

QUAL É O PAPEL DA RELIGIÃO NUMA ESFERA PÚBLICA RACIONALIZADA? UMA ANÁLISE A PARTIR DO PENSAMENTO DE HABERMAS¹

Victor Gomes De Camilo

Roger Fernandes Campato

RESUMO: O presente estudo pretende explorar a relação entre esfera pública e o discurso religioso, inserindo a discussão no contexto filosófico da construção da ética do discurso habermasiana e, especialmente, da ética de cidadania dela resultante. Com base nos princípios morais do discurso (“D”) e da universalização (“U”), bem como dos conceitos de eticidade e moralidade, Habermas constrói sua ética considerando a necessária inclusão de todos nas deliberações públicas como forma de obtenção de consensos em questões gerais existencialmente relevantes, visando delinear os contornos de uma moral pública sob condições pós-metafísicas. Assim, ao tratar da performance comunicativa dos cidadãos na esfera pública, Habermas pontua que a religião deve se apresentar através da tradução dos valores morais religiosos em valores passíveis de persuasão racional no jogo democrático de construção da moral pública; até porque a religião é vista com grande importância em suas contribuições epistêmicas e nos recursos semânticos que oferece.

Palavras-chave: Eticidade. Moralidade. Esfera pública. Religião. Ética do discurso.

ABSTRACT: This study intends to explore the connection between the public sphere and religious discourse, entering the discussion in the philosophical context of the construction of Habermasian discourse ethics and, especially, of the ethics of citizenship resulting from it. Based on the moral principles of discourse (“D”) and universalization (“U”), as well as the concepts of ethicality and morality, Habermas builds his ethics considering the necessary inclusion of everyone in public deliberations as a way of obtaining consensus in existentially relevant general questions, aiming to delineate the contours of a public morality under postmetaphysical conditions. Thus, when dealing with the communicative performance of citizens in the public sphere, Habermas points out that religion must present itself through the translation of religious moral values into values that can be rationally persuaded in the democratic game of construction of public morality; since religion is seen with great importance in its epistemic contributions and in the semantic resources it offers.

Keywords: Ethicality. Morality. Public sphere. Religion. Discourse ethics.

¹ Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Centro de Educação, Filosofia e Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie como requisito parcial à obtenção do Título de Licenciado em Filosofia. Orientador: Roger Fernandes Campato.



I) Introdução

O presente artigo tem por objetivo discutir a seguinte problemática em Habermas: Qual é o papel da religião numa esfera pública racionalizada? Ou, em outras palavras, como conceber a possibilidade de contribuição dos discursos religiosos na consolidação e manutenção de um universalismo moral numa esfera pública pluralista e racionalizada?

Trabalhar-se-á com a relação de esfera pública e religião de maneira filosófica e não apenas sociológica, a partir de Habermas. A contribuição vai justamente nesse sentido: demonstrar quais são os conceitos que estão por detrás da abordagem ético-filosófica proposta pelo filósofo nessa tangente. O movimento é, pois, de reinserir tal discussão no bojo da ética do discurso, enquanto uma ética formalista² e universalista, a partir, especialmente, dos conceitos filosóficos de eticidade e de moralidade.

Nas condições pós-metafísicas da sociedade contemporânea ocidental, com a perda da força epistêmica da religião e a erosão de uma autoridade moral central, tem-se uma condição pluralista que traz consigo a problemática da ausência de uma base tradicional religiosa para a fundamentação de uma moral comum. Deixa-se, pois, em aberta a questão acerca dos fundamentos racionais aceitáveis para o estabelecimento de uma moral do respeito igual a cada um e da solidariedade pela totalidade dos envolvidos.

Com isso, decorrem duas principais consequências: I) perda da justificação soteriológica dos mandamentos morais; II) perda da justificação ontoteológica da moral com o uso do conceito de verdade como correspondência. Assim, o sentido de validade seria mudado, pois não mais seguiria o padrão da validade veritativa de enunciados assertóricos, mas sim, numa concepção pragmática, contaria como o consentimento de todos concernidos, conforme eles se engajem em discursos práticos para examinar se uma norma é do interesse de todos (HABERMAS, 1989, p. 85).

Nas palavras do próprio Habermas, esse diagnóstico segue da seguinte forma:

Nas sociedades modernas, com a passagem para um pluralismo de visões de mundo, a religião e o *ethos* nela enraizado desmoronam como fundamento *público* da validade de uma moral compartilhada por todos. Pelo menos a validade de regras morais *que vinculam de modo universal* não pode mais ser explicada por razões e interpretações que

² Ou seja, uma ética sem conteúdos concretos morais previamente estabelecidos, capaz de sinalar um princípio que regule procedimentos de resolução imparcial de conflitos (cf. HABERMAS, 1989, p. 126)



pressupõem a existência e o papel de um Deus transcendental criador e redentor (HABERMAS, 2018, p. 44)

Agora, para justificar a força vinculante de normas e obrigações morais com a tarefa de coordenar a ação dos membros de comunidades morais distintas, ou seja, para conseguir atingir uma perspectiva que fundamente uma moral universalista seria necessário chegar a ela “nos limites de nosso próprio mundo compartilhado intersubjetivamente” (HABERMAS, 2018, p. 40).

