.276).

Uma filosofia, ou uma possível “filosofia da religião” habermasiana objetiva “traduzir”, por meio de uma razão pública, esta interação discursiva. A finalidade consiste em assentar mais democraticamente cosmovisões religiosas e seculares existentes, assim como reforçar orientações de sentido à vida humana, independentemente das visões religiosas de mundo a elas interligadas:

Nesse ponto, a filosofia, no papel de uma **tradutora**, pode promover uma concórdia moral, jurídica e legítima dos projetos de vida substanciais dos crentes, de crentes que crêem de forma diferente e de incrédulos sem assumir a postura de um concorrente que sabe mais que os outros. Nesse papel de intérprete, ela pode, inclusive, contribuir para renovar sensibilidades, pensamentos e motivos que se originam, é

verdade, de outras fontes, mais que permaneceriam encapsulados caso o trabalho conceitual filosófico não os trouxesse à luz da razão pública (IBIDEM, p.270 – **grifo meu**).

As fronteiras existentes entre a fé e o saber devem estar bem demarcadas neste processo de interação discursiva. Tanto o fenômeno da secularização descarrilhada como do fundamentalismo religioso, aqui criticados, podem ser compreendidos a partir da irrestrita porosidade com que estes limites passaram a se relacionar uns com os outros. Neste sentido disse: “As perspectivas centradas exclusivamente *ou* em Deus *ou* no homem não podem ser substituídas *uma pela outra*” (IBIDEM, p.273).

3.2. O Estado democrático de direito e o uso público da razão: cidadãos religiosos e secularizados sob um processo de aprendizagem complementar

Compreensões resultantes do papel tradutor da filosofia em suas formas de interação com o discurso religioso podem ser observadas no entendimento do autor quanto à relação do Estado constitucional secular e o uso público da razão, característica fundamental do processo democrático nas sociedades contemporâneas. Sobre este assunto, o objetivo do filósofo é sempre abrir perspectivas de interação filosófica a modelos de discursos que possam produzir sentido e aprendizagem complementar a convivência democrática entre cidadãos religiosos e secularizados.

O Estado democrático de direito é uma ordem constitucional, ou seja, ele é “constituído” a partir de uma interação democrática entre os cidadãos. Os indivíduos elegem seus princípios reguladores mediante um arsenal de crenças e modos de viver culturais motivados das mais variadas formas possíveis. Uma pressuposição parece ser fundamental neste desenvolvimento: o de uma *razão natural* existente nos indivíduos, o que implica às pretensões de verdade disputáveis, uma possibilidade discursiva legítima, acessíveis a todos os cidadãos participantes do processo.

Ao trabalhar com esta constatação, o autor retoma certas perspectivas, e desenvolve uma série de questões centrais sobre a relação da secularização nas democracias liberais. Com o esvaziamento do papel da religião na esfera pública o sentido unificador do Estado passa agora por um viés democrático, imprescindível à compreensão de uma equidade racional entre os indivíduos: “Ora, a assunção de uma razão humana comum

constitui a base epistêmica para a justificação de um poder do Estado secular que independe de legitimações religiosas” (HABERMAS, 2007, p.135).

Os cidadãos decidem sobre a relevância de suas causas mediante o *uso público da razão*, sem a necessidade de credos religiosos neste processo, tendo como pano de fundo um ordenamento constitucional comum. Duas forças geradoras nutrem este procedimento: a participação política dos cidadãos e a racionalidade discursiva de seus posicionamentos.

Sobre a ideia de um “uso público da razão”, o filósofo político americano John Rawls a entende como uma espécie de dever por parte dos cidadãos do Estado, ou seja, aqueles inseridos em debates democráticos: “[...] numa sociedade democrática, a **razão pública** é a razão de cidadãos iguais que, enquanto corpo coletivo, exercem um poder político final e coercitivo uns sobre os outros ao promulgar leis e emendar sua constituição” (RAWLS, 2000, p.263 – **grifo nosso**).

Wolfgang Böckenförde ao avaliar este desenvolvimento, indaga sobre as fontes de sentido deste Estado, o que Habermas retoma mediante a seguinte elaboração: “Será que o Estado secularizado continua alimentando-se de pressuposições normativas que ele não consegue garantir por si mesmo?” (BÖCKENFÖRDE apud HABERMAS, 2007, p.115)⁴⁶.

A frase do seu interlocutor ficou conhecida na Alemanha do período do pós-guerra como o “dilema de Böckenförde”. O que o pensador político quer apontar é que o Estado democrático parece se manter não somente de suas próprias fundamentações seculares democráticas, provenientes dos princípios da razão pública, mas além disso, de pressupostos metafísicos inevitavelmente decorrentes do discurso religioso. Para ele há uma reserva cultural presente na formação dos Estados Ocidentais proveniente da semântica religiosa que impossibilita este ordenamento jurídico prescindir de suas raízes culturais.

Em uma correspondência com o Pontífice emérito Bento XVI, na época Prefeito da Congregação para Doutrina da Fé, Joseph Ratzinger, Böckenförde discute sobre a proibição universal do véu para as professoras muçumanas. Ratzinger salientou determinadas fronteiras existentes entre o Estado secular, a liberdade religiosa e as raízes culturais do Ocidente, e apontou em sua fala algumas formas para se “administrar

⁴⁶ Seu trabalho de maior expressividade quanto ao assunto é: BÖCKENFÖRDE, E.W., Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in id. **Recht, Staat, Freiheit**. Frankfurt/M.,1991.

controvérsias”, com o intuito de que decisões em torno do benefício da convivência comum, não eliminem as origens culturais do Estado.

O diálogo com o religioso fomentou a seguinte perspectiva: “O senhor tem razão, todo ordenamento estatal tem suas próprias raízes culturais e também religiosas, e isto se reflete mais ou menos nas suas instituições e no seu sistema jurídico, também quando o Estado é um Estado secular, neutro para com as religiões e as ideologias” (BÖCKENFÖRDE, 2009, p.3).

Habermas ao tratar esta compreensão questiona o paradoxo de Böckenförde. Para aquele, o Estado democrático de direito não se nutre de uma semântica religiosa, mas se autofundamenta mediante a, co-originariedade da democracia e dos direitos humanos na constituição do Estado, e na legitimidade da criação do direito por vias do processo democrático.

O que autor aponta é que neste processo de constituição as pessoas se doam a si mesmas, sem a submissão irrestrita ao poder exterior já constituído, seja de ordem político-institucional ou cultural. Esta interação discursiva permite que as opiniões em apreço sejam publicamente admissíveis e suficientemente eficazes na constituição deste processo: “o processo democrático, à proporção que preenche condições de uma formação discursiva e inclusiva da opinião e da vontade, fundamenta a suposição de que os resultados de tal processo são racionalmente aceitáveis” (HABERMAS, 2007, p.117).

Desta forma, a constituição da democracia é imprescindível à legitimação dos direitos fundamentais, tanto liberais como políticos dos indivíduos. Esta é outra grande contribuição que através de sua teoria da ação comunicativa conseguiu conciliar autonomia privada e pública, construindo a partir de uma teoria discursiva, a legitimidade de um Estado constitucional, onde os direitos fundamentais dos seres humanos se afirmam correspondentemente ao processo democrático.

