



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE - FURG

Faculdade de Direito - FaDir

Curso de Direito

Trabalho de Conclusão de Curso

Jürgen Habermas e a Religião na Esfera Pública

Wagner Paim Lima - 89161

Prof. Orientador: Dr. Fernando Amaral

Rio Grande, Dezembro de 2022.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	3
1 ESFERA PÚBLICA.....	5
2 RELIGIÃO	10
3 JÜRGEN HABERMAS E A RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA	14
4 A SOCIEDADE PÓS-SECULAR	16
4.1 RELIGIOSOS E NÃO-RELIGIOSOS EM UMA SOCIEDADE PÓS- SECULAR	18
5 RELIGIOSOS E NÃO-RELIGIOSOS E AS PERSPECTIVAS DE UMA PLURALIDADE CONSENSUAL.....	21
6 RELIGIOSOS E SECULARIZADOS SOB UM PROCESSO DE APRENDIZADO COMPLEMENTAR	23
CONSIDERAÇÕES FINAIS	26
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS	28

INTRODUÇÃO

O presente trabalho discorre sobre a inserção da religião na esfera pública. Usa como base os posicionamentos do filósofo alemão Jürgen Habermas e conexões. Procura demonstrar a existência de força argumentativa na religião capaz de influenciar na vontade política e na opinião dos cidadãos. Além disso, busca identificar se existe a possibilidade da ocorrência de alguma dialética entre religiosos e não-religiosos dentro da esfera pública em uma democracia, se o pensamento religioso pode contribuir com o pensamento secular, e o secular com o religioso. Utiliza como hipótese, conforme Jürgen Habermas, a postura pós-secular e o entendimento da esfera pública como lugar favorecido para aprendizado mútuo. Destarte, a pesquisa busca identificar como é possível a esfera pública habermasiana interpretar a sociedade pós-secular, em especial a brasileira.

O trabalho está estruturado em seis capítulos. O primeiro capítulo se intitula "Esfera Pública", e traz o conceito de esfera pública, conceito essencial para a compreensão da pesquisa. Elementarmente, a esfera pública é um espaço de fala onde pessoas, de forma livre, discutem questões públicas relevantes para a sociedade civil, setorial ou em geral, através do uso público das razões. No primeiro capítulo também é tratado, com embasamento em Habermas, sobre a inserção de cada pessoa na esfera pública, e a assunção de sua importância pessoal como membro de uma comunidade.

No segundo capítulo se demonstrará que o espaço religioso pode ser uma esfera pública, uma vez que tem potencial característico desta categoria. Também é trazida a ideia de razões públicas, cuja ausência pode enfraquecer a esfera pública nas pretensões de aplicação geral na sociedade.

No terceiro capítulo serão apresentados argumentos de Habermas para a necessidade do reconhecimento da possibilidade de contribuição de interpretar a sociedade permeada pela religião, assim como, no contexto político, aos reflexos positivos configuradores de diálogos sadios na esfera pública. Ao tratar sobre a religião na esfera pública, defende que ninguém pode ser excluído do debate público sob pena de falta de legitimidade do processo democrático.

O termo pós-secular, cunhado pelo próprio pensador, será apresentado no quarto capítulo. O termo é utilizado como indicativo da situação onde

religiosos e não-religiosos devem conviver em pé de igualdade, enquanto participantes dos processos de formação de uma vontade política. Também significa o questionar ou abdicar do pensamento da sociedade moderna onde a religião seria um degrau já ultrapassado.

No quinto capítulo se buscará compreender como a abertura ao diálogo e à tolerância podem ser promovidas entre religiosos e não-religiosos em uma sociedade pós-secular. Com alguma antecipação, em meio à dissensos jurídicos causados por convicções e práticas insólitas, nessa sociedade, as diferenças devem ser respeitadas, e ninguém será obrigado a aceitar opiniões que recuse.

No derradeiro e sexto capítulo, enfim, será tratado sobre as (im)possibilidades de uma pluralidade consensual entre religiosos e não-religiosos, e a necessidade de se determinar de forma repressiva o que pode ser tolerado ou não, quais os limites de aceitação discursiva, sendo participantes dessas deliberações, religiosos e seculares.

1 ESFERA PÚBLICA

A esfera pública de Habermas tem o nome original em alemão *Öffentlichkeit*. Começou a ser discutida por Habermas na obra “*Mudança Estrutural da Esfera Pública*” (1962), mesma obra em que desenvolveu seu conceito. Nela, Habermas está preocupado com sua origem e desenvolvimento. Já em sua obra “*Direito e Democracia*” (2012), ele está preocupado com sua eficácia jurídica. Mas seu conceito de esfera pública, em essência, continua sendo o mesmo.

Segundo o filósofo, a esfera pública é um espaço de fala onde pessoas, de forma livre, discutem questões públicas relevantes para a sociedade civil, setorial ou em geral, através do uso público das razões (2011, p. 264).

Em 2004, ao receber o Prêmio Kyoto, no Japão, Habermas falou acerca da esfera pública:

Por ocasião de meu septuagésimo aniversário, meus discípulos redigiram uma *Festschrift* intitulada: A esfera pública da razão e a razão da esfera pública. A escolha do título foi muito boa porquanto a esfera pública, entendida como espaço de trato comunicativo e racional entre as pessoas, é o tema que me persegue a vida toda. De fato, a tríade constituída pela esfera pública, pelo discurso e pela razão dominou minha vida política e meu trabalho científico (HABERMAS, 2007c, p. 18-19).

Isso mostra que a razão é fundamental no conceito da esfera pública.

Habermas dispõe acerca da possibilidade de êxito do processo democrático de estabelecimento do direito e da superação das barreiras e estruturas de poder que possam surgir no interior da esfera pública através da maior conscientização da cidadania, de modo que cada pessoa passe a assumir sua importância pessoal como membro leal de uma comunidade, inserindo-se na esfera pública. De forma que:

[...] para que o processo democrático de estabelecimento do direito tenha êxito, é necessário que os cidadãos utilizem seus direitos de comunicação e de participação num sentido orientado também para o bem comum. [...] Para que o direito mantenha sua legitimidade, é necessário que os cidadãos troquem seu papel de sujeitos privados do direito e assumam a perspectiva de participantes em processos de entendimento que versam sobre as regras de sua convivência. Nesta medida, o Estado democrático de direito depende de motivos de uma população acostumada à liberdade, os quais não são atingidos pelas intromissões do direito e da administração. Isso explica por que, no paradigma procedimentalista do direito, as estruturas de uma sociedade civil viva e de uma esfera pública política não contaminada pelo poder têm que carregar uma boa parte das expectativas

normativas, principalmente o fardo da gênese democrática do direito, que se pretende normativa (HABERMAS, 1997, p. 323-324).

Ou seja, a legitimidade do direito positivo produzido está nas condições de possibilidade de absorção pela esfera parlamentar de discursos da esfera pública e de suas pretensões, ainda que divergentes. Ademais, nota-se que é do entendimento do autor que, para que haja êxito no processo democrático do estabelecimento do direito, a população deve possuir o costume da liberdade.