Restam, pois, dois questionamentos principais a serem respondidos: Como manter o caráter racional e universal necessário aos juízos e enunciados morais? E como, ao mesmo tempo, manter abertas as possibilidades de construção colaborativa e cooperativa do conteúdo normativo das normas morais, já que não há mais um *ethos* comum, um “consenso substancial de fundo” (HABERMAS, 1989, p. 93)?

Sendo assim, primeiramente destaca-se que Habermas não exclui espaço das crenças religiosas do espaço público, pelo contrário. Para o filósofo, existem potenciais profundos de contribuições epistêmicas substanciais que elas têm a oferecer construção de uma moral comum, de cunho público (HABERMAS, 2018, p. 81).

Ademais, Habermas entende que há uma compreensão no patamar do senso comum de que a forma esperada para a resolução de conflitos não seria via violência ou coerção, mas sim pelo entendimento. Por isso, os participantes se envolvem em deliberações e buscam desenvolver uma “autocompreensão ética comum” (HABERMAS, 1989, p. 93). No entanto, isso há de falhar devido às concepções do bem serem em princípio díspares e concorrentes. Ainda assim, como não há um entendimento substancial comum, o filósofo aponta para a estrutura linguística das formas de vida como algo comum e busca nela as diretrizes para estabelecer uma orientação normativa pública, como se verá.

Essa análise implica numa visão abrangente sobre a sociedade em sua complexa rede de formas de vida concretas. De acordo com Manuel Redondo, a filosofia habermasiana sempre esteve submetida à construção de uma teoria social (REDONDO, 1989, p. 11-12). Então, a autonomia da filosofia faz parte de um percurso cuja finalidade é uma teoria social e ética, cujo fundamento é o mesmo: a linguagem cotidiana. Ao avaliar a linguagem empregada corriqueiramente na performance comunicativa, Habermas se vale de uma perspectiva



reconstrutiva, isto é, ele assume como ponto de reflexão o existente (as pretensões de validade dos jogos de linguagem moral existentes).

No contexto apresentado, o pensador aponta para a prática argumentativa como sendo a possível responsável por oferecer uma solução racional dos conflitos de maneira a tornar factível uma ideia de universalismo moral. Para chegar a tal solução, o filósofo alemão inicia seu percurso com uma análise fenomenológica da consciência moral tal como apresentada na prática moral cotidiana dos indivíduos que se engajam em discussões acerca do caráter moral (ou supostamente moral) de seus atos, buscando dar razões e fundamentar pretensões de validade normativa. Assim, ao invés de considerar uma postura objetificante na análise teórica da filosofia moral, deve a ética filosófica proceder nesse movimento fenomenológico e, ao fazer isso, defronta-se com as realidades cotidianas em que os seres humanos atuam e agem moralmente, com todos seus sentimentos e intuições morais (HABERMAS, 1989, p. 66). Além disso, tem-se que não se pode negligenciar as realidades práticas e performativas em que os indivíduos estão engajados moralmente e comunicativamente.

Logo, faz-se mister a elucidação acerca do percurso traçado pelo filósofo alemão partindo do diagnóstico da situação histórico-social contemporânea, para, em seguida, empreender um exercício fenomenológico de análise da ação comunicativa e da consciência moral a fim de encontrar aqui os princípios capazes de fornecer a fundamentação da força vinculante das normas e obrigações morais publicamente e intersubjetivamente, a saber: o princípio do discurso ('D') e o princípio da universalização ('U'), como regra de argumentação para definição de normas morais válidas. Em seguida, chega-se à constatação do caráter inclusivo e colaborativo do empreendimento comunicativo de construção de consensos e acordos em deliberações práticas, especialmente na forma de argumentações morais. Por fim, retoma-se a comparação feita por Habermas entre os conceitos de eticidade (de Hegel) e de moralidade (de Kant) como a relação do universal e do particular/subjetivo em questões práticas, para, enfim, conseguir abarcar a necessidade de manutenção e conceituação de uma esfera pública como ambiente aberto e inclusivo às contribuições das comunidades e indivíduos com diferentes perspectivas religiosas, filosóficas e de interesses, o que abre caminho para o desenvolvimento de soluções em torno da questão sobre do papel da religião nessa conjuntura.



II) Da fundamentação pós-metafísica da moral e os princípios da ética do discurso

A fim de chegarmos às aplicações da ética habermasiana no tangente à temática do artigo, deve-se dar um passo para trás, a fim de elucidar alguns fundamentos de sua abordagem. Dessa forma, pontua-se que Habermas apresenta sua ética como cognitivista (HABERMAS, 1989, p. 78 e 88; HABERMAS, 2018, p. 34), entendendo que é possível alcançar acordos racionalmente motivados sobre questões práticas, já que as pretensões de validade normativa teriam um sentido cognitivo (HABERMAS, 1989, p. 88). Inclusive, as investigações morais são de cunho pragmático e formal acerca do agir comunicativo³.

O que isso significa é que Habermas entende a necessidade de se estabelecer princípios morais universalistas para que seja possível sustentar a unidade da razão prática no campo das formas de vida concretas e diversas (HABERMAS, 1991, p. 76-7). Além desse motivo, é um princípio assim que poderia servir como princípio-ponte na abertura e construção de consensos em argumentações morais. Nas palavras do pensador:

Diante do fato de um pluralismo das orientações axiológicas, fato esse que predispõe a um estado de ânimo céptico, o cognitivista tem que se esforçar por comprovar a existência de um princípio-ponte que possibilite o consenso (HABERMAS, 1989, p. 98).