A ideia básica é a seguinte: o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica. Eu vejo esse entrelaçamento como uma *gênese lógica de direitos*, a qual pode ser reconstruída passo a passo. Ela começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito a liberdades subjetivas de ação em geral – constitutivo para a forma jurídica em quanto tal – e termina quando acontece a institucionalização jurídica de condições para um exercício discursivo da autonomia política, a qual pode equiparar retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica. Por isso, o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um *sistema* de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para a produção do direito legítimo, portanto o princípio

da democracia, se constituem de modo co-originário (HABERMAS, 1997a, p.158).

Em contraponto ao pensamento de Böckenförde, advoga, portanto que o: “Estado liberal pode obter sua legitimação de modo auto-suficiente, ou seja, a partir das reservas cognitivas de um estoque de argumentos, o qual não depende das tradições religiosas nem metafísicas” (HABERMAS, 2007, p.119). Contudo, aponta a pertinência da questão religiosa em termos *motivacionais*, mais especificamente no sentido que diferencia os cidadãos do Estado (*Staatsbürger*), estes autores do direito, e cidadãos da sociedade (*Gesellschaftsbürger*), os destinatários do direito.

Os indivíduos co-responsáveis pela legislação do Estado têm níveis de motivações bem mais precisos que os cidadãos da sociedade. A estes, basta apenas à consciência de uma autolimitação de suas liberdades, com vistas à observação jurídica. Aos outros cidadãos, que participam mais efetivamente do plano legal de disputas de interesses, é necessário uma consciência mais abrangente em torno de um elo unificador que possa garantir as mediações necessárias quanto aos interesses de todos os cidadãos, quer sejam religiosos ou não.

É por isso que, nas controvérsias atuais sobre a reforma do Estado do bem-estar social, sobre a política de imigração, sobre a guerra no Iraque, sobre a abolição do serviço militar obrigatório, não se trata apenas de “políticas” particulares, mas também da interpretação correta de princípios constitucionais – e implicitamente se trata do modo como pretendemos nos entender – à luz da pluralidade dos nossos modos de viver culturais, e do pluralismo de nossas cosmovisões e de nossas convicções religiosas – como cidadãos da República Federal ou como europeus (IBIDEM, p.120).

Ele pretende ressaltar que no processo democrático, várias perspectivas e visões de mundo estão em jogo. Perspectivas estas, com uma ampla variação de diferenças, e responsáveis por ofertarem sentido à participação dos cidadãos: “Os motivos para uma participação dos cidadãos (*Bürger*) na formação política da opinião e da vontade alimentam-se, certamente, de projetos de vida éticos e de formas de vida culturais” (IBIDEM, p.119). Com isto, o autor aponta para um exercício auto-reflexivo de natureza mais ampla, por parte de uma consciência secular democrática.

O que está colocado é, em que medida a força democrática, em torno de laços de unificação, se demonstra efetiva no devido trato destes mais variados projetos de vida éticos e formas de vida culturais. O princípio do “uso público da razão” foi incorporado

de uma forma muito assimétrica, entre cidadãos religiosos e secularizados pertencentes ao Estado secular: “As objeções não se dirigem inicialmente contra as premissas liberais do enquanto tal, mas contra uma determinação por demais estreita, secularista, do papel político da religião no quadro de uma ordem liberal” (IBIDEM, p.139-40).

A separação entre igreja e Estado não implica em uma cooperação cognitiva assimétrica, onde todo o princípio discursivo pertencente à esfera pública deva única e exclusivamente as visões seculares sobre o mundo. Tal restrição fere o caráter de neutralidade do Estado que deve em nome da razão pública, extrair das mais variadas formas de fontes culturais, as contribuições necessárias para sua manutenção democrática.

Embora o Estado constitucional democrático não necessite de uma metafísica religiosa que o autojustifique, quer seja com vistas a uma solidariedade social mais efetiva entre os cidadãos do Estado, quer seja como reflexo de suas raízes culturais, Habermas argumenta em torno de uma insuficiência nesta interação democrática discursiva, no que diz respeito a um pleno assentamento democrático.

Uma vez que na sociedade participam como cidadãos, indivíduos religiosos e secularizados, suas mais variadas perspectivas políticas e visões de mundo devem receber um trato recíproco, em que pese à necessidade simultânea de um uso da ação comunicativa nas interações discursivas provenientes dos dois lados. Esta abertura, em torno de um processo cooperativo no assentamento das compreensões em disputa, proporciona bases mais sólidas para a integração social.

O procedimento cognitivo não consegue, apoiado apenas em si mesmo, aglutinar – nos modos de sentir e pensar – os conteúdos morais de direitos fundamentais. As intuições morais e a indignação provocada, em escala mundial, pelo desrespeito maciço aos direitos humanos, seriam suficientes apenas para uma integração por demais tênue dos cidadãos de uma sociedade mundial politicamente constituída (isso se algum dia ela realmente existisse). Entre cidadãos do Estado surge uma solidariedade – mesmo que abstrata e mediada pelo direito – apenas quando os princípios da justiça conseguem ter acesso à rede de orientações axiológicas culturais, que são muito mais densas (IBIDEM, p.121).

A referida exigüidade pode ser compreendida a partir dos impactos ocasionados por uma “modernidade descarrilhada”, um processo de secularização que minou as reservas cognitivo-simbólicas responsáveis por um melhor estabelecimento democrático: “Uma modernização “descarrilhadora” da sociedade poderia muito bem esgarçar, em sua

totalidade, o laço democrático e consumir o tipo de solidariedade da qual o Estado democrático depende e a qual ele não pode obter pela força” (IBIDEM, p.121).

O autor não pretende encaminhar uma solução para os impactos ocasionados a partir desta forma de secularização. Ele entende que: “o melhor a fazer é enfrentar tal questão de modo não-dramático, como uma questão empírica aberta” (HABERMAS, 2007, p.123). Sua proposta equivale, mais uma vez, a um processo de aprendizagem complementar do saber racional, que pode abrir perspectivas futuras em torno de caminhos que exijam compreensões mais abrangentes.

A razão que reflete sobre o seu fundamento mais profundo descobre que sua origem precisa ser buscada em um “**outro**”; e que ela tem que reconhecer **o poder que este outro possui sobre o destino**, caso não pretenda perder sua orientação racional no beco sem saída de um auto-apoderamento híbrido (IBIDEM, p.123 – **grifo meu**).

O que esta perspectiva dialógica refere-se diz respeito às reservas de sentido contidas no discurso religioso, reservas estas, que se demonstram bastante importantes não apenas em um âmbito funcional, mas sobretudo de conteúdo. As comunidades religiosas, quase que em sua totalidade, são portadoras de um sentimento coletivo e de uma identidade de pertença extremamente eficazes, capazes inclusive de ofertar sentido para o cidadão secularizado pertencente a um Estado constitucional. É sugerido: “[...] a ordem jurídica universalista e a moral igualitária da sociedade têm de ser engatadas, a partir de dentro, ao etos da comunidade, de tal sorte que uma coisa possa surgir consistentemente *da outra*” (IBIDEM, p.127).

