

José Marcos Miné Vanzella*

O reconhecimento do discurso religioso, esfera pública e contribuição aos direitos fundamentais a partir de Habermas

The recognition of religious discourse, public sphere and contribution to fundamental rights from Habermas

RESUMO

O presente ensaio com uma metodologia de pesquisa filosófica reconstrutiva, baseada no pensamento de Jürgen Habermas, tem como objetivo contribuir com a revitalização de uma esfera pública crítica, mediante a retomada da contribuição do pensamento religioso e sua sensibilidade para falhas na organização social que ameaçam a dignidade do ser humano. Procura responder a seguinte questão: Como o discurso religioso pode dar uma contribuição para a reconstrução da esfera pública crítica e fomento de direitos fundamentais? Apresenta o conceito de esfera pública crítica, para nele inserir numa perspectiva de sociedade pós-secular o papel da contribuição do discurso religioso. Expõe as condições normativas necessárias para a participação de cidadãos crentes e não crentes. Apresenta o nexo do pensamento religioso com a formação e afirmação do conceito de dignidade humana, seus vínculos com os direitos fundamentais e os ideais de liberdade igualdade e fraternidade. Critica o aparelhamento do pensamento religioso, mediante uma teologia política que afirma um "fascismo religioso". Conclui pela possibilidade da contribuição da religião e de uma teologia política na reconstrução e retomada da esfera pública crítica para a reconstrução do Estado democrático de direito, na condição que retome seus próprios fundamentos e mantenha-se aberta ao diálogo universal e suas condições normativas.

Palavras-chave: Esfera pública. Dignidade humana. Direitos fundamentais. Religião. Habermas.

ABSTRACT

The present essay, with a methodology of reconstructive philosophical research, based on the thought of Jürgen Habermas, aims to contribute to the revitalization of a critical public sphere by retaking the contribution of religious thought and its

* Professor e pesquisador no Programa de Mestrado em Direito do Unisal - U.E. de Lorena (SP).

sensitivity to failures in social organization that threaten the dignity of the human being. It seeks to answer the following question: How can religious discourse contribute to the reconstruction of the critical public sphere and the promotion of fundamental rights? It presents the concept of critical public sphere, in order to insert in it a post-secular society perspective the role of the contribution of religious discourse. It exposes the normative conditions necessary for the participation of believing and non-believing citizens. It presents the nexus of religious thought with the formation and affirmation of the concept of human dignity, its links with fundamental rights and the ideals of freedom equality and fraternity. It criticizes the apparatus of religious thought, through a political theology that affirms a "religious fascism". It concludes by the possibility of the contribution of religion and of a political theology in the reconstruction and resumption of the critical public sphere for the reconstruction of the democratic State of law, on condition that it retakes its own foundations and remains open to universal dialogue and its normative conditions.

Keywords: Public sphere. Human dignity. Fundamental rights. Religion. Habermas.

Introdução

O presente ensaio, com uma metodologia de pesquisa filosófica baseada no pensamento de Habermas, tem como objetivo contribuir com a revitalização de uma esfera pública crítica, mediante a retomada criteriosa do pensamento religioso. Procura responder a seguinte questão: Como o discurso religioso pode dar uma contribuição para a reconstrução da esfera pública crítica e fomento de direitos fundamentais?

Em quatro etapas: procura reconstruir o conceito de esfera pública, sociedade pós-secular e participação dos cidadãos religiosos; investiga o nexo do pensamento religioso, a dignidade da pessoa humana e sua institucionalização; questiona o aparelhamento do pensamento religioso, mediante um "fascismo religioso"; procura os critérios da contribuição de uma teologia política na reconstrução da esfera pública crítica e do Estado democrático de direito.