A ética do discurso busca, pois, apresentar como as normas morais são justificadas nos contextos sociais pós-convencionais, desvelando aquilo que os indivíduos fazem quando defendem a validade moral subjacente a determinadas normas. Além disso, ela fornece princípios aptos e inteligíveis para o referido contexto social que possibilitam apreender quais normas devem ser tidas por moralmente válidas.

Logo, a questão levantada é: como a ética do discurso pode fundamentar uma moral com teor racional e universalista (do respeito igual a todos) sem apelar para conteúdos substanciais ou fundamentos de validade ontoteológicos? Ou, de outra forma, como obter um princípio tal sob condições pós-metafísicas e após o declínio da autoridade moral pública dos preceitos das tradições religiosas? De acordo com o Habermas, nessas circunstâncias “a filosofia moral depende de um nível de fundamentação pós-metafísico” (HABERMAS, 2018, p. 45). Por isso, o filósofo almeja, em termos intramundanos, ser capaz de fundamentar uma

³ A título exemplificativo, por “agir comunicativo” Habermas designa o tipo de agir decorrente da racionalidade comunicativa, que é orientado pelo entendimento, ou seja, que se vale da linguagem para obter entendimento comunicativo entre indivíduos. Cf. PINZANI, 2009, p. 100



moral universalista. É a busca por uma “transcendência a partir de dentro” (HABERMAS, 2018, p. 40).

Assim, o procedimento habermasiano segue em termos fenomenológicos numa “reconstrução da consciência moral cotidiana” (HABERMAS, 2018, p. 40) para entender e mostrar de qual tipo deve ser as razões possíveis de fundamentar a força vinculante da linguagem moral em termos públicos no lugar das religiões. Ao fazer isso, o exercício reflexivo depara-se com as realidades cotidianas em que os seres humanos atuam moralmente, proferindo e elaborando juízos morais com pretensões de validade e arrogando a possibilidade de atribuir-lhes razões, de fundamentá-los. Isso se dá mais claramente no engajamento argumentativo da prática comunicativa ordinária (HABERMAS, 1989, p. 67)

Nesse procedimento performativo, a exteriorização de uma pretensão de validade por parte de um indivíduo traz consigo, ainda que implicitamente, uma promessa de desempenho, ou seja, o interlocutor ao estabelecer uma relação dialógica com o emissor pressupõe que ele seja capaz de dar razões às suas pretensões, justificá-las, se necessário. Isso é algo que antecede à reflexão teórica, reflexão que se faz presente na instância pré-reflexiva do mundo da vida, algo presumido no próprio estabelecimento de relações argumentativas e dialógicas.

Essa prática da forma reflexiva do agir comunicativo (a argumentação) porta certas pressuposições pragmáticas que funcionam como condições desse tipo de discurso e que servem como ideal contrafactual, no sentido de apontar quais são as condições ideais do discurso prático em questão. Acerca de tais pressupostos, Habermas sinaliza o seguinte:

Qualquer um que tente seriamente participar de uma argumentação não tem escolha a não ser aceitar implicitamente pressupostos pragmáticouniversais que tem um conteúdo normativo; o princípio moral pode então ser deduzido do conteúdo desses pressupostos da argumentação desde que se saiba o que significa justificar uma norma de ação (HABERMAS, 1991, p. 102, tradução nossa).

Ora, é importante fazer uma ressalva nesse ponto: o teor normativo de tais pressupostos da argumentação não é num sentido moral, como se levantassem exigências específicas na coordenação das ações ou prescrevesse direitos, deveres ou normas de ação obrigatórias. Antes, são normativos apenas no sentido do funcionamento dos discursos práticos,



da argumentação e da justificação de enunciados normativos (não assertóricos) (HABERMAS, 2018, p. 101).

Prosseguindo, Habermas identifica quatro desses pressupostos como os mais relevantes: i) não podem ser excluídos da participação aqueles que possam fazer contribuições relevantes; ii) os participantes têm chances iguais de fazerem contribuições; iii) os participantes devem sinceramente dizer o que pensam; iv) a concordância ou discordância são motivadas pela força das razões e sua habilidade de persuadir pela argumentação discursiva ao invés do uso de força, coerção, induzimento etc. (HABERMAS, 2018, p. 100).

Como corolário das pressuposições apresentadas, tem-se que a referência a conteúdos morais substantivos como fundamentos de normas morais é substituída pela autorreferência da forma da prática deliberativa (HABERMAS, 2018, p. 97). Esse entendimento é expresso na formulação do princípio do discurso (“D”): “só podem reivindicar validade aquelas normas que poderiam encontrar, em discursos práticos, um consentimento de todos os concernidos” (HABERMAS, 2018, p. 97). Importante perceber que este princípio captura precisamente o “tipo de justificação imparcial e discursiva das normas práticas exigidas nas sociedades pós-convencionais” (CHEREM, 2022)

Contudo, isso só indica uma condição não exaustiva para que normas práticas sejam tidas por válidas e passíveis de fundamentação, pois nem toda norma obtida por consenso é necessariamente válida. Ou seja, o princípio “D” fornece um meio para aferição de possíveis normas válidas, sendo necessária uma regra da argumentação que sirva para apontar o “caminho pelo qual se pode alcançar um entendimento discursivo” (HABERMAS, 2018, p. 98) e, logo, as normas morais efetivamente válidas. Assim, Habermas apresenta o princípio da universalização (“U”), segundo o qual:

Uma norma só é válida quando as consequências e os efeitos colaterais previsíveis, produzidos pela observância universal da norma, sobre a constelação de interesses e orientações por valores de cada um puderem ser aceitos em comum e sem coerção por todos os concernidos (HABERMAS, 2018, p. 98)

Ora, nota-se que numa reformulação do imperativo categórico kantiano em termos coletivos, Habermas pontua que aquilo que cada indivíduo espera poder tornar-se uma lei universal deve ser passado pelo crivo do comum acordo de todos concernidos, que cooperativamente participam do discurso a fim de estabelecer normas gerais. Isso implica em algumas regras dos discursos práticos, por exemplo, a necessária inclusão de todo ser racional



impactado por certa norma em deliberação nas argumentações e que o seja com iguais chances de contribuição, mas isso se aprofundará posteriormente. (HABERMAS, 1989, p. 112). Com isso, tem-se o resumo da ética do discurso: “Toda norma válida deveria poder encontrar o assentimento de todos os afetados, se estes participassem de um discurso prático” (HABERMAS, 1991, p. 68, Tradução nossa).

III) Argumentações morais e a construção de acordos em questões práticas

Considerando que a argumentação se apresenta como a forma reflexiva da ação comunicativa, presente nas estruturas linguísticas das formas de vida, e que porta certas pressuposições pragmáticas sobre a forma de resolução de questões prático-morais, pode-se concluir que tais pressuposições são compartilhadas performativamente na prática deliberativa dos indivíduos que a ela recorrem (HABERMAS, 1991, p. 102). Ora, se a forma esperada para a resolução dos problemas de coordenação de ação é o entendimento, isso significa que o teor normativo desses pressupostos é universalizado, expandido, em comunidades inclusivas que, em princípio, não excluem quaisquer sujeitos capazes de contribuir ao discurso moral público.

O princípio “U”, por estabelecer um corte entre o “justo” e o “bom”, entre os enunciados estritamente normativos e os valorativos (HABERMAS, 1991, p. 73), indica a validade de normas que podem ser compartilhadas universalmente e, portanto, possibilita a abertura e construção de consensos em argumentações morais (CAMPATO *et al*, 2021, p. 9).

Com isso, não se deixa impor elementos e temas que sejam expressão de interesses particulares, pois apenas se considerariam aqueles pontos que pudessem ser acordados por todos e cada um dos participantes do discurso público (HABERMAS, 1991, p. 72). Ora, aqui se desemboca na questão da fundamentação de uma moral universalista. Habermas aponta que

Toda fundamentação precisa *ao menos partir* de uma compreensão de fundo ou de um contexto pré-entendido. Por isso, recomenda-se uma concepção pragmática de fundamentação como uma prática de justificação pública, na qual as pretensões de validade criticáveis podem ser resgatadas mediante razões. Com isso, podem ser discutidos os próprios critérios de racionalidade que definem quais razões podem ser definidas como boas (HABERMAS, 2018, p 89).

Nesse procedimento, a fundamentação pós-metafísica da moral segue pela via da consideração dos interesses e desejos de todos concernidos nas deliberações práticas. Uma das implicações disso é, segundo o filósofo, a ideia de que a

constituição comunicativa dos discursos racionais pode, por exemplo, zelar para que todas as contribuições sejam levadas em conta e que só a coerção não coercitiva do melhor argumento defina o ‘sim’ ou o ‘não’ dos participantes (HABERMAS, 2018, p. 89).

Portanto, o tipo de fundamentação exigido pela ética do discurso consiste na apreensão do princípio “U”, juntamente com a concepção de fundamentação de normas expressa no princípio “D”, a partir do teor normativo implícito dos pressupostos gerais da argumentação (HABERMAS, 2018, p. 99).

A estratégia da ética habermasiana de extrair os conteúdos de uma moral universalista das pressuposições presentes na argumentação é eficaz e promissora, pois esse tipo de jogo de linguagem representa uma forma de comunicação que perpassa todas as formas de vida concretas num nível ou noutro. Por ser a forma da ação voltada ao entendimento, suas pressuposições têm a capacidade de se abstrair e generalizarem, tornando-se extensivas a uma comunidade de comunicação que abrange todos os indivíduos racionais (HABERMAS, 1991, p. 110-1).⁴

Cumprir destacar que a prática comunicativa ordinária das argumentações morais, em que são suscitadas razões para sustentar certas pretensões de validade normativa, visa em última instância não o convencimento teórico sobre um conjunto de afirmações como pretensões de verdade, mas a coordenação de ações em situações de conflito. Nesse caso, o agir comunicativo é pautado por uma atitude de restauração de um consenso perturbado (HABERMAS, 1989, p. 87).

Entretanto, não basta uma simples reflexão em favor do assentimento de cada indivíduo a uma determinada norma moral para tanto, e sim uma “argumentação real, da qual participem cooperativamente os concernidos” (HABERMAS, 1989, p. 88), pois o acordo almejado é de natureza reflexiva, sendo necessário um processo intersubjetivo de entendimento mútuo. Justamente por essa razão que o filósofo aponta como fundamento constitutivo da argumentação o princípio “U”, indicando que deve haver uma participação cooperativa de todos no discurso para o estabelecimento de normas gerais.