O potencial semântico da religião tem a capacidade de franquear sentido a uma sociedade “esvaziada” por uma secularização “fora dos trilhos”. Desta forma, ao levar em consideração todas as consequências provenientes de uma colonização do mundo da vida, resultantes do processo da secularização descarrilhada, Habermas retoma o dilema de Böckenförde em outro sentido:

Uma vez aceita a experiência de um parto secularizador de potenciais de significação encapsulados, é possível atribuir ao teorema de Böckenförde um sentido menos capcioso. Mencionei o diagnóstico, segundo o qual, o equilíbrio moderno entre os três grandes meios da integração correm perigo, já que os mercados e a força administrativa estão desalojando, em um grau cada vez mais elevado e em um número crescente de domínio da vida, a solidariedade social – que constitui uma coordenação da ação por meio de valores, de normas e do uso da linguagem orientada pelo entendimento. Por esta razão, o

Estado constitucional tem todo o interesse em poupar as fontes culturais que alimentam a consciência de normas e a solidariedade dos cidadãos. Tal consciência, que se tornou conservadora, reflete na fala sobre a “**sociedade pós-secular**” (IBIDEM, p.126 – **grifo meu**).

As sociedades pós-seculares são aquelas que estão “sintonizadas epistemicamente com a sobrevivência das comunidades religiosas” (HABERMAS, 2007). Elas são, fundamentalmente, sociedades cujas, a mentalidade religiosa e a consciência secular, passaram por revisões e mudanças significativas. Estas duas visões de mundo chegaram a um consenso quanto aos seus respectivos limites sobre a compreensão do homem na totalidade da sua vida.

As sociedades pós-seculares não são apenas as que admitem o dissenso de perspectivas entre crentes e não crentes no seu interior, mas, sobretudo aquelas que integram estas visões a partir do laço unificador de um determinado tipo de solidariedade social que permite o surgimento de: “uma prática comum que possibilita a formação da opinião e da vontade no qual *uns devem aos outros argumentos* para os seus posicionamentos políticos” (IBIDEM, p.154).

Cidadãos religiosos e secularizados se dispõem a uma interação democrática de suas perspectivas por meio de uma razão pública. Os dois se permitem a um processo auto-reflexivo com vistas a uma demarcação mais significativa entre as fronteiras da fé e do saber residentes em suas pretensões de verdade discursivas.

Sobre a consciência religiosa, Habermas destaca três processos de dissonância cognitiva presentes desde a época da Reforma Protestante ao Iluminismo. Dissonâncias estas, responsáveis por uma revisão crítica quanto os limites do conhecimento religioso: *a) um enfoque epistêmico mais aberto às visões de mundo e às religiões estranhas, até então desconhecidas; b) um enfoque epistêmico mais aberto ao sentido próprio do saber secular e c) um enfoque epistêmico mais aberto para encarar os argumentos seculares que gozam de precedência na arena política* (IBIDEM, p.155).

Tais mudanças na mentalidade religiosa aludem a uma transformação significativa da fé a partir de dentro, desde os tempos modernos. Transformações que forcem o discurso religioso a um “processo de aprendizagem” para além das fronteiras dos seus dogmas. Este “êxodo” do conteúdo da fé para além de sua estruturação dogmática pode ser expresso, em suas palavras como uma *ressalva de uma tradução institucional*, que consiste na forma discursiva cuja, o cidadão religioso pode valer-se para integrar-se na razão pública. Esta ressalva consiste em: “observar criticamente convicções religiosas

próprias a partir de fora, mas também conectá-las com compreensões seculares” (IBIDEM, p.147).

Sobre a ideia de razão pública, alguns críticos têm se mostrado desfavoráveis. Estes argumentam em torno de uma determinação bastante restrita a religião na esfera política. Autores como Paul Weithmann⁴⁷, ressaltam o papel preponderante que as comunidades religiosas tiveram nos Estados Unidos para sobrevivência da democracia americana. Para este, a exteriorização de um discurso religioso em termos de uma razão pública prejudicaria o engajamento político das igrejas na sociedade.

Para os críticos é impossível esta generalização secular excessiva do conteúdo das crenças. Nem todos os crentes possuem uma vasta gama de conhecimentos seculares suficientes para a devida transposição didática. Habermas, contra esta suposta “ampliação generalizada”, retifica a real compreensão sobre o que significa para o cidadão religioso fazer uso da razão pública:

O caráter secular do poder do Estado não implica, para o cidadão em particular, uma obrigação pessoal e imediata de complementar suas convicções religiosas, publicamente exteriorizadas, e de traduzi-las por meio de equivalentes em uma linguagem acessível em geral. [...] Tal exigência estrita só pode ser dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles e que, por esse fato, são obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões de mundo (IBIDEM, p.145-46).

Para que não haja perdas de sentido mediante esta *ressalva de tradução institucional*, é importante que antes que o discurso religioso possa chegar às instâncias de poder público efetivas, se haja a tradução cooperativa com os cidadãos não religiosos na esfera pública. Tomando como realidade os regimes de governo parlamentaristas, Habermas afirma:

No parlamento, por exemplo, a ordem agendada deve permitir ao presidente retirar da ordem do dia posicionamentos ou justificativas religiosas. Para não se perder os conteúdos de verdade de exteriorizações religiosas, é necessário, por isso, que a tradução já tenha ocorrido antes, no espaço pré-parlamentar, ou seja, na própria esfera pública política (IBIDEM, p.149).

⁴⁷ Paul Weithmann é um conhecido filósofo político catedrático da Universidade de Notre Dame. Desenvolveu uma parte dos seus estudos, inclusive sob a orientação do filósofo John Rawls. Sua principal obra quanto ao pensamento em questão é: WEITHMANN, Paul J. **Religion and the Obligations of Citizenship**. Oxford, 2002.

Em uma sociedade pós-secular, tal dissonância também é exigida dos cidadãos secularizados. Estes por sua vez, devem estar abertos a um processo de aprendizagem para além das fronteiras do seu saber secular. Tal pensamento se caracteriza em sua compreensão como pensamento *pós-metafísico*, o que se entende na seguinte perspectiva:

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

O pensamento pós-metafísico, na medida em que consiste como uma mudança de consciência por parte dos cidadãos secularizados consegue, ainda que definido como agnóstico, estar aberto a processos de aprendizagem por vias das doutrinas religiosas. À medida que o discurso religioso faz uso de uma razão pública, e suas verdades de fé são traduzidas em linguagens suscetíveis a uma ação comunicativa, há franquia de sentido ao pensamento secular, proporcionando-lhe impulsos inovadores.