Os conceitos de esfera pública e da sociedade pós-secular e participação de cidadãos religiosos

Jürgen Habermas tem consciência dos nexos existentes entre mundo da vida e sistemas funcionais. Ele os explicitou em sua "Teoria do agir comunicativo", onde em sua consideração final, desenvolveu a tese da colonização do mundo da vida. Neste contexto ele retomou a ideia da "indústria cultural que dessublimara (sic) a cultura privando-a de seus conteúdos racionais, e redefinira suas funções com a finalidade de manipular a consciência". (2012a, p. 683). Nesse contexto lembra que: "consolida-se a imagem monolítica de uma sociedade totalmente administrada, acompanhada de um lado de um modo de socialização repressivo que exclui a natureza interna e, de outro lado, por um controle social exercido pelos canais de comunicação de massa que tudo penetra." (2012a, p. 684) Porém mantém

presente a necessidade da teoria crítica da sociedade resistir às patologias das sociedades modernas. Neste contexto apresenta-se a temática deste ensaio que retoma a discussão do papel do discurso religioso retomando sua orientação para a afirmação de direitos fundamentais.

Habermas relata que:

Nos Estados democráticos do bem-estar da segunda metade do século XX, a política tinha, todavia a capacidade de dirigir os subsistemas divergentes; [...]. Hoje, sob as condições do capitalismo globalizado, as possibilidades da política para proteger a integração social se estão reduzindo perigosamente. (2011, p.23).

A integração sistêmica abandona a integração social cujo funcionamento teria que apoiar-se nas estruturas normativas dos mundos da vida. (2011, 23). Ela provoca a desconfiança na ação coletiva e a atrofia das sensibilidades normativas. Habermas entende com outros filósofos que o conceito clássico do 'político' pode ser um antídoto a despolitização de nosso tempo (2011, p.24).

Para Habermas é errôneo empregar o termo público no singular, pois desde o início desenvolvem-se uma pluralidade de esferas públicas concorrentes (1984, p. 9). Por um lado as formas tradicionais da esfera pública não eram homogêneas, visto que no seu interior a exclusão do povo se opera e aí o povo se forma no bastidor (1999, p.10). No parágrafo 13, Habermas explicita o papel da publicidade como mediação entre moral e política, em Kant, mostra o papel dos professores e filósofos, perigosos para o Estado, mas necessários para o progresso do povo e da esfera pública crítica (2014a, 264ss).

Segundo Habermas é preciso mostrar como deveria ser possível ao público, mediatizado pelas organizações, por em movimento um processo crítico de comunicação (2014a, p. 64). Como o próprio Habermas afirma:

Desde então, considero a economia e o aparato de Estado como domínios de ação integrados sistemicamente, que não podem mais ser revertidos a um modo político de integração sem danificar seu sentido sistêmico próprio, [...]. (2014a, p. 68).

As esferas públicas podem apenas direcioná-los.

A busca da sabedoria, que salva, liberta e emancipa. Possibilita ações críticas independentes dos interesses político-econômicos. Esse tipo de instituição soma-se a outras que não seguem exclusivamente a lógica do sistema, formando o núcleo da sociedade civil. Desse modo Habermas afirma:

[...] o cerne institucional da 'sociedade civil' [...] é formado por associações de base voluntária, não estatais e não econômicas, que incluem - para citarmos apenas alguns exemplos, de modo sistemático, desde igrejas, associações culturais e universidades até mídias independentes, desde associações esportivas e de lazer, clubes de discussão, fóruns de cidadania e iniciativas civis até associações profissionais, partidos políticos, sindicatos e instituições alternativas. (2014a, p. 82).

Aqui também entra a contribuição dos religiosos e suas associações, que preservam potenciais de exigências éticas e morais ao sistema funcional.

Destarte, os potenciais semânticos das doutrinas religiosas em vez de terem se esgotado, permanecem como fonte de inspiração não apenas para cidadãos crentes, que podem introduzir razões religiosas na discussão política com base numa ética da cidadania definida por condições simétricas de participação numa prática comum de auto-determinação democrática, mas para todos os cidadãos dispostos a ingressar 'em processos aprendizagem' incompatíveis com um secularismo militante. (2010, p. 185).