⁴ Interessante notar que o filósofo alemão arroga, com tais considerações, a possibilidade de alcançar algo substancial valendo-se de conceitos procedimentais, bem como aproximar as ideias de justiça e bem comum que foram apartadas pelas éticas deontológicas e dos bens (e virtudes). Isso devido à constatação de que o discurso prático, com suas pressuposições, pode garantir a formação de uma vontade comum, considerando os interesses de todos e mantendo certa normatividade moral, bem como sustenta o laço comum que une os indivíduos (HABERMAS, 1991, p. 111).



Resta evidente que os concernidos devem ser mantidos em posição de igualdade (sem a presença privilegiada de qualquer ponto de vista que arrogue um acesso especial à verdade) e em posições simétricas para que, assim, acordem sobre as normas morais fundamentais a serem aceitas universalmente por todos.

Em virtude do processo discursivo para obtenção de consensos, pautado pela convicção de que os resultados (as normas que coordenariam as ações) são decorrentes, exclusivamente, da força dos melhores argumentos, tem-se que a performance comunicativa dos cidadãos de uma esfera pública plural deve ser ajustada para contemplar o não-compartilhamento de conteúdos valorativos e substanciais (CAMPATO *et al*, 2021, p. 11). É, pois, necessário haver um exercício de autocompreensão dos indivíduos e comunidades, no sentido de submeter ao crivo da crítica suas visões de mundo e ir além de seus limites materiais em direção à realidade intramundana compartilhada intersubjetivamente, na busca de uma “transcendência a partir de dentro” (HABERMAS, 1991, p. 74).

Desse modo, isso exigiria um esforço colaborativo de tradução para uma linguagem comum. Assim, faz-se mister pensar nos valores e preferências subjetivas nos termos de uma tal linguagem, pois o paradigma deve ser pretender acordos e esclarecimentos em torno do que é o igualmente bom para todos (HABERMAS, 2018, p. 79). Ainda assim, cumpre destacar que o indivíduo ao se envolver em deliberações em que se ponderam razões pragmáticas e éticas traz consigo a relação interna destas com a miríade de interesses subjetivos e com a autocompreensão individual, inclusive suas convicções filosóficas e crenças religiosas. Não obstante, no âmbito público tais elementos não contam apenas como “motivos e orientações por valores das pessoas individuais, mas sim como contribuições epistêmicas para um discurso que examina normas e que é orientado pelo objetivo do entendimento mútuo” (HABERMAS, 2018, p. 81)

Ora, aplicando à temática do discurso religioso, pode-se concluir o exposto até aqui com o seguinte:

Neste contexto, a linguagem religiosa, para que aspire ao convencimento dos que não se posicionam como crentes e assim possa vislumbrar a conquista de maiorias, necessitaria ser vertida para um conjunto de pretensões de validade cuja aprovação somente seria passível de ocorrer em uma arena na qual as reivindicações discursivas encarregam-se da responsabilidade pela consolidação de formas democráticas de existência comum (CAMPATO *et al*, 2021, p. 11).



IV) Eticidade e Moralidade

Uma distinção fundamental para a discussão estabelecida neste artigo é entre os conceitos de eticidade e moralidade. Essa distinção é trabalhada mais pormenorizadamente no texto “As objeções de Hegel a Kant também afetam a ética do discurso?” (HABERMAS, 1991, p. 97, tradução nossa), em que o filósofo retoma as críticas feitas por Hegel à filosofia moral de Kant, resgatando nesse ínterim o conceito kantiano de moralidade e o hegeliano de eticidade para conseguir discutir a possibilidade de uma moral de cunho universalista no contexto contemporâneo.

Dessa forma, Habermas relaciona os conceitos indicando que por moralidade ele entende a designação, à maneira de Kant, de princípios gerais, abstratos e reflexivos que justificam as normas de ação com validade normativa; já por eticidade, entende-se a ênfase hegeliana no caráter necessariamente histórico da ética, apontando para os contextos socioculturais a serem vistos em seus entornos argumentativo, pragmático e normativo (HABERMAS, 1989, p. 130).

Tendo isso em vista, a eticidade funda um tipo de discurso específico, o ético, enquanto a moralidade funda os discursos morais. Os discursos éticos são situados e fundamentados historicamente, referindo-se à autocompreensão de comunidades ou indivíduos tal como apresentam-se no mundo da vida; seus juízos portam pretensões de validade de valores adquiridos pela socialização em determinada forma de vida. Por outro lado, os discursos morais suscitam pretensões mais fortes de validade, uma vez que seus juízos visam compelir os indivíduos a obedecerem a certas normas de ação, bem como fundamentar normas morais de cunho universalista, extrapolando os limites de formas de vida específicas.

Ao refletir sobre as relações entre os referidos conceitos, o filósofo alemão nota que não se pode abdicar da racionalidade do discurso moral, mas ao mesmo tempo não se pode negligenciar a concretude das formas de vida no mundo intersubjetivamente compartilhado. Por isso, ele irá questionar-se acerca do que constituiria a racionalidade de uma forma de vida (HABERMAS, 1991, p. 82). Esta consiste na consideração se determinada forma de vida se constitui como um contexto que permite aos participantes exporem suas convicções morais regidas por princípios universalistas, bem como se fomenta a tradução destes princípios para a prática. Portanto, uma forma de vida racional deve facilitar e auxiliar os indivíduos a

resolverem os conflitos de ação e problemas práticos pela via da colaboração discursiva (HABERMAS, 1991, p. 85).