O esquema da aprendizagem complementar se constitui como muito mais que um dever de tolerância entre os indivíduos de uma sociedade. Tal esquema perfaz um dos motes centrais na construção de suas principais teorias sobre a razão comunicativa, e no intento de como uma sociedade pós-secular pode ser entendida: “superação auto-reflexiva de uma autocompreensão da modernidade, exclusiva e esclerosada em termos secularistas” (IBIDEM, p.157). E mais:

A reflexivização da consciência religiosa, como também a superação auto-reflexiva da consciência secularista, é fruto de uma superação auto-reflexiva de enfoques epistêmicos. Apenas uma determinada autocompreensão da modernidade permite qualificar tais modificações de mentalidade como “**processos de aprendizagem**” (IBIDEM, p.164 – **grifo meu**).

O laicismo do Estado constitucional é necessário, mas insuficiente nas democracias liberais. Embora deva permanecer a separação entre igreja e Estado, a esfera de opinião pública, responsável pela construção democrática das principais decisões que envolvem as determinações estatais, deve se dispor ao trato recíproco do diálogo entre as mais variadas formas de visões de mundo existentes entre os cidadãos. É a constelação de três grandes forças motrizes nas democracias contemporâneas que harmonizam

igualdade política e diferença cultural: “Estado democrático”, “sociedade civil” e “autonomia das subculturas”.

Um dos mais importantes interlocutores habermasianos quanto a esta temática, é o filósofo norte americano, já citado, John Rawls. Para ele há nos dois tipos de discursos, religioso e secular, “consensos que se sobrepõem”. Para Rawls, embora o princípio da racionalidade pública anule a necessidade de legitimação religiosa da democracia, isto não implica a exclusão de cidadãos crentes neste processo. Sobre sua devida participação neste modelo de razão, Rawls afirma: “[...] desde que as concepções do bem e as doutrinas morais endossadas pelos cidadãos sejam compatíveis com a **concepção pública de justiça**, aqueles deveres e obrigações autenticam-se a si próprios, de um ponto de vista político” (RAWLS, 2000, p.76 – **grifo meu**).

Para ele há um lugar para o discurso religioso no campo da esfera pública, tomando parte inclusive em torno de decisões efetivas deliberadas pelo poder público. No entanto, determinadas alocações de conteúdo precisam ser feitas na sua exposição, ou seja, é preciso se utilizar do medium da racionalidade pública, que elenca um princípio comum de justiça, para que uma semântica apropriada possa integrar este processo democrático. Contudo, um paradoxo pode ser levantado: “Como pode ser razoável ou racional, quando questões básicas estão em jogo, que os cidadãos apelem somente para uma concepção pública de justiça, e não para a verdade como um todo, tal como a vêem?” (IBIDEM, p.265).

O aparente paradoxo levantado por Rawls pode ser resolvido mediante a compreensão de que a ideia de uma totalidade da verdade pode ser substituída pelo princípio do bem comum: “[...] não se pode obrigar que conjugues testemunhem um contra o outro, para proteger o importante bem da vida familiar e para mostrar respeito público pelos valores afetivos” (IBIDEM, p.268). Para Rawls o mais importante não é a totalidade de verdades que possam estar envoltas às questões pertencentes à esfera pública, mas sim que os limites desta razão pública, possam ser configurados a partir de direitos e deveres relacionados às liberdades fundamentais estabelecidas democraticamente.

A substituição do veraz pelo razoável tem para Rawls: “peso suficiente para que os limites da razão pública sejam justificados pelas avaliações globais das doutrinas abrangentes razoáveis, uma vez que essas doutrinas tenham se adaptado à concepção de justiça” (IBIDEM, p.268). Tais limites sobrepostos implicam em uma necessidade

exclusiva de tradução dos conteúdos religiosos, que consiste em razões não-públicas, para que haja integração na tomada de decisões políticas.

A tradução de razões não públicas para razões públicas políticas consiste para o filósofo em um comprometimento de descentramento, em que cada indivíduo, devidamente engajado no debate democrático, vale-se deste meio para integrar suas perspectivas as demais, abrindo mão de suas doutrinas e compreensões particulares abrangentes e tencionando suas perspectivas com as dos outros cidadãos. Há na concepção de Rawls cinco aspectos centrais em sua teoria sobre a razão pública:

(1) as questões políticas fundamentais às quais se aplica; (2) as pessoas a quem se aplica (funcionários do governo e candidatos a cargo público); (3) seu conteúdo como dado por uma família de concepções políticas razoáveis de justiça; (4) a aplicação dessas concepções em discussões de normas coercitivas a serem decretadas nas formas de lei legítima para um povo democrático; (5) a verificação pelos cidadãos de que os princípios derivados das suas concepções de justiça satisfazem o critério de reciprocidade (RAWLS, 2001, p.175).

A compreensão do nosso autor sobre uma ressalva de tradução institucional parece revelar uma maior amplitude nesta interação. Pois, a formação nuclear deste processo se dá de uma forma *cooperativa* entre crentes e não crentes, e não estritamente de uma forma *exclusiva* pelo caminho da tradução. Logo, avaliza os antigos paradigmas do direito secular, com vistas na proposta de uma linha demarcatória que possa ampliar consideravelmente as dimensões da integração social entre os cidadãos.

Para ele não basta apenas submeter-se aos marcos de uma concepção constitucional que determinem em termos de uma razão pública a convivência entre indivíduos religiosos e secularizados. Ele admite que estes atores sociais possam se auto-perceber como limitados e fortemente propícios a um diálogo mais efetivo neste processo de convivência e estabelecimento legislativo.

É na deliberação discursiva que os cidadãos religiosos e secularizados de uma determinada sociedade, cooperativamente, estabelecem seus marcos legais de convivência. Marcos estes que se interrelacionam na sociedade pós-secular, para além das restrições da razão pública rawlseliana. Com isso, ele coloca sua tese da ação comunicativa como um dos princípios fundamentais da teoria do direito: “E, no nível pós-tradicional de justificação, só vale como legítimo o direito que conseguiu aceitação

racional por parte de todos os membros do direito, numa formação discursiva da opinião e da vontade” (HABERMAS, 1997, p.172).

3.3. Tolerância: as bases da convivência entre indivíduos religiosos e secularizados

Das compreensões teóricas pertencentes ao processo de aprendizagem complementar no pensamento habermasiano, decorre uma série de consequências resultantes desta perspectiva, sobretudo no que diz respeito à *tolerância religiosa* como precursora de *direitos culturais*. O conceito de “tolerância” foi trabalho na história sob diferentes concepções. Suas primeiras formas de utilização são relacionadas com um tipo de “transigência” entre as religiões, tendo o presente termo recebido um status jurídico apenas a partir do século XVI e XVII. A tolerância em quanto uma questão moderna é: “[...] uma razão que reconduza, sem apagar as distâncias, que una, sem reduzir o que é distinto ao mesmo denominador, que entre estranhos torne reconhecível o que é comum, mas deixe ao outro a sua alteridade” (HABERMAS, 1993, p.112).