Desde o "Discurso filosófico da modernidade", Habermas (2002) afirma a necessidade da reconciliação da razão moderna com a religião. O sentido de uma sociedade pós-secular será exposto a partir do seu livro "*Ach, Europa*". Segundo nosso autor: "Uma sociedade pós-secular tem de ser encontrada alguma vez em um estado 'secular'" (2009, p. 64). Porém, a tese Weberiana da racionalização e do desencantamento do mundo recua em sua pretensão global. Habermas comenta:

[...] na vida política as comunidades religiosas assumem cada vez mais o papel de intérpretes. Podem exercer seu influxo na configuração da vontade e na opinião pública com relevantes contribuições, sejam essas convincentes ou meramente escandalosas sobre uma série de temas pertinentes. (2009, p. 68-69).

Com o novo reconhecimento do peso das religiões na configuração da vontade e da opinião pública, o triunfalismo secular sede lugar à relevância da religião. O pós-secular, portanto, diz respeito ao fenômeno de ressurgência religiosa em nível mundial. (2009, p. 66). O Brasil possui matriz religiosa de predomínio católica na qual se articula a relação entre fé e razão, bem como o diálogo com o Estado liberal. Entretanto deve-se levar em conta o esfriamento da teologia da libertação, o avanço da matriz evangélica e do fundamentalismo. O fundamentalismo rejeita o mundo moderno e pode perfazer um movimento de desvalorização da razão constituindo um fator de risco para nossos direitos democráticos.

A secularização do Estado foi uma resposta adequada às guerras de religião. Na medida em que o poder estatal assumia um caráter secular, as minorias religiosas obtinham direitos cada vez mais amplos: a liberdade de crença e, logo, a liberdade confessional são seguidas pelo direito a um exercício da religião livre e igual para todos (2009, p. 70). O Estado moderno conseguiu pacificar uma sociedade dividida. Para ele a chave do problema é:

Como cidadãos do Estado democrático que são, dão-se a si mesmos as leis sob as quais podem manter, em sua condição de membros privados da *sociedade civil*, sua própria identidade no tocante ao cultural e à visão de mundo, e respeitar-se mutuamente. (2009, p.71-72).

Essa chave se completa com a compreensão positiva da liberdade religiosa no Estado liberal, que: "[...] garante a liberdade de religião como um direito fundamental" (2009, p. 72). Os fundamentos da universalidade da democracia e dos direitos humanos apresentam-se para o autor, como "padrões de medição aplicados a uma crítica do tratamento desigual recebido pelas minorias culturais". (2009, p. 76). Mostra-se importante entender esse reconhecimento como uma condição fundamental, realizada pela Igreja Católica, mas

que pode ser posto em risco pela atuação de grupos fundamentalistas. Segue daí a necessidade de princípios normativos para regulamentar sua ação.

O nexó do pensamento religioso e a dignidade da pessoa humana: genealogia e institucionalização

Abordaremos a questão da dignidade humana e direitos humanos a partir do texto *"Sobre a constituição da Europa"* de Habermas. Comentando uma decisão do Tribunal Constitucional Alemão, ele afirma: "O respeito à dignidade humana de cada pessoa proíbe o Estado de dispor de qualquer indivíduo apenas como meio para outro fim, mesmo se for para salvar a vida de muitas outras pessoas." (2012b, p. 9). Ele entende que: "É interessante a circunstância em que somente após o fim da Segunda Guerra Mundial o conceito filosófico de dignidade humana, que entrou em cena já na antiguidade e adquiriu em Kant sua acepção válida atualmente, tenha sido introduzido nos textos do direito das gentes e nas diferentes instituições nacionais desde então em vigor." (2012b, p. 9)