Nesse ponto, urge avançar na consideração acerca da realidade da esfera pública e de sua racionalidade nesses termos. Inicialmente, destaca-se o delineamento concreto do que seria tal esfera pública; nas palavras da professora Losekann,

O surgimento de uma esfera pública significaria, desta maneira, a emergência de um espaço, no qual, assuntos de interesse geral seriam expostos, mas também controvertidos, debatidos, criticados, para, então, dar lugar a um julgamento, síntese ou consenso (LOSEKANN, 2009, p. 39).

Logo, a esfera pública não pode ser confundida com alguma instituição específica ou qualquer estrutura normativa, antes deve-se concebê-la como uma “estrutura aberta” marcada pela prática comunicativa em prol do estabelecimento de normas de coordenação das ações (LOSEKANN, 2009, p. 41).

Por isso, a ideia de uma esfera pública racionalizada não seria sinônimo de um ambiente ateu, a-religioso, como previsto pela narrativa secularista, desprovido de conteúdos normativos concretos, mas significaria, pelo contrário, um ambiente de trocas colaborativas em que as convicções morais e religiosas são expressas, com a ressalva de que se mantenha a coerência com princípios gerais, inteligíveis a todos, inclusive àqueles que não partilham da mesma cosmovisão e do mesmo *ethos*.

Pois bem, nesse ponto retoma-se a importância do princípio “U” e sua relação com a eticidade das formas de vida concretas. Uma das definições dada pelo filósofo ao princípio mencionado é a seguinte:

Uma norma só é válida quando as consequências e os efeitos colaterais previsíveis, produzidos pela observância universal da norma, sobre a constelação de interesses e orientações por valores de cada um puderem ser aceitos em comum e sem coerção por todos os concernidos (HABERMAS, 2018, p. 98).

Aqui, nota-se que no âmbito da “constelação de interesses e orientações por valores” tem-se os aspectos éticos e pragmáticos⁵ dos indivíduos, contemplando a historicidade da eticidade, mas também suas concepções filosóficas, políticas e, como é o foco do presente

⁵ Resumidamente, a diferença entre os discursos éticos e pragmáticos para Habermas é que enquanto os primeiros estabelecem e analisam os fins da ação com base em valores e da ideia do bem, os últimos sinalizam a escolha racional dos meios para alcançar determinado fim (FINLAYSON, 2005, p. 92)



artigo, suas crenças religiosas. Desse modo, ao falar, em seguida, da aceitação em comum destes elementos, Habermas traz à tona a necessidade de “assegurar de modo universal a sensibilidade hermenêutica para um espectro suficientemente amplo de contribuições” (HABERMAS, 2018, p. 98), justamente para que se almeje uma perspectiva universalizada.

Tal perspectiva exige, por sua vez, o engajamento sério e sincero de todos os concernidos, tanto na abertura às considerações e compreensões do outro, quanto buscando apresentar as suas numa linguagem comum. Para tanto, deve haver certa flexibilidade dos participantes, mas também da própria organização linguística de uma comunidade inclusiva, ou de uma esfera pública inclusiva.

A ideia de “inclusão do outro” habermasiana passa, portanto, pelo reconhecimento de que não se trata de um enclausuramento uniformizante num “nós” todo-abrangente, antes trataria de uma compreensão prática da alteridade instalada no pluralismo das formas de vida, de modo a promover uma sociedade enquanto comunidade política polifônica, aberta e flexível, baseada em relações de reciprocidade, responsabilidade e solidariedade no agir comunicativo (WERLE, 2018, p. 15).

Ainda assim, um adendo é importante. Não se trata apenas de fazer a apresentação dos motivos de ação de um ator social como mera expressão subjetiva, mas sim apresentar e trazer ao escrutínio público razões epistêmicas a serem consideradas em sua relevância geral.

No caso da religião, vale destacar que esse tema se tornou um dos principais temas na obra habermasiana nos últimos anos, como aponta o professor Oliveira (2016, p. 68).

Especialmente em seu discurso que virou o opúsculo “Fé e saber” e no texto “Fundamentos pré-políticos do estado democrático de direito”, Habermas se apresenta como um pensador secular, mas que reconhece e considera a importância epistemológica e moral das imagens religiosas de mundo para a teoria social, bem como os recursos indispensáveis que a religião oferece à filosofia. Assim, ele mantém uma postura dialógica, questionando o secularismo enquanto visão de mundo que exclui o espaço da religião. Por isso, o pensador coloca-se como pós-secular, contudo tal termo tem uma conotação específica que não significa que o pensador deixa de ser pós-metafísico também. O professor Araújo explora um pouco o significado dessa alcunha: A expressão “pós-secular” não é uma alternativa ao horizonte pós-metafísico da modernidade, o qual permanece “secular” a despeito daquele prefixo “pós”, correspondendo a uma mudança de mentalidade ou a uma alteração crítica do autoentendimento secularista de



sociedades que se tornaram conscientes da persistência da religião, de sua relevante contribuição para a vida política, da necessidade de eliminar sobrecargas mentais e psicológicas desmesuradas para os cidadãos crentes, e ainda do imperativo de acomodação das vozes religiosas na esfera pública democrática (ARAÚJO, 2013, p. XVIII).