Rainer Forst (2000), teórico influente no pensamento habermasiano, define uma noção de tolerância partilhada por nosso autor bastante difundida no Ocidente em fins do século XX, onde é contraposto a concepção de “permissão” para a de “respeito”:

Em oposição a isso, a outra concepção de tolerância — *a concepção como respeito* — é aquela na qual as partes tolerantes reconhecem uma a outra em um sentido recíproco: embora difiram notavelmente em suas convicções éticas a respeito do bem e do modo de vida legítimo e em suas práticas culturais, e sustentem em muitos aspectos visões incompatíveis, elas se respeitam mutuamente como moral e politicamente iguais, no sentido de que sua estrutura comum de vida social deve — na medida em que questões fundamentais de reconhecimento de direitos e liberdades e de distribuição de recursos estejam envolvidas — ser guiada por normas que todos possam igualmente aceitar e que não favoreçam uma “comunidade ética” específica, por assim dizer (FORST, 2009, p.20-1).

Na avaliação habermasiana: “Esta última corresponde à nossa concepção de liberdade de religião, a qual é tida como um direito fundamental que compete a toda pessoa enquanto ser humano, independentemente da religião a qual adere” (HABERMAS, 2007, p.280).

Goethe (1981), um dos mais expressivos intelectuais alemães dos fins do século XVIII e inícios do século XIX, aponta certo paradoxo na noção de tolerância. Segundo

ele, o ato de transigência mútua das religiões exige dos fiéis um conjunto de limites quanto as suas crenças que restringe a própria ideia de tolerância. Para que haja uma “concordância” de respeito entre os crentes, é necessário que estes se auto-limitem no que diz respeito à vivência de determinadas formas de crença. Ou seja, um mínimo de inclusão necessária, exigiria certo grau de exclusão entre os envolvidos.

Habermas compreende o paradoxo de Goethe e lhe confere legitimidade, desde que seja fruto de um processo de aprendizagem complementar, norteado por uma ação orientada para o entendimento. Tal aspecto de reciprocidade exige dos fiéis a ausência de uma coação do poder político, no que tange a promoção de seus respectivos credos, assim como uma liberdade de associação entre os religiosos desprovida de ações morais restritamente subjetivas:

Nenhuma inclusão sem exclusão. E a proporção que este traçado de limites se desenvolve de modo autoritário e, por conseguinte, unilateral, o ato de tolerar traz impressa a mácula de uma exclusão arbitrária. Somente a concepção de liberdades iguais para todos e a fixação de um domínio da tolerância capaz de convencer simetricamente a todos os atingidos são capazes de extrair da tolerância o agulhão da intolerância. Os possíveis atingidos têm de levar na devida conta perspectivas dos respectivamente “outros” caso pretendam chegar a um acordo sobre as condições sob as quais desejam exercitar tolerância recíproca apoiando-se no argumento em que todos merecem igual respeito (IBIDEM, p.281).

O ideal de tolerância só é corretamente expresso entre os cidadãos, quando estes possuem uma capacidade equitativa de assunção sobre os seus respectivos limites e interesses. Desta forma, os dois tipos de liberdades se manifestam nas interações provenientes do discurso religioso: a positiva, em que todo crente possui a liberdade de seguir a sua crença e a negativa, em que cada fiel se empenha no respeito da crença do outro. Do ponto de vista legislativo, afirma: “Na visão de um legislador democrático que eleva os destinatários do direito à condição de autores deste mesmo direito, o ato jurídico que impõe a todos uma tolerância recíproca funde-se com a auto-obrigação virtuosa a um comportamento tolerante” (IBIDEM, p.282).

Do âmbito da vivência religiosa, desloca-se o debate sobre tolerância para o domínio estatal. Dado o fato do Estado democrático de direito ser um agente efetivo na promoção da tolerância religiosa, este precisa criar formas eficazes para tolerar os inimigos da democracia, assim como proporcionar às visões de mundo divergentes reais possibilidades de coexistirem de forma tolerante.

Cosmovisões responsáveis por atitudes fundamentalistas, sexistas, racistas, nacionalistas radicais ou xenófobas etnocêntricas, são compreendidas como intoleráveis dentro do Estado democrático, justamente por violar substancialmente as suas bases. O que está em jogo aqui são os reais limites da liberdade, com vistas na segurança democrática frente aos opositores do Estado constitucional: “[...] o inimigo do Estado – seja na figura secularizadora do ideólogo político que combate o Estado liberal, seja na figura do fundamentalista que combate formas de vida moderna enquanto tal” (IBIDEM, p.283).

A questão de como lidar constitucionalmente com a *desobediência civil* pode ser entendida observando os próprios termos constitucionais que deve fazer uso do direito penal tendo em vista a proteção de sua liberdade. A constituição só deverá ser tolerante com os cidadãos que: “justificar sua resistência apoiados em princípios da constituição e em meios não-violentos, os quais são, por consequência, simbólicos. Essas duas condições especificam a fronteira de uma tolerância política aceitável por parte de uma democracia erigida sobre os alicerces de um Estado de direito [...]” (IBIDEM, p.284).

Sua compreensão sobre a ideia de tolerância e o Estado democrático envolve um extenso argumento residente em duas grandes perspectivas: a *tolerância recíproca e suas exigências* e a *ideia de tolerância como precursora de direitos culturais*. O paradigma da tolerância reside na evidência de um conflito em termos de religião, ou seja, quando há divergência de opiniões entre crentes, os que crêem de forma diferente e incrédulos. A tolerância irá operar em termos de uma dissonância cognitiva entre os indivíduos, onde “[...] as partes envolvidas baseiam suas rejeições em um conflito cognitivo entre crenças e atitudes que persiste por boas razões” (HABERMAS, 2013b, p.3).

A proposta não versa sobre uma resolução destas dissonâncias, mas sim em uma possível “deflação” das oposições mediante a análise das suas fontes de validação, concentrando-se mais nas formas autênticas de conferir sentido à vida dos fiéis do que o conteúdo dogmático pertencente no discurso religioso. Sobre os “anseios de validação”. Ele disse:

[...] diferentes anseios de validação que vinculamos a enunciados descritivos, avaliativos e normativos (de diferentes tipos) independentemente daquela síndrome característica a reivindicações de validação disparadas de maneira obscura nas interpretações religiosas e metafísicas do mundo (HABERMAS, 2004, p.85).

O conceito moderno de tolerância trabalhado pelo já citado interlocutor habermasiano (FORST, 2000) elenca três grandes componentes pertencentes a esta noção: *recusa*, *aceitação* e *repulsão*. Cada um destes três componentes pode ser compreendido a partir da interação entre os cidadãos na sociedade. Os cidadãos crentes e não crentes *recusam-se* à determinados tipos de compreensões de mundo pertencentes aos discursos divergentes, com base em determinadas noções de *aceitação* que consiste em: “uma base de argumentos imparciais, *aceitos* em comum, os quais não neutralizam, mesmo assim, bons argumentos em prol da recusa, já que os superam” (IBIDEM, p.286).

O último componente, por sua vez, se reveste de uma natureza jurídica de caráter regulatório, no qual é posto pelo Estado democrático, certa base norteadora das noções de recusa e aceitação: “a base normativa para a generalização dos direitos religiosos e culturais” (IBIDEM, p.286).