A esfera pública¹ – que é composta por indivíduos que se juntam em um público – pode possibilitar o nascedouro do Estado de bem-estar social, situação essa que cessa com o Estado de direito liberal. Então, a esfera pública se caracteriza como um espaço em que as pessoas se comunicarão, emitirão opiniões e poderão se posicionar – aqui, portanto, a chave para permitir a funcionabilidade da esfera pública é a comunicação. Tal comunicação desencadeará na conversão privado-público dos fluxos comunicacionais, a qual vai se dar a partir da referida comunicação privada em uma opinião pública. Significa dizer que a pedra fundamental da esfera pública é o agir comunicativo de Habermas.

De acordo com AMARAL,

A esfera pública é uma forma de deliberação não institucionalizada que chega ao ponto de ser a fonte política da transformação do Estado de direito liberal em Estado de bem-estar social (2011, p. 464), essa guinada tem na esfera pública seu ponto de partida (2011, p. 467). Ela é, reitera-se, “a esfera de pessoas privadas que se reúnem em um público” (2011, p. 135). É um fenômeno social elementar, do mesmo modo que a ação, o ator, o grupo ou a coletividade, e pode ser conceituada ainda 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 enfeixadas em temas específicos. Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma linguagem natural; ela está em sintonia com a compreensibilidade geral da prática comunicativa cotidiana (AMARAL, 2022, p. 207-208).

¹ Habermas cita como exemplo de esfera pública o debate público ocorrido na Alemanha em função do atentado terrorista às torres gêmeas do World Trade Center, em Nova Iorque, nos Estados Unidos. A esfera pública alemã foi tomada pela possibilidade de as forças armadas germânicas abaterem aeronaves de passageiros transformados em bombas, para proteger um número indefinido de pessoas ameaçadas no solo. Isso movimentou a esfera pública alemã, onde surgiram debates acerca do cabimento da pretensão dessa autorização pelo parlamento.

Essas opiniões públicas enfeixadas em temas específicos não são estranhas à sociedade brasileira². E além disso, sobre o domínio de uma linguagem natural mencionado, a gramática não pode ser uma blindagem discursiva.

A esfera pública, de acordo com Habermas (2012, p. 91), é como uma caixa de ressonância, onde os problemas do sistema político, ao se dissiparem, encontram eco. Conforme o seu entendimento (HABERMAS, 2012, p. 105), as formas de comunicação de uma esfera pública produzem-se através da mídia. A mídia pulverizou de forma difusa esse canal de comunicação. Ela é o meio de pulverizar as pretensões das esferas públicas específicas.

Dessa forma,

A esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, ou seja, ela não pode limitar-se a percebê-los e identificá-los, devendo, além disso, tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar (HABERMAS, 1997, p. 91).

Com a nova era das tecnologias e das organizações sociais, as redes tomaram proporção cada vez maior, de forma que, segundo Castells:

Esta nova forma de organização social, dentro de sua globalidade que penetra em todos os níveis da sociedade, está a ser difundida mundialmente tal como o capitalismo industrial e o seu inimigo gêmeo, o estatismo industrial, foram disseminados no século XX, abalando instituições, transformando culturas, criando riqueza e induzindo à pobreza, transformando culturas, criando riqueza e induzindo à pobreza, incitando a ganância, a inovação e a esperança, e ao mesmo tempo, impondo o rigor e instilando o desespero (CASTELLS, 2003, p. 22).

Nota-se que, mesmo após mais de 50 (cinquenta) anos, o conceito de esfera pública habermasiano aparentemente continua válido e atual aos tempos, de forma a explicar o fenômeno das redes sociais como esferas públicas, pois criam-se espaços de debates onde quem possui acesso participa e dá sua opinião acerca de determinados temas.

² Por exemplo, quando o Supremo Tribunal Federal (STF) julgou a ADPF 54/DF e decidiu que a gestante que optar pela interrupção da gravidez de um feto anencéfalo não será condenada por crime de aborto, o assunto tomou conta da esfera pública. Houve contraposição de ideias na sociedade a respeito de ser justo ou não o aborto de anencéfalo para além das hipóteses do código penal. Mulheres favoráveis à decisão argumentavam que era injusto carregar nove meses um feto nessa condição e não ter a escolha da interrupção da gravidez. Já os religiosos arrazoavam sobre a definição do que é vida e o temor pela banalização de práticas abortivas.

Muitas vezes, nessas redes sociais, são disseminadas informações difusas acerca de diversos temas (como as *fake news*). Elas são propagadas com o intuito de popularizar informações falsas para prejudicar a imagem de algo ou de alguém ou com pretensões normativas, pretensões de poder (principalmente em anos eleitorais, como o de 2022, por exemplo). Numa primeira vista, o discurso de uma esfera discursiva de argumentação com base em *fake news* sai do tripé habermasiano porque perde a razão comunicativa, o mínimo de racionalidade.

Esse movimento nas redes sociais, por conta do advento dos aparelhos eletrônicos, computadores e telecomunicações, ocasionou a chamada revolução informacional, pois, a *Internet*, por exemplo, é um meio de produção de conteúdo em massa, ao mesmo tempo, com alcance ao mundo inteiro, com apenas um *click*.

Desta feita, a opinião pública tem o sentido de reputação, pois tem um julgamento. Assim, a esfera pública é a legitimação do poder público, de forma que se dissocia do poder público para obrigar o poder público a se legitimar perante a opinião pública, de forma que o *publicum* transforma-se em público e o *subjectum* no destinatário da autoridade (HABERMAS, 2003c, p. 40). São as pretensões de legitimidade do parlamento, pois caso queira ser legítimo, tem que olhar para o debate da esfera pública e as pretensões das pessoas.

Habermas disciplina que a esfera pública age

como uma rede adequada para a comunicação de conteúdo, tomada de posições e opiniões. Nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, condensando-se em opiniões públicas enfeixadas em temas (HABERMAS, 2003a, p. 92).

Neste aspecto, o autor assevera que

Os canais de comunicação da esfera pública engatam-se nas esferas da vida privada – as densas redes de interação da família e do círculo de amigos e os contatos mais superficiais com vizinhos, colegas de trabalho, conhecidos, etc. – de tal modo que as estruturas espaciais de interações simples podem ser ampliadas e abstraídas, porém não destruídas. De modo que a orientação pelo entendimento, que prevalece na prática cotidiana, continua valendo também para uma comunicação entre estranhos, que se desenvolve em esferas públicas complexas e ramificadas, envolvendo amplas distâncias (HABERMAS, 2003a, p. 98).

Assim sendo, o autor assevera que a esfera pública possui influência para formar decisões impositivas legítimas, de forma a serem reguladas por fluxos comunicacionais que partem da periferia, e atravessam os procedimentos

próprios à democracia e ao Estado de direito, antes de passar pelo complexo parlamentar ou dos tribunais (HABERMAS, 2003a, p. 88-89).

Neste sentido, a esfera pública se manifesta por meio da comunicação, onde há uma opinião e vontade dos cidadãos, de forma que haja uma mobilização coletiva e a utilização da força produtiva. As questões práctico-políticas, se de natureza moral, podem ser resolvidas de maneira racional (HABERMAS, 1999c, p. 22).