Segundo o autor, a dignidade humana é "a fonte moral da qual os direitos fundamentais extraem seu conteúdo." (2012b, p.11). Para ele: A dignidade humana, que é uma e a mesma em todo lugar e para cada um, fundamenta a *indivisibilidade* dos direitos fundamentais. (2012b, p.16). Essas passagens o inserem na leitura da tradição personalista e humanista que tem raízes profundas na tradição cristã. Habermas a conecta com o direito positivo nos seguintes termos:

[...] a dignidade humana forma algo como o portal por meio do qual o conteúdo igualitário-universal da moral é importado ao direito. A ideia da dignidade humana é a dobradiça conceitual que conecta a moral do respeito igual por cada um com o direito positivo e com a legislação democrática de tal modo que, na sua cooperação sob circunstâncias históricas favoráveis, pôde emergir uma ordem política fundamentada nos direitos humanos. (2012b,17-18).

Habermas em *"Direito e Democracia"* toma como ponto de partida "os direitos que os cidadãos têm que atribuir uns aos outros, caso queiram regular legitimamente sua convivência com meios do direito positivo." (2003, 113) Segundo a descrição de Habermas:

[...] o contrato da sociedade faz prevalecer o princípio do direito, na medida em que liga a formação política da vontade do legislador a condições de um procedimento democrático, sob as quais os resultados [...] expressam *per se* a vontade consensual ou o consenso racional de todos os participantes. Desta maneira, no contrato da sociedade, o direito dos homens a iguais liberdades subjetivas, fundamentado moralmente, interliga-se com o princípio da soberania do povo. (2003, p.127).

Habermas comenta que "Porém, num Estado neutro do ponto de vista das concepções de mundo, tais predicados têm o papel de um guardador de lugar; relembram-nos do modo cognitivo – *para além do controle do Estado* – de uma *fundamentação* do conteúdo moral transcendente desses direitos, capaz de ser aceita universalmente." (2012b, p.18). Ele entende claramente que a promessa moral deve ser resgatada juridicamente. "Portanto, os direitos humanos circuns-

crevem precisamente a parte de uma moral esclarecida que *pode ser traduzida no médium* do direito coercitivo e ter realidade política efetiva na robusta configuração de direitos fundamentais." (2012b, p.19) Para ele: "O visado nexos interno entre soberania do povo e direitos humanos reside no conteúdo normativo de um *modo de exercício da autonomia política*, não através da forma das leis gerais." (2003, p. 137) Para que se estabeleça esse nexos interno entre a soberania popular e os direitos humanos o sistema dos direitos deverá apresentar as condições para a institucionalização das formas de comunicação. Por tanto para Habermas: "A cooriginalidade da autonomia privada e pública somente se mostra, quando conseguimos decifrar o modelo da autolegislação através da teoria do discurso, que ensina serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos." (2003, p. 139) Felipe Gonçalves Silva comenta que as categorias de direitos que preservam a autonomia privada, já implicam a assunção de direitos da autonomia pública (2008, p. 111). Em sua exposição da genealogia dos direitos humanos Habermas sublinha o papel da dignidade humana na mudança da perspectiva que vai dos deveres morais aos direitos jurídicos e a universalização paradoxal do conceito de dignidade humana. Neste sentido também Habermas afirma:

O reconhecimento *reivindicado* pelos cidadãos vai além do reconhecimento moral recíproco de sujeitos que agem de modo responsável. Ele tem o significado robusto do respeito *exigido* pelo status próprio *merecido* e alimenta-se, neste aspecto, das conotações daquela 'dignidade' que no passado estava associada ao pertencimento a corporações prestigiadas socialmente. (2012b, p.23).

Neste sentido a genealogia do conceito que Habermas desenvolve mostra-se bastante significativa, primeiramente:

Quando essas dignidades dependentes do *status*, que surgem no plural, se juntam numa dignidade universal 'do' ser humano, essa nova dignidade abstrata se desfaz das características particulares de um *ethos* estamental. Sendo uma dignidade desse tipo, a dignidade humana requer também o ancoramento em um *status* civil, isto é, o pertencimento a uma comunidade organizada no espaço e no tempo. Mas mesmo aqui o *status* deve ser igual para todos. (2012b, p.23).