O Estado que regula as fronteiras daquilo que pode ser tolerado, e repulsa aquilo que não deve ser tolerado, consiste em um Estado democrático, formado a partir de deliberações provenientes da vontade geral. O que implica entender que o traçado jurídico estabelecido entre a tolerância e intolerância exige: “da parte dos participantes, respeito recíproco, bem como a assunção das perspectivas um do outro” (IBIDEM, p.286).

A ideia de tolerância está embasada na compreensão de cosmovisões diferentes, e não significa indiferença quanto ao dissenso. Os argumentos disputáveis (objeto da tolerância) entre os cidadãos não podem também ser preconceituosos, mas racionais, a ponto de serem admitidos como razoavelmente divergentes:

Todavia, os argumentos de rejeição, que exigem tolerância, não podem ser tidos como bons apenas de um ponto de vista subjetivo: eles têm de valer como legítimos perante a esfera pública. Preconceitos não contam. Só podemos falar em tolerância quando os participantes puderem apoiar sua recusa em uma não-concordância que encontra motivos razoáveis para continuar existindo (IBIDEM, p.287)

O duplo fardo da ideia de tolerância implica que o cidadão tolerante é livre para expressar suas convicções, assim como discordar de outras, dentro do limite de um etos em igual medida a todos. Mas do que uma simples acomodação, postula um processo de

aprendizagem religiosa que possa fecundar-se entre seus credos, assim como nas teorias seculares, em um efetivo processo de socialização partindo cada uma da outra.

A validade dos etos debatidos parte de premissas diferentes, o que faz Habermas afirmar, no contexto da modernidade, a precedência das visões seculares do mundo sobre as religiosas. O discurso religioso é alimentado por compreensões metafísicas, já a muito esvaziadas pela consciência moderna. Em sociedades pós-seculares, a devida interação exige da consciência uma abertura epistêmica mais flexível: “uma não coincidência continuada entre saber de mundo, razoável, e tradição religiosa só merece o predicado ‘racional’ quando se atribui, na perspectiva de um saber secular, a convicções religiosas um status epistêmico que não é pura e simplesmente irracional” (IBIDEM, p.293).

A tolerância como precursora de direitos culturais pode ser compreendida como um dos primeiros laivos das democracias ocidentais. O entendimento de que determinadas visões de mundo majoritárias devem exercer o trato tolerante com minorias religiosas discriminadas, revelam a abertura da esfera pública a inclusão de discursos diferentes.

[...] nas lutas pelo reconhecimento da integridade de uma determinada identidade coletiva encontra-se uma experiência de injustiça de tipo diferente, isto é, a experiência do desprezo, da marginalização ou da exclusão por razões de pertença a um grupo que, de acordo com os padrões da cultura da maioria dominante, é tida como “inferior”. É nesse sentido que a superação da discriminação religiosa torna-se, hoje em dia, uma precursora de direitos culturais de tipo novo (IBIDEM, p.297).

As lutas em torno dos direitos religiosos pelas minorias exclusas perfazem, lado a lado com as lutas étnico-raciais, sociais e de gênero, o status de uma “cidadania estatal multicultural”. Assim como as outras bandeiras levantadas pelos movimentos sociais, a pertença religiosa permite ao fiel seu lugar de identidade cultural. A liberdade de religião, para além de uma concepção subjetiva atrelada aos direitos individuais dos sujeitos: “[...] garantem a todos os cidadãos um acesso equitativo aos entornos culturais, às tradições e relações interpessoais à medida que estas são essenciais para a formação e a garantia de sua identidade pessoal” (IBIDEM, p.299).

As questões que envolvem a integração social perfazem um dos escopos previstos às teorias sociológicas da ação, que empreendem um mapeamento teórico com a finalidade de estabelecer uma rede regular de interações discursivas entre os indivíduos. Estes com a responsabilidade de uma melhor inserção em sua comunidade política. Tanto as

teorias sociais resultantes dos processos de aprendizagem habermasianos, assim como uma filosofia política do século XXI não deve abster das discussões até aqui realizadas, que sem sombra de dúvida, integram o atual debate sobre a pertinência do discurso religioso em sociedades multiculturais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As teorias sobre a sociedade construídas e desenvolvidas por Jürgen Habermas seguem um intenso dinamismo conceitual, valendo-se tanto de uma determinada tradição teórica, como propondo reavaliações críticas, reorientando perspectivas, abrindo-se a novos diálogos conceituais, sempre aprimorando tentativas de compreensão que girem em torno da emancipação humana e da interação democrática.

No que diz respeito a sua abrangente teoria da sociedade, é importante compreender as reconstruções feitas em relação ao materialismo histórico tendo em vista a introdução do principal mote de suas teses: *a linguagem*. Seja a teoria da ação comunicativa, assim como seu determinado desdobramento quanto a uma teoria da evolução social alimentada pelos processos de aprendizagem socioevolutivos, o medium da linguagem é decisivo para os caminhos tomados na análise dos principais conceitos marxistas utilizados.

A ideia do autor é demonstrar como uma teoria da coordenação das ações humanas pode ser efetiva na compreensão do processo histórico. Aquelas, através da interação simbólica mediada pela linguagem, podem instrumentalizar as ações dos indivíduos, assim como às dispor em uma interação subjetiva, construindo com isso, em torno deles mesmos, um processo de aprendizagem socioevolutivo.

No estabelecimento destas compreensões, não há nenhum tipo de isenção ao diálogo conceitual com os principais teóricos das mais diversas áreas: sociólogos, psicólogos, filósofos, linguístas, críticos de arte, pedagogos, entre outros. Esta transdisciplinalidade, explicitamente observada em seu trato teórico sobre a sociedade e sobre os discursos dos indivíduos, é uma de suas características centrais que perfazem toda a construção, desenvolvimento, e, inclusive, o remanejamento das teses do materialismo histórico, declaradamente postas por ele como insuficiente no trato das transformações das sociedades humanas.

Sua teoria da modernidade, à luz também de sua teoria da comunicação, concentra-se no aspecto elementar da construção discursiva dos indivíduos: *o mundo da vida*. Todos

os seus referenciais e suas formas de reprodução simbólica salientam o protagonismo de um agir orientado para o entendimento firmado na interação subjetiva.

A racionalização do mundo da vida, bem como o processo de verbalização do sagrado, potencializaram a criação de contextos funcionais denominados de *sistemas*, em que a compreensão das coordenações de ação se dar na perspectiva de um observador. A integração sistêmica, ao se orientar por um *agir estratégico*, viabilizou mecanismos de controle responsáveis por aquilo que é denominado de *colonização do mundo da vida*. Processo destacado pelo autor tanto como fruto de uma racionalidade moderna no mundo vivido, assim como uma intervenção instrumental no mesmo, responsável pelo surgimento de uma “modernidade descarrilhada”, esvaziada do seu sentido antropológico-ético-igualitário.