No Brasil, em sentido normativo, pode-se dizer que a esfera pública está fundada como cláusula pétrea. Na CRFB/88, os discursos de justificação do direito de associação que estão no artigo 5º fundamentam normativamente a esfera pública no país. O direito à esfera pública é subjetivo, por isso ao ler os incisos a seguir, como exercício, trocou-se o termo “associações” por “esferas públicas” a fim de levar compreensão ao fundamento constitucional da esfera pública:

IV - é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato;
XVII - é plena a liberdade de se associar em ESFERA PÚBLICAS para fins lícitos, vedada a de caráter paramilitar;
XVIII - a criação de ESFERAS PÚBLICAS independem de autorização, sendo vedada a interferência estatal em seu funcionamento;
XIX - as ESFERAS PÚBLICAS só poderão ser compulsoriamente dissolvidas ou ter suas atividades suspensas por decisão judicial, exigindo-se, no primeiro caso, o trânsito em julgado [logo, enquanto couber recurso a esfera pública se mantém “viva”];
XX - ninguém poderá ser compelido a integrar esferas públicas ou nela permanecer;
XXI - as ESFERAS PÚBLICAS, quando expressamente autorizadas, têm legitimidade para representar seus filiados judicial ou extrajudicialmente (BRASIL, 1988, Art. 5º).

Em vista disso, o direito de se reunir em uma esfera pública é uma cláusula pétrea.

Logo, a esfera pública, que não será suprimida, é um espaço aberto discursivo onde os indivíduos de uma sociedade civil debatem questões de interesse coletivo, como a justiça, o direito, a cidadania, a felicidade e expectativas normativas (entre outros direitos, saúde, educação e saneamento).

Por conseguinte, também depõe Jürgen Habermas ser a esfera pública uma dinâmica dos prós e contras de opiniões, tomadas de posições e argumentos fluando livremente. Não tem interferência estatal, mas é regulamentada por ele no sentido de ter garantida a liberdade de expressão, a fim de que a esfera pública funcione. A religião e os encontros religiosos podem

estar dentro da esfera pública, uma vez que, nesse viés informal da democracia, debatem questões do interesse coletivo e propulsionam posições para o viés formal da sociedade, que é o parlamento.

Além do que, ao se constituir como esfera pública, as religiões acabam discutindo as questões aventadas acima, e não somente questões de fé, questões religiosas. Nesse sentido, percebe-se que o espaço religioso tem o potencial característico da esfera pública. O espaço religioso pode ser considerado uma esfera pública se conectado aos pressupostos desse tópico debatido.

2 RELIGIÃO

Para Habermas, o Poder do Estado deve ser neutro ideologicamente falando, pois é responsável pela garantia das liberdades éticas a todos, além da aplicabilidade do Estado Laico, de forma que, é incompatível com a generalização de uma visão de mundo secular tampouco contestar as diferentes visões religiosas, nem negar o direito de contribuir aos debates públicos de forma religiosa.

Ainda, sustenta que

“[...] uma cultura política liberal pode até esperar dos cidadãos secularizados que participem de esforços para traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente” (HABERMAS; RATZINGER, 2007a, p. 57).

Isso quer dizer que o jogo de linguagem religioso deve envergar acesso discursivo às suas pretensões, deve ser minimamente entendível. Caso queira influenciar na esfera pública, ela tem que ter condições de influência, e para ter condições de influência ela precisa usar uma linguagem não informal, mas social, transformando o jogo de linguagem religioso para o jogo de linguagem minimamente jurídico em termos constitucionais.

Neste escopo, segundo o próprio autor, os cidadãos secularizados não podem negar a racionalidade nas convicções religiosas, nem podem contestar que haja religiosos no poder, pois pode-se manter a expectativa de que os cidadãos participarão dos esforços à própria tradução, para uma linguagem

acessível e de fácil entendimento a todos, das contribuições relevantes, contidas dentro da esfera religiosa.

Cidadãos secularizados não podem, à proporção que se apresentam no seu papel de cidadãos do Estado, negar que haja, em princípio, um potencial de racionalidade embutido nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos cidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas. Uma cultura política liberal pode, inclusive, manter a expectativa de que os cidadãos secularizados participarão dos esforços destinados à tradução – para uma linguagem publicamente acessível – das contribuições relevantes, contidas na linguagem religiosa (HABERMAS, 2007b, p. 128).

Habermas dispõe que por meio do princípio de separação da Igreja com o Estado, os políticos é que devem justificar as leis, torna-las acessíveis a todos os cidadãos.

Dessa forma,

O princípio da separação entre Igreja e Estado exige das instituições estatais rigor extremo no trato com as comunidades religiosas; parlamentos e tribunais, governo e administração ferem o mandamento da neutralidade a ser mantida quanto a visões de mundo quando privilegiam um dos lados em detrimento de um outro. De outro lado, no entanto, a exigência laicista de que o Estado deve (em consonância com a liberdade de religião) abster-se de toda política que apoia ou coloca limites à religião enquanto tal constitui uma interpretação por demais estreita desse princípio. Em que pese isso, a rejeição do secularismo não deve abrir as portas para revisões que venham a anular a separação entre Igreja e Estado (HABERMAS, 2007b, p. 140).

Além disso, Habermas (2007b, p. 144-145), disciplina acerca do papel que a religião assume na vida dos crentes, de forma que, sua concepção de justiça, é fundada na religião, ensinando-lhes, ainda, sobre o que é correto ou incorreto, de forma que acabam não conseguindo discernir entre as razões seculares e as não seculares.

Habermas (2007b, p. 145), assevera ainda que o Estado Liberal não protege as formas de vida religiosas por meio do princípio da liberdade de religião, de forma que não se pode esperar que os crentes fundamentem seus posicionamentos políticos deixando de lado suas convicções religiosas, e que esse fundamento somente deveria ser exigido dos crentes que assumam cargos políticos ou públicos (ou que ao menos se candidatem a eles) de forma a serem neutros perante o mundo, não misturando um assunto ao outro. O indivíduo religioso quando passa a exercer função pública deve trocar a sua justificação

religiosa por razões públicas.³ Inclusive Habermas diz que esse dever de tradução⁴ não é um fardo apenas dos interessados.

O assunto é demasiadamente atual, tendo em vista o atual cenário político brasileiro, onde diversos ocupantes de cargos públicos e/ou políticos são crentes e não se abstém de suas convicções religiosas, o que impede a neutralidade exigida para tais ocupações e contamina a neutralidade ética do direito. Não deixa as pessoas se autodeterminarem.

Em todo caso, o Estado liberal que protege de igual modo todas as formas religiosas de vida, não pode obrigar os cidadãos religiosos a levarem a cabo, na esfera pública política, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não-religiosos quando, aos olhos deles, esta tarefa pode constituir um ataque à sua identidade pessoal. O Estado liberal não pode transformar a exigida separação institucional entre religião e política numa sobrecarga mental e psicológica insuportável para os seus cidadãos religiosos (HABERMAS, 2007b, p. 147).