Nota-se que há uma certa ética de cidadania inclusa na ética do discurso quando se pensa na relação dos cidadãos seculares e dos religiosos na esfera pública, pois a cidadania em comum faria com que os dois lados refletissem acerca das relações entre fé e saber a fim de conseguir uma “coexistência completamente aberta a formas de aprendizagem que envolvam procedimentos contínuos de autocompreensão” (CAMPATO *et al*, 2021, p. 11).

Para Habermas, o Estado democrático de Direito não deve apenas conceder as liberdades negativas para os seus cidadãos, mas ao “permitir as liberdades comunicativas, ele incentiva também a participação dos cidadãos no debate público sobre temas que dizem respeito a todos” (HABERMAS, 2007, p. 36). Ora, evidentemente que isso inclui os cidadãos religiosos. Ressalta-se que, segundo o filósofo, a neutralidade do Estado em questões ideológicas não significa a generalização de uma cosmovisão secularizada. Tanto é assim, que ao expor implicações da sua noção de cidadania comum, ele afirma o seguinte:

Em seu papel de cidadãos do Estado, os cidadãos secularizados não podem nem contestar em princípio o potencial de verdade das visões religiosas do mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa. Uma cultura política liberal pode até esperar dos cidadãos secularizados que participem de esforços de traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente (HABERMAS, 2007, p. 57).

Com isso, fica claro que o pensador alemão ao mesmo tempo sustenta o caráter secular do Estado e das instituições públicas e “reconhece a importância das vozes religiosas nos debates públicos” (OLIVEIRA, 2016, p. 68).

V) Conclusão

Habermas, ao invés de cair nas perspectivas secularistas que apontam para um jogo de soma zero entre as forças da religião e da ciência (do saber secular), sugere a ideia de um senso comum democraticamente estabelecido. Este descreve a constituição plural de uma esfera pública com muitas vozes, afastando, dessa maneira, as tentativas de indiferenciação midiática e de trivialização das diferenças. Isso é feito mediante um esforço colaborativo dos



cidadãos em aceitar e compreender a alteridade do outro em suas perspectivas díspares, bem como em esforçar-se na tradução de suas convicções numa linguagem comum. Pode-se argumentar que, por exemplo, os cidadãos seculares mantenham-se sensíveis à “força de articulação das linguagens religiosas” (HABERMAS, 2013, p. 16).

Já do lado dos cidadãos religiosos e de suas comunidades, Habermas aponta que sob a égide do Estado liberal, estas devem adequar-se a determinados critérios para serem creditadas como “razoáveis” publicamente, tais como abrir mão de impor via violência as verdades da fé, de exercer uma pressão militante nas consciências de seus membros e reconhecer: i) o encontro cognitivamente contrário com outras crenças; ii) a autoridade das ciências em matérias humanas; iii) as premissas do Estado Constitucional expressas numa moral secular (HABERMAS, 2013, p. 7).

Ao passo em que tal esforço comunicativo faz sentido no contexto das sociedades plurais, deve-se buscar um entendimento capaz de abarcar o fato do pluralismo sem afastar aspectos relativos da identidade de indivíduos e comunidades em sua eticidade, nem desconsiderar a possibilidade de uma moral universalista.

Nota-se que o projeto da ética do discurso habermasiano parte da consideração da intuição hegeliana de criticar duas perspectivas polarmente opostas, mas simétricas. Uma é o universalismo abstrato expresso nas abordagens individualistas modernas, como a ética kantiana. Outra é o particularismo moral que afasta a possibilidade de regras e princípios morais racionais. Assim, almeja-se tomar essa intuição e desenvolvê-la em termos kantianos, como afirma Habermas (HABERMAS, 1991, p. 109).

Aplicando tais reflexões, o filósofo sustenta que as ideias morais gerais do respeito igual a todos e da dignidade humana são sustentadas por uma rede complexa de relações interpessoais e de reconhecimento mútuo. Assim, para evitar as dificuldades de um universalismo abstrato sem força vinculante no mundo da vida, deve haver um papel importante a ser exercido pelas comunidades concretas na efetivação de princípios morais gerais e na socialização de indivíduos prontos para engajar-se em deliberações práticas no âmbito público. O discurso, por si só, não pode cumprir com as condições necessárias para que os concernidos se disponham e participem de discursos práticos em conformidade com as regras morais discursivas decorrentes dos princípios “U” e “D”. Ora, Habermas afirma que

Frequentemente, faltam as instituições que tornam socialmente esperada uma formação discursiva da vontade comum sobre



determinadas questões em determinados lugares; frequentemente, faltam os processos de socialização nos quais se adquirem as disposições e capacidades necessárias para participar de argumentos morais [...] (HABERMAS, 1991, p. 125, Tradução nossa).

Logo, para que seja possível haver efetivamente uma moral universalista com uma dinâmica colaborativa e solidária no contexto da moralidade secular, é necessário o reconhecimento da complexidade desse mundo da vida em que os indivíduos com constelações de interesses, convicções e crenças diferentes se relacionam. Por tal razão, pode-se falar da relevância daquelas comunidades inclusivas e formativas que representam os círculos sociais mais duradouros dos indivíduos, tais como a família e as igrejas, na capacitação de indivíduos com o capital moral exigido em tais interações no horizonte intersubjetivamente compartilhado da esfera pública.