Essa “modernidade fora dos trilhos” é compreendida como uma modernidade em “crise”, onde as principais formas de reprodução simbólica do mundo da vida são separadas e autonomizadas, levando ao decréscimo da dignidade humana e o desestabelecimento dos indivíduos enquanto força democrática. Questões que foram incorporadas por parte de alguns pensadores, em uma dada “crise da razão secular”.

A ideia da crise da secularização é vista por alguns dos principais pesquisadores do fenômeno religioso como a “porta aberta” para o “retorno do sagrado”. A racionalização das imagens de mundo cede à semântica religiosa, que retorna carregada de sentido à vida humana. A sociedade moderna é composta por indivíduos crentes e secularizados, ávidos pelas disputas públicas que dizem respeito ao futuro não só de suas liberdades individuais, mas também da sociedade como um todo.

Questões envolvendo o debate bioético entorno da manipulação do genoma humano, por exemplo, assim como a abertura democrática para o pensamento religioso no espaço público, compõe uma rede de discussões onde os diferentes discursos poderão interagir suas perspectivas, e, um lançar luzes sobre a melhor possibilidade de se compreender o outro. Este processo é descrito por Habermas como uma aprendizagem dupla e complementar, que se abre à interação discursiva do crente, com o crente de outras religiões e também com o indivíduo secularizado.

Sobre a sua compreensão quanto à origem e o significado da esfera pública, a abrangência no trato desta teoria, se reveste de uma fundamentada pesquisa histórica, mapeando desde a origem dos termos até as suas críticas mais recentes. Os conceitos de “público” e “privado” são postos em um amplo dinamismo conceitual, em que se é buscado nas suas diferentes representações no decorrer da história, a sua real

interpretação. Há um intercâmbio entre estas definições que, ora parecem se esclarecer mutuamente, através de suas diferenças, ora demonstram-se ambivalentes.

Os termos percorrem desde as sociedades da Antiguidade até a formação da imprensa, perfazendo também o esquema habermasiano de aprendizagem socioevolutiva. Definições não são estanques, mas integram a dinâmica do mundo da vida e dos sistemas, mediante a vivência dos indivíduos.

Ao trabalhar com as estruturas sociais e as principais transformações da esfera pública burguesa, Habermas acentua dois traços fundamentais: *seu caráter essencialmente privado* e a *discussão pública mediante razões*. Estes dois aspectos se desenvolvem amplamente na pesquisa histórica sobre sua teoria, se fundido em torno de um dos principais fundamentos da razão pública: *o melhor argumento*.

Os encontros entre os mais diversos indivíduos nos cafés e nos salões são as primeiras formas de discussões mais centralizadas em torno dos dois traços citados e mais distantes da corte, por conseguinte com mais teor de “publicidade”. Das conversas essencialmente privadas que ali se estabelecia, toda a sociedade passou a ser discutida a partir de critérios de racionalidade intersubjetivos.

Todo brilhantismo de sua pesquisa, na busca de uma sociologia da esfera pública, não se demonstrou fechada em si mesma. Após a publicação de *Mudança estrutural na esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa* algumas críticas são direcionadas ao seu projeto, quanto a possíveis falhas apresentadas no tocante à abrangência e efetividade de sua teoria. Habermas reavalia seus principais pontos e publica revisões críticas, mostrando-se atento à sensibilidade dos seus leitores.

O desfecho do caminho tomado, referente ao significado do seu conceito, pode ser visto em algumas de suas publicações posteriores. Nestas, a categoria mais semanticamente centralizada em torno da sociedade burguesa, é ampliada em termos de “rede”, dando uma conotação mais democrática à esfera pública e mais inclusiva, sobretudo quanto a outras possibilidades de discursos outrora nela não inseridos. É este modelo de espaço público, mais inclusivo em termos democráticos, que será tensionado pelas visões de mundo seculares e religiosas e construído em termos de uma aprendizagem complementar.

O trabalho fora concluído mediante o apontamento de um conjunto de informações que perfazem o aspecto analítico da problemática trabalhada. As fronteiras existentes entre o conhecimento religioso e o secular se demonstraram especificamente distintas, ao mesmo tempo em que o diálogo de suas perspectivas é estabelecido, compondo um

rumo tomado pela teoria do agir comunicativo mais direcionamente aplicada à questão da religião nas democracias contemporâneas.

A razão secular já não goza mais de uma exclusividade entrópica, com a capacidade de julgar através dos seus critérios de validade o discurso religioso em sua substância. É interessante retomar a tese hegeliana sobre o primado do pensamento racional sobre a religião, no que concerne, inclusive, aos termos éticos, o que é totalmente questionado pelo pensamento habermasiano. Ao contrário, as visões de mundo racionais aparecem no cenário contemporâneo abertos à semântica religiosa, inclusive, a partir de sua simbólica, recebendo um sentido mais efetivo.

O mesmo se dá com o discurso religioso. Este opera na sociedade através de dissonâncias cognitivas dos seus fiéis, tornando-os mais propícios a aprendizagem com outras visões de mundo, quer sejam também religiosas ou seculares. Isto que é postulado por nosso autor em seu caminho percorrido em torno de uma “filosofia da religião”. As cosmovisões religiosas e seculares são assentadas em bases mais democráticas quando há uma interação discursiva aberta a um sentido cooperativo mais efetivo. Interação esta que fundamenta toda vivência social no Estado democrático de direito.

A ideia de um uso público da razão ganha destaque no pensamento habermasiano por seu caráter cooperativo. Diferentemente de outros autores, que concentram suas definições em um estrito paradigma de “tradução secular”, Habermas resguarda a intersubjetividade dos sujeitos sociais envolvidos, de tal forma que todos sejam contemplados na deliberação de uma vontade comum, partilhada por uma situação de fala ideal igualmente estabelecida.

A laicidade estatal, calcada na separação entre igreja e Estado, é necessária, mas não suficiente. Nas democracias liberais estão presentes diversos modos de vida e compreensões de mundo, todas dispostas sob as perspectivas do discurso religioso ou secular. Um estabelecimento assimétrico destas vozes, envolvidas em seus amplos conjuntos de interpretação dos seus respectivos mundo de vida, é prejudicial a todas as relações sociais, seja no que tange aos direitos individuais ou coletivos.

A compreensão de uma sociedade pós-secular, que se abre a aprendizagem complementar entre os discursos envolvidos, consiste nas análises do nosso autor numa interpretação prospectiva. Os fundamentalismos religiosos, assim como o esvaziamento da dignidade humana operada pelo tecnicismo científico, são dados observados que lhe permite um novo olhar sobre as sociedades contemporâneas, sobretudo as européias e

norte-americanas. Seu interesse é buscar os melhores meios compreensivos para a garantia da emancipação dos indivíduos, enquanto seres de cultura e coletivo nacional. Seus apontamentos elucidam um novo caminho, em que todos os interessados nos estudos sobre religião devem se valer em termos de atualidade temática.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**; tradução de Roberto Raposo – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

AUSTIN, J.L. **Cómo hacer cosas con palabras**. Barcelona: Ediciones Paidós, 1998.

CAVALCANTI, Raíssa. **O retorno do sagrado**. São Paulo: Cultrix, 2000.