O Estado Democrático de Direito se compreende a partir dos argumentos públicos com acessibilidade a todos, conforme elucidado acima, e diversamente defendido por Habermas, de forma que há uma separação entre Igreja e Estado, pois o Estado neutralizou o poder da Igreja, de forma a “abrir espaço para a autodeterminação democrática de cidadãos que passaram a dispor de iguais direitos” (HABERMAS, 2007b, p. 136).

Ainda, “para uma garantia simétrica da liberdade de religião, o caráter secular do Estado constitui uma condição necessária, porém, não suficiente” (HABERMAS, 2007b, p. 136). Nota-se, portanto, que não basta a liberdade da religião e o caráter secular do Estado, mas que ainda haja uma Constituição democrática, para efetivo poder, pois o mesmo disciplina que a “participação

³ Os cidadãos religiosos “[...] podem manifestar-se numa linguagem religiosa apenas sob a condição do reconhecimento da ‘ressalva de uma tradução institucional’, eles podem, apoiados na confiabilidade das traduções cooperativas de seus concidadãos, entender-se como participantes do processo de legislação, mesmo que os argumentos decisivos nesse processo sejam seculares” (HABERMAS, 2007b, p. 148).

⁴ Ainda sobre o dever de tradução, conforme Habermas, “Os cidadãos religiosos podem manifestar-se em sua própria linguagem, porém, com a ressalva da tradução; tal fardo é compensado pela expectativa normativa, segundo a qual os cidadãos seculares se abrem a um possível conteúdo de verdade de contribuições religiosas e entram em diálogos nos quais as razões religiosas podem, eventualmente, aparecer como argumentos acessíveis em geral. Cidadãos de uma comunidade democrática devem fundamentar seus posicionamentos, políticos e recíprocos, lançando mão de argumentos. Apesar de não passarem por uma censura na esfera pública política, as contribuições religiosas dependem, mesmo assim, de trabalhos cooperativos de tradução. Porquanto, sem uma tradução bem-sucedida, o conteúdo das vozes religiosas não conseguiria entrar, de forma alguma, nas agendas e negociações das instituições estatais, o que as impediria de ‘influenciar’ o processo político ulterior” (HABERMAS, 2007b, p. 149-150).

política simétrica dos cidadãos, a qual garante aos destinatários das leis a possibilidade de se entenderem [...]” (HABERMAS, 2007b, p. 137). Ou seja, os cidadãos devem participar da política como autores das decisões, e não apenas, como meros destinatários.

Trazendo uma outra situação para a discussão, a diversidade de doutrinas morais, filosóficas e religiosas marcam as sociedades contemporâneas, e muitas vezes gera profundas divergências. Nesse panorama, o princípio das razões públicas, que remonta a John Rawls, assume um papel imensamente importante. A ideia de razões públicas é a de que, na esfera política, quando são tratados temas essenciais, os argumentos que serão admissíveis serão só os argumentos independentes de doutrinas religiosas ou metafísicas controvertidas a que cada cidadão adote. Essa limitação não se aplica ao campo privado (como nas entidades religiosas ou nas discussões ocorridos nas famílias, por exemplo). Contudo, na discussão pública, é dever dos cidadãos apresentar argumentos que também são públicos e que possam ser racionalmente aceitos pelos seus interlocutores, independentemente das respectivas crenças metafísicas ou religiosas⁵. E, para Rawls, o uso dessas razões públicas seria um imperativo moral, e não jurídico (RAWLS, 2011). Apesar das semelhanças, as esferas públicas não precisam de razões públicas para serem legítimas, para serem válidas.

Habermas deu atenção a incursão da religião na esfera pública ao perceber que isso poderia suprir recursos morais, a solidariedade para sociedades civis e que seria útil para os problemas de integração social. Também teve interesse em superar atitudes fundamentalistas em relação a sinceras reivindicações de verdades dos outros. Visto que Jünger Habermas raramente colocava religião em pauta em seu trabalho, no momento em que ele passa a debater sobre essa questão tem um grande destaque e a sua perspectiva torna-se visível.

⁵ O aborto é um exemplo do que assevera aqui John Rawls. Ele deve ser fundamentado em razões públicas, e não religiosas. Não foi o que decidiu diferente o STF na ADPF 54/DF que trata do aborto, onde foram considerados os argumentos religiosos, porém afastados para fim de eventual fundamentação da decisão.

3 JÜRGEN HABERMAS E A RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA

A primeira vez que Habermas incluiu o tema da religião em suas obras foi no ano de 2001, sendo importante ressaltar que a introdução a essa temática se dá um mês após o ataque terrorista de 11 de setembro de 2001. Ainda hoje o autor continua a se dedicar ao tema e salienta a relação fé e saber e sua contribuição na esfera pública.

Para o filósofo alemão, a possibilidade de contribuição da religião para a sociedade precisa ser reconhecida, e a neutralidade do Estado não pode corresponder a laicismo. Para ele, a separação entre Igreja e Estado não significa abster-se de toda política que apoia ou coloca limites à religião enquanto tal, mas neutralidade. Habermas está convencido de que podem existir instituições morais enterradas por parte de um público secular que podem ser descobertas por discursos religiosos comoventes, em que pese seu caráter autêntico.

É esperado que os cidadãos seculares sejam tolerantes com as crenças religiosas de outros cidadãos. Não faria sentido os cidadãos usarem motivos religiosos na esfera pública informal se não fossem levados a sério. Espera-se, ademais, que a esfera pública permaneça aberta a processos de mudanças culturais e aprendizagem mútua.

No processo de aprendizagem complementar professado por Habermas, o Estado liberal neutro aprende a levar a sério as visões religiosas de grupos de cidadãos, e estes aprendem a abrir-se para argumentos dissemelhantes dos que sua religião oferece. Nesse momento de abertura, ao qual se pode chamar de autorreflexão, pode ocorrer uma reconstrução das verdades de fé e alteração na autopercepção religiosa dos próprios crentes. Do aumento da interação entre doutrinas religiosas e não-religiosas no espaço público de um Estado neutro advém a compatibilidade entre fé e Estado democrático secular. Ademais, O Estado liberal deveria exigir que os cidadãos seculares não considerem irracional qualquer afirmação religiosa simplesmente por ser religiosa.

Habermas usa o termo "secular" para descrever o tipo de comunicação que intenciona ser acessível, sem distinções, a todos. Esse tipo de comunicação secular não possui viés dogmático, diferentemente da fala religiosa. Contudo, sua diferença não significa superioridade. Não é a pretensão da linguagem

secular afirmar para as crenças religiosas e sua linguagem sua veracidade ou falsidade. Conforme Habermas,

O respeito, que caminha de mãos dadas com tal abstenção cognitiva do juízo, funda-se no respeito por pessoas e modos de vida que obtêm sua integridade e autenticidade de convicções religiosas. É bem verdade que o respeito não é tudo, uma vez que a filosofia também possui argumentos que a levam a assumir, perante tradições religiosas, a atitude de alguém que está disposto a aprender (HABERMAS, 2007b, p.124).

Os cidadãos seculares devem ajudar na tradução do tipo de linguagem religiosa para a linguagem secular, um tipo de linguagem acessível a todos, na discussão pública. Cidadãos seculares e religiosos devem assumir essa tarefa colaborativa.