Neste sentido também a dignidade que atribui o *status* de cidadania alimenta-se da valorização republicana dessa atividade democrática e da respectiva orientação para o bem comum (2012b,24) Habermas lembra que os antepassados do conceito de dignidade humana, na Grécia e Roma não formaram uma ponte para o sentido igualitário moderno, segundo ele: "O valor superior da espécie podia talvez fundamentar algum tipo de proteção, mas não a inviolabilidade da dignidade da pessoa humana individual como fonte de pretensões normativa." (2012b, p.25). Essa dignidade se alimenta da valorização republicana da democracia, porém segundo Habermas:

Faltam ainda dois passos decisivos na genealogia do conceito. Para ocorrer à universalização. Trata-se do *valor do indivíduo* nas relações horizontais entre humanos, e não da posição do ser humano na relação vertical com Deus ou nos graus subordinados do ser. Segundo, o valor superior relativo da humanidade e de seus membros individuais deve ser substituído pelo valor absoluto da pessoa. Trata-se do *valor incomparável* de cada um. (2012b, p.25).

Habermas lembra que “foi somente nas discussões medievais sobre a criação do homem à semelhança de Deus que a pessoa individual começou a ser liberada da estrutura de papéis sociais. (2012b, p. 26) Também no contexto medieval libera-se a perspectiva da universalidade, ainda que numa relação vertical com Deus, pois somos todos pessoas singulares, mas filhos iguais e dignos porque imagem de Deus.

A matriz “teológica” do uso do termo levou a aplicar ao homem, “imagem e semelhança” de Deus, algumas propriedades divinas: a inteligência, o amor, a liberdade, e, particularmente, o reconhecimento de uma sacralidade que é fundamental para reconhecer a dignidade da pessoa humana.

Segundo nosso autor: “O deslocamento definitivo é, no entanto, a moralização da compreensão da liberdade individual em Hugo Grotius e Samuel Von Pufendorf. Kant aguçou essa compreensão do ponto de vista deontológico com o conceito de autonomia, [...]” (2012b, p. 26). A partir desta tradução ao direito racional: “A dignidade infinita de cada pessoa consiste na pretensão de que todos os outros respeitem essa esfera da vontade livre como sendo inviolável.” (2012b, p. 27) Habermas comenta que na *Doutrina do direito* Kant faz derivar os direitos humanos “da fonte da dignidade humana entendida de modo universal e individual.” (2012b, p.27). Ele ainda adverte que o

[...] caráter jurídico dos direitos humanos consiste em proteger uma dignidade que extrai sua conotação de autorrespeito e reconhecimento social do *status* de uma cidadania democrática situada no espaço e tempo. (2012b, p 28).

Tratando da história social e política Habermas relata que; “Os direitos humanos resultaram de lutas por reconhecimento violentas, e às vezes revolucionárias.” (2012b, p. 28). Mostra cristã na afirmação: “As experiências históricas de humilhação e degradação, interpretadas já à luz de uma compreensão cristã e igualitária da dignidade humana, constituíram um motivo para revolta.” (2012b, p. 29). Ao relatar as lutas sociais apresenta uma dupla face dos direitos humanos:

Por um lado, os direitos humanos só podem adquirir a validade positiva de direitos fundamentais em uma comunidade particular [...]. Por outro lado, sua pretensão de validade universalista, [...] só pode ser resgatada em uma comunidade cosmopolita inclusiva. (2012b, p. 29- 30).

A luta pelos direitos humanos é tanto interna como externa aos países. Assim:

Os direitos humanos formam uma utopia *realista* na medida em que não mais projetam a imagem decalcada da utopia social de uma felicidade coletiva; antes, eles ancoram o próprio objetivo ideal de uma sociedade justa nas instituições de um Estado constitucional. Naturalmente, essa ideia transcendente de justiça introduz uma tensão problemática no interior da realidade política e social (2012b, p.32).