BERGER, Peter. **Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**; tradução Waldemar Boff, Jaime Clasen – Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

BÖCKENFÖRDE, E.W., Die Entstehung des Stastes als Vorgang der Säkularisation (1967), in id. **Recht, Staat, Freiheit**. Frankfurt/M.,1991.

_____. **Fé e Direito**. Disponível em: <
<http://leiturasfilosoficas.blogspot.com/2009/06/ernst-wolfgang-bockenforde.html> >.
Acesso em: 04 ago. 2018.

CHOMSKY, Noam. **Aspectos da Teoria da Sintaxe**. Coimbra: Armênio Armado. 1978.

DUPEYRIX, Alexandre. **Compreender Habermas**; tradução Edson Bini – São Paulo: Edições Loyola, 2012.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**; tradução de Eduardo Brandão. 3.ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FERNANDES, António Teixeira. O retorno do sagrado. **Revista da Faculdade de Letras: Sociologia**, v. 5, p. 199-240, 1995.

FORST, Rainer. Os limites da tolerância. **Novos Estudos**, Cebrap, n. 84, 2009.

_____. Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft, in: id. (ed.). **Toleranz**. Frankfurt/M., 2000.

FRASER, Nancy. Que é crítico na teoria crítica? O argumento de Habermas e os gêneros. IN: BENHABIB, S.; CORNELL, D. **Feminismo como crítica da modernidade**. RJ: Rosa dos Tempos, 1987.

_____. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig (Ed). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 109-142.

FREITAG, Bárbara. Habermas e a Filosofia Moderna. **Perspectivas**, São Paulo, 16, p. 23-45, 1993.

GOETHE, J.W.V. **Anschauende Denken**. Frankfurt, Insel Taschenbuch, 1981.

HABERMAS, Jürgen. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**; tradução de Vamireh Chacon. – Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro: 1980.

_____. **A Inclusão do Outro**: estudos de teoria política. 2. ed. São Paulo: 2004.

_____. **A nova obscuridade**: pequenos escritos políticos V; tradução de Luiz Repa. – São Paulo: Editora Unesp, 2015.

_____. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Vol. I. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

_____. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Vol. II. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

_____. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 2007a.

_____. **Fé e Saber**; tradução Fernando Costa Mattos. – São Paulo: Editora Unesp, 2013a.

_____. **Glauben und Wissen**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

_____. Intolerância e discriminação. **Perspectiva Filosófica**, vol. 2, nº 40, 2013b.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa; tradução Denilson Luís Werle. – São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. **O discurso filosófico da modernidade:** doze lições; tradução Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. – São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **O futuro da natureza humana:** a caminho de uma eugenia liberal? São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **On social identity,** Telos, 19, 1974.

_____. **Para a reconstrução do materialismo histórico;** tradução Rúrion Melo – São Paulo: Editora UNESP, 2016.

_____. **Passado como futuro.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. **Pensamento Pós-metafísico:** Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Técnica e Ciência como ideologia;** tradução de Artur Morão – Lisboa: Edições 70, 1968.

_____. **Teoria do agir comunicativo, 1:** racionalidade da ação e ação social; tradução Paulo Astor Soethe. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a.

_____. **Teoria do agir comunicativo, 2:** sobre a crítica da razão funcionalista; tradução Flávio Beno Siebeneichler. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b.

_____. Transcendence from within, Transcendence in ths World. In: FIORENZA, Don Browning and Francis Schlüssler. **Habermas, Modernity and Public Theology.** Nova York: Crossroad, 1992.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização:** Sobre razão e religião. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007b.

HADAD, Fernando. Dialética positiva: de Mead a Habermas. **Lua Nova: Revista de cultura de política,** Recife, n.59, p. 95-115, 2003. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010264452003000200005&script=sci_abstract&tlng=PT >. Acesso em: 07. Março. 2018.

HERVIEU-LÉGER. Danièle. **O peregrino e o convertido:** a religião em movimento. Tradução de João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HUSSERL, Edmund. **A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996.

KANT, Immanuel. **A Religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **O conflito das faculdades**. Tradução Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

LUBENOW, Jorge Adriano. A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica. **Cadernos de ética e filosofia política**, 10, 1/2007, p. 103-123. Disponível em: <
https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1657989/mod_resource/content/2/lubenow%5B1%5D.pdf>. Acesso em: 04. Abril

LUCHI, José Pedro. **A superação da filosofia da consciência em J. Habermas: a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade**. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999.

LUKÁCS, György. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**; tradução Rodnei Nascimento – São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução e introdução de Florestan Fernandes – São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**; tradução Luiz Claudio de Castro e Costa. – São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MEAD, G. H. **Mind, Self and Society**. Chicago: The University of Chicago Press, 1950.

MELO, Rúrion. **Marx e Habermas: Teoria crítica e os sentidos da emancipação**. São Paulo: Saraiva, 2013.

OLIVEIRA, Fabiana Luci de. O campo da sociologia das religiões: secularização versus a “revanche de Deus”. **Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis**, v. 2, n. 2, p. 1-14, 2005.

OLIVEIRA, Gustavo Gilson; OLIVEIRA, Aurenéa Maria de. Modernidade, (Des) secularização e Pós-secularismo nos debates atuais da sociologia da religião. **REVITEO – Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP/PE**, Recife, v. 01, n.1, pp. 24-45, dez. 2012.

PARSONS, Talcott. **O sistema das sociedades modernas**. São Paulo: Pioneira, 1974.

PEIRCE, S. Charles. Escritos Coligidos. (**Col. Os Pensadores**); tradução de Armando Mora D'Oliveira e Sérgio Pomeranglum. – São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PIAGET, Jean. **Seis estudos de Psicologia**. Rio de Janeiro: Forense, 1980.

POLANTZAS, Nicos. **Poder político e classes sociais**; tradução de Francisco Silva – São Paulo: Martins Fontes, 1977.

PORTIER, Philippe. Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas. **Numen**, v. 16, n. 1, 2013.

RAWLS, John. **Direito dos povos**; Luís Carlos Borges – São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **O liberalismo político**; tradução de Dinah de Abreu Azevedo – São Paulo: Editora Ática, 2000.

RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. O fim da metafísica segundo Habermas: ponderações à luz do pensamento heideggeriano. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 16, n. 26, p. 107-134, 2010.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Über die Religion**: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Hamburg: Felix Meiner, 1958 (Philosophische Bibliothek, Bd.)

SCHÜTZ, Alfred. **Collected Papers I**. La Haye, Nijhoff, 1967.

SORRENTINO, S. Filosofia della Religione. In: SORRENTINO, S. (Org.). **Religione e Religioni**: a partire dai “Discorsi” di Schleiermacher. Assisi: Cittadella Editrice, 2000.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: Fundamentos de uma sociologia compreensiva. São Paulo: Editora UNB, 2004.

WEITHMANN, Paul J. **Religion and the Obligations of Citizenship**. Oxford, 2002.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**; tradução Marcos G. Montagnoli.
– Petrópolis: Vozes, 2009.