Não deve ser, para os crentes, um impedimento a que se sintam membros plenos da sociedade o fato dela não ser organizada segundo os valores da sua religião. E a conjuntura dessa sociedade, com cidadãos seculares e crenças conflitantes não pode justificar que defendam políticas com base em razões tão somente religiosas. Para cumprir suas obrigações democráticas, devem aplicar-se em visões e argumentos seculares. Ao realizar propostas sobre questões políticas fundamentais, podem fazer uso de razões religiosa, contando que, para justificar sua proposta, também utilizem de razões pública paralelas. Os que participarem da advocacia política devem usar razões que todos os cidadãos possam razoavelmente aceitar. Um político não pode, ao legislar, basear decisões em sua visão religiosa pessoal. Ao invés disso, ele deve procurar argumentos passíveis de serem aceitos pelos que não compartilham tal visão, tenham estes outra ou não.

A obrigação democrática restringe-se a engajar as razões acessíveis a outros cidadãos, para que se descubra através da deliberação se as políticas que defendemos podem ser justificadas para outros. Dessa forma, àqueles que possuem visão de mundo diferente podem compreender as razões pelas quais devem cumprir o que pode vir a ser deliberado.

Para Habermas, é uma exigência que os indivíduos que entram em discussões públicas traduzam suas concepções em uma linguagem acessível a todos. Conforme declarado pelo filósofo (2007b), os religiosos devem aceitar que a esfera pública formal só contém argumentos seculares (desde que consigam

encontrar traduções seculares para eles). Na esfera pública informal, entretanto, ele defende a não tradução dos argumentos religiosos.

Dentre as reflexões do pensador alemão Jürgen Habermas está a questão da capacidade do Estado em manter e renovar pressuposições normativas por si só. Ou se depende, para obrigar a coletividade, de tradições étnicas, metafísicas ou religiosas.

Segundo seus estudos, para a legitimação do Estado e do direito, é necessário que todos participem do debate público na tomada de decisões. E para a legitimação do direito e do poder político, é necessária a participação pública da religião, seja pela valorização dos princípios éticos e morais defendidos, seja por intermédio da argumentação levada ao debate político. A sociedade está constituída sobre bases culturais históricas que, caso sejam preteridas, resultaria na ilegitimidade do poder político.

Habermas não aceita a exclusão dos argumentos religiosos no Estado laico, pois para ele ninguém pode ser excluído do debate político, sob pena de falta de legitimidade do processo democrático. Além disso, é a religião de muitos cidadãos que os motiva a participar da política. A legitimação do poder e do direito se dá através do processo democrático, com o debate político e sem a exclusão de ninguém. Portanto, a laicidade do Estado impõe a participação da religião nos debates, e não a exclui.

Salienta-se, ainda, que eliminar vozes por serem fundamentadas na fé, deslegitima o processo democrático. O filósofo, que não é um religioso, entende que é necessário incluir, com suas linguagens próprias, as religiões no debate político. Caso os cidadãos seculares entendam que as tradições religiosas e as comunidades religiosas representam unicamente uma relíquia arcaica de sociedades pré-modernas, mantidas na atual sociedade, considerarão a liberdade de religião apenas como proteção cultural para espécies naturais em extinção, e a separação entre Igreja e Estado teria apenas o sentido laicista de um indiferentismo preservador.

O reconhecimento da possibilidade de contribuição para a nossa modernidade conferida pela religião, assim como, no contexto político, aos reflexos positivos configuradores de dialéticas sadias na esfera pública estão incluídos no que Habermas chamou de “pós-secular”. O termo refere-se a uma mudança de consciência capaz de reconhecer que a religião teve e continua

tendo um significado importante para a sociedade. Deve existir, na sociedade pós-secular, uma mentalidade reflexiva onde crentes e não-crentes aprendam complementar e mutuamente.

4 A SOCIEDADE PÓS-SECULAR

Pouco depois dos atentados de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, Habermas proferiu o discurso Fé e Saber, ao receber o Prêmio da Paz. Nesse texto foi introduzido o termo pós-secular, que busca resposta para a seguinte questão: “o que a ‘secularização’, que perdurou nas sociedades pós-seculares, exige dos cidadãos de um Estado constitucional democrático, e o que exige igualmente dos fiéis e dos não-fiéis?” (HABERMAS, 2010, p. 2). Também foi uma tentativa de restaurar a concepção da religião no pensamento pós-metafísico. O significado do termo está relacionado ao reconhecimento da contribuição para a nossa modernidade conferida pela religião, assim como, no contexto político, aos reflexos positivos configuradores de alguma dialética sadia na esfera pública. Refere-se a uma mudança de consciência capaz de reconhecer que a religião teve e continua tendo um significado importante para a sociedade. Deve existir, na sociedade pós-secular, uma mentalidade reflexiva onde crentes e não-crentes aprendam complementar e mutuamente.

Secularização significava juridicamente uma transferência compulsória dos bens da Igreja para o poder público secular. Mas esse significado foi alterado com o surgimento da modernidade social e cultural. As formas de vida religiosas, assim como suas maneiras de pensar, começaram a ser substituídas por análogos racionais percebidos como superiores. Na secularização, de um lado temos o capitalismo, que lidera forças produtivas da ciência, e do outro lado temos a religião e a Igreja com seus poderes conservadores, em um jogo onde, para Habermas, “um só pode ganhar às custas do outro, e isto segundo as regras liberais de um jogo que favorece as forças motrizes da modernidade” (HABERMAS, 2013a, p. 6). Mas essa não é, para o pensador alemão, uma situação apropriada em uma sociedade pós-secular, que, em um cenário cada vez mais secularizante, ajusta-se à sobrevivência de comunidades religiosas.

O termo pós-secular é utilizado por Habermas como indicativo da “situação atual onde cidadãos religiosos devem conviver com aqueles não-

religiosos, em pé de igualdade, enquanto participantes dos processos de uma formação da vontade política” (LUCHI, 2011, p. 82). O prefixo “pós” não significa que houve anteriormente uma sociedade secular e que uma sociedade pós-secular surgiu em seguida, porque não se trata de uma linearidade histórica (como no caso do uso do prefixo em outros termos, como pós-guerra e pós-moderno, por exemplo). Pois, na realidade, a secularização ainda perdura.

Pós-secular significa questionar ou abdicar do pensamento de um desenvolvimento gradual da sociedade moderna, onde a “Religião” seria um degrau já ultrapassado (LUCHI, 2014, p. 98).

De acordo com o filósofo Habermas, em uma discussão aberta a todos, os seculares precisam dar ouvidos aos oponentes que se sentem lesados em suas convicções religiosas antes de chegarem a conclusões.

O comportamento ambíguo de afastamento da religião sem se fechar para ela pode ajudar a sociedade civil a caminhar para elucidação da temática.