Inclusive, a filosofia pode nutrir uma disposição à aprendizagem junto à religião por razões de conteúdo (HABERMAS, 2007, p. 49), por exemplo nas apropriações de conteúdos tipicamente cristãos como a ideia de dignidade de todos pela similaridade do ser humano com Deus, nas ideias de “responsabilidade, autonomia e justificação ou história e memória, recomeço inovação e retorno, ou emancipação e realização [...]” (HABERMAS, 2007, p. 50).

Há um proveito dos recursos semânticos dos conteúdos religiosos. No cenário pós-secular, em que se constatou a presença constante da religião num ambiente secularizado, bem como a permanência das comunidades religiosas, tributa-se a tais comunidades o reconhecimento público pelas suas contribuições funcionais, nas motivações a ações morais por exemplo. Nas palavras do pensador,

Entendendo a secularização da sociedade como um processo comum de aprendizagem complementar, ambos os lados estarão em condições de levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos (HABERMAS, 2007, p. 52).

Caso contrário, havendo restrições ao movimento de articular os discursos religiosos publicamente de acordo com os critérios discursivos da universalidade, há uma privação da “sociedade secularizada do contato com uma imprescindível fonte de sentido, capaz de disponibilizar aos indivíduos concepções que não podem ser compensadas nem pelo conhecimento científico, muito menos por expectativas produzidas pelo mercado” (CAMPATO *et al*, 2021, p. 11).



Por fim, cumpre sinalizar que a presente discussão se insere num importante contexto de um “déficit comunicativo”, em que a racionalidade das instituições políticas e de uma moralidade universalista são colocadas em xeque, devido a uma falha na inclusão de todos nas argumentações morais públicas (comprometendo a consolidação do princípio “U”). Analisando o caso do atentado de 11 de setembro de 2001 nas torres gêmeas, os professores Roger Campato, João Campato Júnior e Paulo Silva sinalizam o seguinte:

O terrorismo, para além de sua inaceitável violência muda, indicaria um choque entre culturas contra o qual mísseis e invasões pouco ou quase nada podem fazer. O seu equacionamento exigiria a insistência no trabalho – extremamente moroso, mas muito menos dispendioso em termos de vidas humanas – de estabelecimento de uma linguagem comum comprometida com o justo, o que obrigaria ambos os lados a suspender aquilo que julgam ser um modelo acabado de sociedade correta (CAMPATO *et al*, 2021, p. 13).

Concluindo, pretendeu-se explorar a relação entre esfera pública e o discurso religioso, inserindo a discussão no contexto filosófico da construção da ética do discurso habermasiana e, especialmente, da ética de cidadania dela resultante.

Com base nos princípios morais “U” e “D”, Habermas constrói sua ética com a consideração da necessária inclusão de todos nas deliberações práticas públicas como forma de obtenção de consensos em questões gerais existencialmente relevantes. Outrossim, a partir dos conceitos de eticidade e moralidade, o filósofo abarca as questões de relatividade sóciohistórica e de elementos subjetivos, expressos nos discursos éticos, na sua influência como premissa para a efetivação de princípios morais universais expressos nos discursos morais.

Nesse sentido, ao tratar da performance comunicativa dos cidadãos na esfera pública, Habermas pontua que a religião deve se apresentar nela através da tradução dos valores morais religiosos, que não podem mais ser justificados por meio de dogmas, mas como valores passíveis de persuasão racional no jogo democrático de construção do *ethos* público. Sendo que, com base na noção habermasiana do exercício dialógico da cidadania, a religião adquire certa importância na fundamentação e como agente participante das interações comunicativas nas diversas dimensões da esfera pública.



VI) Referências

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Apresentação à edição brasileira. HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

CAMPATO, R. F.; SILVA, P. F.; CAMPATO Junior, J. A. Eticidade e moralidade em sociedades seculares: o que pudemos e ainda podemos aprender com o 11 de setembro?. *Reflexão*, v. 46, e215504, 2021. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v46e2021a5504>. Acessado em: 08 de março de 2022.

CHEREN, Max. Habermas. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 21610002, <https://iep.utm.edu/>, 2022. Acessado em: 10 de agosto de 2022.

FINLAYSON, James Gordon. *Habermas: a very short introduction*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1991.

_____. *Fé e saber*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

_____. Fundamentos pré-políticos do estado democrático de direito. In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

LOSEKANN, Cristiana. A esfera pública habermasiana, seus principais críticos e as possibilidades do uso deste conceito no contexto brasileiro. *Pensamento Plural*, Pelotas [04]: 37 - 57, janeiro/junho 2009. <http://pensamentoplural.ufpel.edu.br/edicoes/04/02.pdf>. Acessado em: 14 de dezembro de 2021.

OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa. Habermas e a religião: por uma dialética da secularização. *Kalagatos*, [S. l.], v. 13, n. 27, p. 67–78, 2021. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/6224>. Acessado em: 05 de novembro de 2022.



REDONDO, Manoel Jiménez. Introducción: Kant y Hegel em el pensamiento de Habermas. *In: HABERMAS, Jürgen. Escritos sobre moralidad y eticidad.* Trad. Manuel Jiménez Redondo. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1991.

WERLE, Denilson Luís. Apresentação à edição brasileira. *In: HABERMAS, Jürgen. A inclusão do outro: estudos de teoria política.* Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