O significado da utopia realista dos direitos humanos está no fato de que estes direitos estão ancorados nas realizações de um Estado constitucional, que presta serviços à sociedade.

No plano das ordens políticas modernas, os direitos humanos transformam-se em direitos fundamentais. Habermas comenta: O direito à proteção jurídica individual concretiza-se em direitos fundamentais, que apoiam pretensões a uma

justiça independente e imparcial dos julgamentos. (2003, p. 171). Em seguida ele afirma: "O Estado é necessário como poder de organização, de sanção e de execução, porque os direitos tem que ser implantados, porque a comunidade de direitos necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade e porque a formação da vontade política cria programas que tem que ser implementados." (2003, p. 171). Neste sentido as declarações dos universais dos direitos humanos também exigem implantação e a configuração de instituições capazes de fazê-lo. Passando para a questão internacional Habermas afirma:

A institucionalização dos direitos humanos também fez progressos com o procedimento da petição individual, com os relatórios periódicos sobre a situação dos direitos humanos em Estados individuais, sobretudo com a instalação das cortes internacionais, como a Corte Europeia dos direitos humanos, os diferentes tribunais de crimes de guerra e os tribunais penais internacionais. (2012b, p. 32).

As conquistas das instituições de um Estado constitucional gerou uma sociedade de bem-estar. Porém, enfrenta dificuldades e paradoxos significativos, por conta de pressões funcionais de uma economia global. Existe uma disparidade "entre os espaços de ação limitados pela via dos Estados nacionais e os imperativos das condições de produção integradas em âmbito global." (2002, p. 179) Em outro Texto Habermas também afirma: "Os Estados nacionais tem perdido, de fato, uma parte notável de sua capacidade de controle e direção nos âmbitos funcionais." (2009, p. 108) E continua abaixo: "O próprio Estado se vê também afetado, em seu papel de subvencionar as necessidades de seguridade social de seus cidadãos." (2009, p.108).

Habermas aborda em texto mais recente o tema "A crise do Estado de Bem-estar social e o esgotamento das energias Utópicas" (2015) expressando o seguinte diagnóstico:

Seja como for, em uma situação na qual a falta de disposição em investir, a estagnação econômica, o aumento do desemprego e a crise nos orçamentos públicos podem ser sugestivamente vinculados aos custos do Estado de bem-estar social. Visto que o Estado de bem-estar social tem de deixar intacto o modo de funcionar do sistema econômico, ele não tem a possibilidade de influir na atividade de investimento a não ser por meio de intervenções conformes ao sistema. (2015, p. 221-222).

Isso não exclui que: "De fato, uma medida mais elevada de justiça social foi conquistada por esse caminho." (2015, p. 219). Porém, comenta: Se agora não mais apenas o capitalismo, mas também o próprio Estado intervencionista deve ser "socialmente domesticado", a tarefa se complica consideravelmente." (2015, p. 219). Contudo, mais adiante ele afirma: Sobretudo os países ainda atrasados no desenvolvimento do Estado de bem-estar social não têm nenhuma razão plausível para se desviar dessa trilha (2015, p. 225). Não podem evitar os excessos do Estado de Bem-estar aqueles que não o atingiram.

Após verificar as tendências políticas atuais no que concerne a U.E.. Neste contexto político [...] a *democratização recuperadora* se apresenta como uma promessa, na condição de luz no fim do túnel (2014b, p.128). Como isso ainda não acontece: Nesse caso, os egoísmos nacionais, que a Comissão gostaria de domesticar, forma, junto com a dominação tecnocrática exercida por 'pessoas' de con-

fiança do mercado', uma mistura explosiva (2014b, p. 129). Essa mistura põe em risco as conquistas do Estado de bem-estar social.