A religião foi colocada às margens da esfera social e política, ficando limitada ao âmbito privado, devido ao processo de secularização e da supressão do domínio religioso sobre a sociedade e o Estado. Com isso, chegou-se a acreditar que a religião desapareceria, porém ela predominou tanto no âmbito privado como no público, chegando a ter um potencial violento de motivação de ações extremistas. Segundo Habermas, as comunidades religiosas racionais podem conviver em harmonia com as verdades da ciência dentro de um Estado democrático. Sendo assim, o termo pós-secular vem para reconhecer a importância da religião e reconhecer sua contribuição para a democracia, firmando que o conceito de sociedade pós-secular está relacionado a existência e continuação da religião e de sua relevância para dar sentido e direção a vidas desgastadas pelos valores de mercado, sendo de suma importância um Estado democrático (ROUANET, 2010, p. 146).

4.1 RELIGIOSOS E NÃO-RELIGIOSOS EM UMA SOCIEDADE PÓS-SECULAR

A não abertura ao diálogo e a intolerância com os que professam outra religião (ou que não professam nenhuma) por parte de fundamentalistas religiosos é encarado com muito temor. Em muitos locais do mundo, essa

postura tem gerado atentados terroristas, conflitos armados e belicosidade. Em uma sociedade cada vez mais diversificada e com várias visões diferentes de mundo, não existe mais cabimento para posturas como essas. Os religiosos devem ser entendidos como iguais a quaisquer outros cidadãos, nas democracias. Como qualquer outro cidadão, pode exteriorizar suas identidades, se manifestar a respeito das suas crenças e agir no processo político. Requer-se para o cidadão crente um tratamento respeitoso. Conforme Habermas, "a exigência de respeito visa não só a igualdade das condições de vida, mas também a proteção da integridade das tradições e formas de vida que os membros de grupos que foram discriminados podem reconhecer-se a si próprios" (HABERMAS, 1994, p. 128).

A multiplicidade de vozes públicas não pode ser reduzida a uma só pelo Estado democrático, uma vez que o sentido e a identidade dos cidadãos seriam eliminados. Especialmente nos setores mais vulneráveis de convivência social, as tradições religiosas, defende Habermas, tem forças suficientes para articular intuições morais. Cidadãos religiosos e seculares devem se reconhecer mutuamente como membros da mesma esfera política, no mesmo plano de igualdade. Essa igualdade é resguardada justamente pela liberdade de religião, que também impede que a coletividade pluralista se destrua diante de conflitos ocasionados por visões de mundo distintos. Conforme Habermas,

Para o Estado, o ponto mais importante nisso tudo consiste em desarmar a destrutividade social inerente a um conflito de visões de mundo lançando mão da neutralização mais ampla possível das suas consequências para a ação (HABERMAS, 2007b, p. 342-343).

Habermas defende o reconhecimento de potenciais conteúdos semânticos nas religiões que possam contribuir para a sociedade democrática, através da adoção de uma postura pós-secular. Pós-secular pode ser entendida, também, como a situação em que a consciência religiosa e a razão secular conseguem manter um diálogo aberto, são capazes de se relacionar e tornam-se autorreflexivas. Também defende uma abertura para as alegações feitas por fé religiosa, porém sujeitas às condições cognitivas do raciocínio público. Essa postura permite que os cidadãos sejam participantes, e não apenas observadores, e leva a reflexões a respeito de como devemos no entender como membros dessa sociedade, e o que esperar uns dos outros a fim de que a civilidade no tratamento dos cidadãos entre si possa ser suscitada.

O pensador alemão entende que a nossa modernidade recebe contribuições das tradições religiosas, por isso condena aqueles que defendem a retirada da religião do âmbito público. Para ele, não é possível dizer que a religião perdeu relevância, espaço cultural ou público, mas mantém seu lugar mesmo em sociedades largamente secularizadas. A sociedade moderna, ante as tradições religiosas, deve adotar a postura pós-secular. É quando os cidadãos secularizados reconhecem o potencial de verdade nas imagens de mundos religiosos. É quando admitem o direito dos religiosos de oferecer contribuições para as discussões públicas.

A tolerância religiosa é uma solução para uma coexistência pacífica entre cidadãos crentes e não-crentes. Mesmo quando tem razões para recusar convicções de forma que, mesmo que os indivíduos tenham boas razões subjetivas para recusar convicções e práticas que pareçam insólitas, devem estar cientes de que se tratam de dissensos jurídicos. Assim, as diferenças devem ser respeitadas, e ninguém será obrigado a aceitar opiniões que recuse. Suas próprias pretensões e certezas continuam intocadas. Consoante Habermas,

Por meio da participação nas controvérsias nacionais sobre questões morais e éticas, as comunidades religiosas podem promover uma autocompreensão pós-secular da sociedade em sua totalidade (HABERMAS, 2007b, p. 344).

Isso fortalece, mesmo em espaços secularizados, a vivacidade da religião.

A proposta é que crentes e não-crentes possam viver em harmonia em uma sociedade mundial pós-secular, e que essa postura pós-secular seja alcançada a todos. Ademais, segundo o entendimento do filósofo, a mudança da sociedade ocorre quando existe a ideia de que as mentalidades religiosas e seculares se modificam de forma reflexiva, tanto por meio de contribuições das sociedades seculares, quanto das pós-seculares. Nesse sentido, Habermas assevera a importância da tolerância na sociedade pós-secular, e que ela não pode ser concedida exclusivamente por uma autoridade religiosa ou secular em particular, mas crentes e não crentes devem determinar juntos deliberações no Estado democrático de direito de forma ativa. No espaço procedimental do discurso, porém, é necessário tomar como ponto inicial o fato de todos os participantes perseguirem seus fins ilocucionários sem reservas, e a ligação do

seu consenso ao reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis, evidenciando, assim, a disposição de aceitar obrigações relevantes para as consequências da interação e que resultam de um consenso.

5 RELIGIOSOS E NÃO-RELIGIOSOS E AS PERSPECTIVAS DE UMA PLURALIDADE CONSENSUAL

A pluralidade consensual deve imperar nas relações tanto religiosas, quanto não religiosas.

Para Habermas, a religião era uma questão privada, onde cada um possuía a sua e seus dogmas, sem espaço nas sociedades, com pouca ou nenhuma capacidade de orientação. Assim, como era uma questão individual, não poderia participar na esfera pública secularizada, uma vez que, no “ateísmo das massas, os conteúdos utópicos da tradição encontram-se ameaçados” (HABERMAS, 1980, p. 105).

Atualmente, por meio de seus textos desde os anos 1990, seu posicionamento foi alterado, pois agora defende que as religiões possuem intuições morais que colaboram num debate político, inclusive no sentido de um diálogo entre religião e secularismo na democracia, de forma que as instituições continuam seculares, porém, sem dispensar as colaborações religiosas.

Outrossim, em seu livro: “*Entre Naturalismo e Religião*”, de 2007, informa que a teoria política trabalha com fundamentos normativos e com oposição unilateral entre secularismo e religião, de forma que a sociedade multicultural e pluralista acaba ficando em risco. Assim, o Estado Democrático alimenta-se de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam e debatem, de forma que, são membros livres e iguais de uma comunidade política.

As dívidas em relação às tradições religiosas, principalmente a judaico-cristã e no que infere à ética da fraternidade e da comunidade solidária e igualitária foi disposta por ele.

O cristianismo não é apenas uma figura precursora para a autocompreensão normativa da modernidade ou um simples catalisador, pois o universalismo igualitário, do qual surgiram as ideias de liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. Fomos nos apropriando criticamente desta herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações. E, hoje, inclusive, não temos alternativas com relação

a essa tradição, pois, mesmo quando confrontados com os desafios atuais de uma constelação pós-nacional, continuamos a nos alimentar dessa substância (HABERMAS, 2003b, p.199).

Nota-se que o autor informa que o cristianismo não é apenas uma figura precursora para a compreensão da modernidade, mas sim que o universalismo igualitário, onde dispõem as ideias de liberdade e convivência solidária, além da conduta da vida autônoma e da emancipação, da moral e da consciência individual, é uma herança da justiça judaica e da cristã. Assim, mesmo confrontados com o atual período, continua-se o alicerce por meio da herança judaica e da herança cristã.

Nas sociedades pós seculares, segundo seu entendimento, a sociedade muda quando há a ideia de que tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares se modificam de forma reflexiva, tanto por meio de contribuições das sociedades seculares, quanto das pós-seculares.

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 somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não crentes (HABERMAS, 2007b, p. 126).

Nesse sentido, a tolerância das sociedades pós seculares exige dos crentes e dos não crentes a compreensão razoável da permanência e do dissenso. Assim, a neutralidade em termos de visões de mundo não diz respeito à generalização política de um mundo secular. Nesse sentido, Habermas assevera

Aqui eu gostaria de fazer uma distinção entre laico e laicista, entre secular e secularista. A pessoa laica, ou não crente, se comporta com agnóstica indiferença em relação às pretensões religiosas de validade. Os laicistas, ao contrário, assumem uma atitude polêmica em relação àquelas doutrinas religiosas que (embora cientificamente infundadas) têm grande relevância na opinião pública. Hoje, o secularismo se apoia frequentemente em um naturalismo “hard”, justificado em termos científicas. Pergunto-me se – para os fins da autocompreensão normativa de uma sociedade pós-secular – uma mentalidade laicista hipoteticamente generalizada não acabaria sendo igualmente pouco desejável em comparação com um desvio fundamentalista dos crentes. Na realidade o processo de aprendizagem deveria ser prescrito não só para o tradicionalismo religioso, mas também para a sua contrapartida secularizada (HABERMAS, 2015, p. 2-3).

Habermas preserva o ganho da secularização e da separação entre Igreja e Estado, de forma que esses valores são inegociáveis para ele, e de suma importância.

Habermas então sustenta que, para o princípio da tolerância, é necessário determinar de forma repressiva o que pode ser tolerado ou não, é preciso que tanto as partes religiosas e seculares participem das deliberações, enquanto que no pós-secular, a tolerância não pode ser concedida apenas e exclusivamente por uma autoridade religiosa ou secular em particular, e sim, crentes e não crentes devem decidir juntos e ativamente das deliberações no Estado democrático de direito.

Inclusão não significa aqui confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio. Antes a “inclusão do outro” significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos (HABERMAS, 2002, p. 8).

Conclui-se, então que a razão se fundamenta na pluralidade de crentes e não crentes que, reconhecendo-se e tolerando-se mutuamente, empreendem o processo de aprendizado complementar.

6 RELIGIOSOS E SECULARIZADOS SOB UM PROCESSO DE APRENDIZADO COMPLEMENTAR

O aprendizado complementar ocorre por meio dos seculares e dos religiosos como uma proposta de reconhecimento e tolerância. Assim, para que haja reconhecimento de todos é preciso que haja reconhecimento do outro, como sujeito dotado de direitos e deveres, ou seja, que tenham potencial cognitivo e motivacional, que as religiões podem oferecer. Assim sendo,

Por fim, o agir comunicativo depende de contextos situativos que, de sua parte, representam recortes do mundo da vida concernentes aos participantes da interação. É tão somente esse conceito de mundo da vida – tomado como conceito complementar ao agir comunicativo por conta de análises do saber contextual estimuladas por Wittgenstein – que assegura a ligação entre a teoria da ação e conceitos básicos da teoria social (HABERMAS, 2012, p. 485).

Assim sendo, “Habermas terminará por não mais pensar que a moral, e apenas a moral, é capaz de unir a sociedade” (ROSCHLITZ, 2005, p. 18), mas ainda, cada um no processo democrático.

Habermas disciplina ainda que a tolerância passa a fazer parte do Estado, mas sem amparo legal e factível.

Neste sentido,

Por conseguinte, se o *Mulfti* (chefe religioso mulçumano) for assaltado pelo desejo de enviar alguns missionários para doutrinar os cristãos, do mesmo modo que o Papa os envia às Índias, e se surpreendermos esses missionários turcos no momento em que se introduzem em nossas casas a fim de desempenhar sua tarefa na qualidade de missionários, eu não creio que teríamos autorização para castigá-los (HABERMAS, 2007a, p. 280-281).

Assim, os religiosos e os seculares estão dialogando e se tolerando, o que poderia ocorrer também entre religiosos de diferentes credos, de forma que, mesmo que haja diferentes visões de mundo e diferentes credos religiosos, o respeito mútuo existirá. Nesse escopo,

[...] o que é bom para um, em seu próprio contexto, pode ser ruim para um outro, em outro contexto [...] podemos respeitar de igual maneira cada um em particular, mesmo que não avaliemos da mesma maneira cada um em particular, mesmo que não avaliemos da mesma maneira todas as formas de vida (HABERMAS, 2007b, p. 297).

Assim sendo, mesmo que haja diferenças ideológicas e de credo, o respeito e a tolerância devem prevalecer, de forma ainda que não se devem utilizar de preconceitos religiosos para atacar o outro.

Ademais, Habermas assevera ainda que “o melhor a fazer é enfrentar tal questão de modo não-dramático, como uma questão empírica aberta” (HABERMAS, 2007b, p. 123). Sua ideia tem o sentido de aprendizagem complementar, conforme se vê:

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 (HABERMAS, 2007b, p. 123).

Neste sentido, Habermas afirma ainda que as comunidades religiosas possuem sentimento coletivo e identidade de pertença eficazes, capazes e ofertam ainda ao cidadão um Estado constitucional.

[...] 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” (HABERMAS, 2007b, p. 127).

Habermas dá um exemplo de processo de secularização, por meio do dilema de Böckenförde

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” (HABERMAS, 2007b, p. 126).

As sociedades pós seculares são as que estão sintonizadas epistemicamente com a sobrevivência das comunidades religiosas (HABERMAS, 2007b). Desse jeito, detém mentalidade religiosa e consciência secular, pois passaram por revisões e mudanças significativas, de forma que as sociedades pós seculares admitem as diferenças entre crentes e não crentes, e ainda, permitem o surgimento de uma prática comum que possibilita a formação da opinião e da vontade, além de argumentos políticos (HABERMAS, 2007b, p. 154).

A razão pública ocorre, então, por meio de cidadãos religiosos e secularizados, por meio de uma interação onde há diálogos e, ainda, fronteiras da fé e do saber nos diálogos de cada um.

Como há dissonância entre os que possuem uma visão crítica aos limites do conhecimento religioso, Habermas assevera

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 (2007b, p. 155).