O déficit democrático, no entender de Habermas implica numa ausência ou deficiência de solidariedade. Ele afirma: Retemos: 'moral' e 'direito' se referem às liberdades iguais de indivíduos autônomos; 'solidariedade', ao interesse comum, incluindo o próprio bem-estar, na integridade de uma forma de vida política comum. (2014b, p. 143) Neste sentido assevera: "O que o componente solidário pressupõe são contextos de vida políticos, portanto, organizados juridicamente e nesse sentido artificiais" (2014b, p. 144). Daí conclui: Só a política de um legislador que é sensível às pretensões normativas de uma sociedade civil democrática pode converter as pretensões de solidariedade dos marginalizados e de seus advogados em direitos sociais (2014b, p. 146). Isso significa que o tipo de solidariedade capaz de gerar um poder comunicativo para preservar a utopia realista dos direitos humanos exige instituições democráticas a nível supranacional.

Habermas além da discussão sobre a constituição da Europa já vinha apresentando propostas de uma constituição mundial. Em "Naturalismo e religião" Neste texto ele pensa uma constituição política de uma sociedade mundial desprovida de governo mundial que une virtudes do pensamento liberal e republicana (2007, p. 355).

Ele também afirma:

A função de garantir a segurança, o direito e a liberdade, seria transferida a uma organização mundial supranacional que se teria especializado nas funções de assegurar a paz e a imposição dos direitos humanos em todo o globo" (2009, p. 111).

Para tanto precisa adaptar o conceito de soberania do Estado, modificar a autocompreensão das nações e propor uma reforma da ONU, para ampliar legitimação de decisões políticas em organizações internacionais. Como queremos ampliar a solidariedade concluímos com uma expressão do próprio Habermas: "A necessidade legitimadora só poderá ser satisfeita se se gerar um espaço público mundial" (2009, p.121). A partir dele pode-se pensar em consensos e ações conjuntas capazes de gerar as instituições necessárias à justiça e à solidariedade.

Critica ao aparelhamento do pensamento religioso e ao fascismo religioso

O pensamento e práticas religiosos podem ser dispostos de forma a "legitimar" uma ordem social ilegítima ou de forma profética a denunciar suas mazelas em contraste com sua moral. Habermas lembra a respeito de "o político" que nos impérios antigos: Só estabelecendo uma conexão convincente entre a lei e o poder político e as crenças e práticas religiosas os governantes podiam estar seguros de que o povo seguiria suas ordens (2011, p. 25). Pois para ele

[...] o político significa a representação simbólica e a autocompreensão coletiva de uma comunidade, que se diferencia das sociedades tribais por uma mudança reflexiva a uma forma *consciente* mas que espontânea de integração." (2011, p. 26).

Ele descreve as primeiras formas de concepção do político e lembra que após a era axial ocorre uma importante mudança: "Daí em diante, também os soberanos poderiam ser objeto de crítica." (2011, p.26). Pois afirma: Ainda que a crença na legitimidade, apoiada na religião, pode muito bem ser manipulada, não se encontra nunca a completa disposição do soberano (2011, p. 26-27). Deste modo é possível encontrar no político um elemento de resistência à dominação imposta.

Se seguimos entendendo 'o político' como o meio simbólico de autorrepresentação de uma sociedade que conscientemente influi nos mecanismos de integração social, então a expansão do mercado no interior dos Estados territoriais implica de fato um certo nível de 'despolitização'. (2011, p. 28).

Como relata Habermas Carl Schmitt combate no liberalismo ao inimigo que destrói 'o político' por neutralização (2011, p. 30). O liberalismo por um lado neutraliza o meio simbólico de autorrepresentação da sociedade que influi na integração social.

Por outro lado, Habermas relata que para Carl Schmitt desenvolve-se: a batalha entre o catolicismo e o socialismo ateu, e que a 'a raiz metafísica do político' só pode consistir na decisão absoluta, criada do nada, que não pensa, discute nem se justifica (2011, p.30-31). É essa representação que possibilita a cooptação pelo nazismo do simbólico religioso para fins avessos à dignidade humana o que se chama de fascismo religioso.