Assim sendo, há um enfoque às diversas religiões, tanto por meio de um enfoque epistêmico mais aberto no sentido secular e um enfoque epistêmico mais aberto para encarar os argumentos seculares que gozem de precedência na arena política.

Conclui-se, então, que as mudanças na mentalidade religiosa transformam a fé a partir de dentro, desde os tempos modernos, onde há transformações que forcem o discurso religioso à uma aprendizagem além dos

dogmas religiosos, além de observar as convicções religiosas e conectá-las às compreensões seculares.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O espaço religioso pode ser considerado uma esfera pública, se conectado aos seus pressupostos. Fundamentalmente, a esfera pública é um espaço de fala onde pessoas, de forma livre, discutem questões públicas relevantes para a sociedade civil, setorial ou em geral, através do uso público das razões. Também depõe Jürgen Habermas ser a esfera pública uma dinâmica dos prós e contras de opiniões, tomadas de posições e argumentos fluindo livremente. Não tem interferência estatal, mas é regulamentada por ele no sentido de ter garantida a liberdade de expressão, a fim de que ela funcione. A religião e os encontros religiosos podem estar dentro da esfera pública, uma vez que, nesse viés informal da democracia, debatem questões do interesse coletivo e propulsionam posições para o viés formal da sociedade, que é o parlamento.

Ainda, o princípio das razões públicas é imensamente importante frente às divergências das sociedades contemporâneas. Ele define que na esfera pública, quando tratados temas essenciais, serão aceitos somente os argumentos independentes de doutrinas religiosas ou metafísicas controversas a que cada cidadão adote. A eventual falta de razão pública na esfera pública pode afetar suas pretensões de aplicação universal do direito.

Habermas salienta a relação fé e saber e sua contribuição na esfera pública, além da contribuição da religião para a sociedade. Também, conforme o pensador, ao tratar sobre a religião na esfera pública, ninguém pode ser excluído do debate político sob pena de falta de legitimidade do processo democrático.

Ademais, o termo “pós-secular”, criado por Habermas, é utilizado para indicar o cenário onde religiosos e não-religiosos devem conviver em igualdade, enquanto participantes dos processos de formação de uma vontade política. Ainda, denota a desistência das tentativas de desvincular a religião da vida pública, o questionar ou abdicar do pensamento da sociedade moderna onde a religião seria um degrau já ultrapassado. Nessa sociedade, em que ninguém

será obrigado a aceitar opiniões que recuse, a abertura ao diálogo e à tolerância podem ser promovidos entre religiosos e não-religiosos, respeitando-se as diferenças. Religiosos e não-religiosos, como participantes de deliberações, determinando de forma repressiva o que pode ser tolerado ou não, dentro de uma perspectiva de uma pluralidade consensual.

Mais, é possível a esfera pública habermasiana interpretar a sociedade pós-secular, em especial a brasileira. Primeiramente, é possível normativamente, porque está na Constituição o direito à esfera pública, e nem por emenda constitucional ela pode ser dissolvida. Segundamente, é possível em sentido de interpretação, no sentido de que nem toda reunião que debate questões públicas é esfera pública, pois se não for garantida a liberdade interna de expressão, ela possui um déficit de legitimidade. A condução da esfera pública não pode ser resumida em violação da autonomia discursiva de participantes de um grupo. A liberdade de expressão deve estar garantida.

Por fim, as religiões, ao se constituir como esfera pública, acabam discutindo as questões que não são somente questões de fé, questões religiosas. Nesse sentido, percebe-se que o espaço religioso tem o potencial característico da esfera pública. Negar as esferas públicas religiosas no debate tem características típicas de ilicitude constitucional. Escolher uma religião e viver de acordo com ela, faz parte das liberdades de uma pessoa, é a escolha da concepção de vida e não fracassada das pessoas. Elas devem conviver entre si, portanto a limitação do discurso religioso, que é um princípio básico do direito e da moral é a intromissão na esfera da outra religião. Felicidade e concepção de vida boa são escolhas individuais que não devem ser intrometidas por pessoas que não compartilham da mesma ideia. E o direito de as pessoas serem felizes é típico de um estado que tem pretensões de oferecer para a sociedade um direito justo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

AMARAL, Fernando. **Pressupostos do discurso moral e jurídico em Habermas: Possibilidades do constitucionalismo habermasiano para ressignificar direitos sociais constitucionais**. Rio de Janeiro: Editora Autografia, 2022.

BRASIL. **Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, v. 01, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. 3. ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1980.

_____, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública – Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.

_____, Jürgen. **Lutas pelo reconhecimento no Estado democrático constitucional**. In: TAYLOR, Charles. Multiculturalismo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p. 125-164.

_____, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Volume II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____, Jürgen. O “Espaço Público”: 30 anos depois. Trad. V.L.C. Westin, L. Lamounier. **Caderno de Filosofia das ciências humanas**. Belo Horizonte: v.VII, nº. 12, abril, 1999a.

_____, Jürgen. **Direito e moral**. Tradução de Sandra Lippert. Lisboa: Instituto Piaget, 1999b.

_____, Jürgen. **O “espaço público”: 30 anos depois.** Trad. V. L. C. Westin, L. Lamounier. Caderno de Filosofia da ciências humanas. Belo Horizonte: v. VII, nº. 12, abril, 1999c. 25 p.

_____, Jürgen. **A inclusão do outro:** estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

_____, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade, V. II. 2.** ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [1992, 1994] 2003a – reimpressão.

_____, Jürgen. **Era das Transições.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

_____, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa.** Rio de janeiro: Tempo Brasileiro, 2003c.

_____, Jürgen. **Religion in the Public Sphere.** Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2005.

_____, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião.** Tradução de Alfred J. Keller. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2007a.

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

_____, Jürgen. **Espaço público e esfera pública política. Raizes biográficas de dois motivos de pensamento. Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos.** Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007c.

_____, Jürgen. **O futuro da natureza humana.** 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa**. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, [1962, 1990] 2001.

_____, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**, V. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [1992, 1994] 2012 – reimpressão.

_____, Jürgen. **Fé e saber**. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2013a.

_____, Jürgen. **Teoria e Práxis: estudos de filosofia social**. São Paulo: Editora Unesp, 2013b.

_____, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**. São Paulo: UNESP, 2014.

_____, Jürgen. **A minha crítica à razão laicista**. La Repubblica, 2015.

_____, Jürgen. **Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere**. Theory, Culture & Society 2022, Vol. 39(4) 145–171.

LOSEKANN, Cristiana. **A esfera pública Habermasiana, seus principais críticos e as possibilidades do uso deste conceito no contexto brasileiro**.

Artigo científico recebido em 2008 e aprovado em 2009. Disponível em:

<http://pensamentoplural.ufpel.edu.br/edicoes/04/02.pdf>.

MARTINS, Sandra Olades. **Uma segunda mudança estrutural da esfera pública**. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós Graduação em Filosofia. 2009.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

TOMÉ, J. (2018). Habermas e a Religião. **Sapere Aude**, 9(17), 219-236.
<https://doi.org/10.5752/P.2177-6342.2018v9n17p219-236>.