Na disputa da prefeitura da cidade do Rio de Janeiro em 2016, reedita em nosso tempo e país a afirmação de uma democracia de massa. Naquele contexto de apropriação da representação simbólica do político feita pela mídia e propaganda nazista: "Se supõe que este *Führer* mobiliza a nação frente ao mal radical e une a seus membros entre si expondo-os ao destino do sacrifício e da morte." (2011, p.32) A afirmação da candidatura do deputado Jair Bolsonaro em terceiro no pleito e Marcelo Crivella primeiro lugar mostra uma nítida aproximação desta representação simbólica. Como afirma Habermas

[...] as frentes de batalha na luta contra o anticristo estão claramente delimitados: a favor da revelação e contra a ilustração; a favor da autoridade e contra a anarquia; a favor da obediência a Deus e contra a autodeterminação humana e o progresso." (2011, p. 32).

Não se pretende de modo algum uma identificação entre os candidatos e o nazismo, mas possível identificar uma semelhança de elementos comuns.

É importante entender que temos uma dupla forma de negação do político, como afirma Habermas, "não parece ter sido refutado o diagnóstico de uma progressiva 'negação do político'." O liberalismo o faz como visto por neutralização, enquanto a "democracia de massa" o faz por uma interpretação identitária parcial que o desliga de seu princípio a integralidade da dignidade humana. O político, a partir da doutrina da imagem de Deus, é porta de entrada moral para os direitos fundamentais e a justiça. Cai neutralizado pela afirmação beligerante contra o anticristo, interpretado como comunismo, e exigência de dignidade das minorias. Afirma-se assim valores anticristãos de aristocracia, poder, domínio e injustiça sobre os outros que favorecem ao funcionalismo sistêmico.

Colocamos com Habermas (2011, p.32). a questão de: Como manter viva a questão normativa do respeito pela inviolabilidade da dignidade humana frente as crescentes pressões sistêmicas? Tem-se então a questão de como recuperar uma teologia política, que não caia nestas armadilhas ideológicas.

A compreensão da legitimidade democrática envolve a compreensão do 'uso público da razão', mediante o qual segundo Habermas: "Rawls oferece uma chave promissora para explicar que um adequado papel da religião na esfera pública ajuda a interpretação racional do que todavia podemos chamar 'o político', como algo distinto da política e das políticas." (2011, p. 34)

Para Habermas "O único elemento que transcende a política administrativa e o poder político institucionalizado surge de um uso desorganizado das liberdades comunicativas que mantem viva a maré dos fluxos de comunicação pública desde baixo" (2011, p. 34). Ele propõe que:

todos os cidadãos devem ter liberdade para decidir se utilizam a linguagem religiosa na esfera pública. Porém, se o utilizam têm que aceitar que o potencial conteúdo de verdade das afirmações religiosas se deve traduzir a uma linguagem universalmente acessível, antes de que possam entrar na ordem do dia dos parlamentos, [...] (2011, p. 35).

Habermas propõe que

[...] deverá estabelecer-se um filtro institucional entre as comunicações informais no âmbito público e as deliberações formais. Com esta proposta se consegue o objetivo liberal de garantir que toda decisão executiva pública e legalmente sancionada pode ser formulada y justificada em uma linguagem universalmente acessível sem ter que restringir a diversidade polifônica das vozes públicas em sua origem mesma. (2011, p. 35).

Para o autor alemão: Os cidadãos crentes e não crentes devem encontrar-se ao mesmo nível do uso público da razão. (2011, p. 35-36) e neste sentido afirma sobre o lado religioso:

[...] o uso público da razão requer uma consciência reflexiva que: 1) se relaciona de modo razoável com as outras religiões; 2) deixa as decisões dependentes do saber mundano as ciências institucionalizadas; 3) faz compatíveis com seus próprios artigos de fé as premissas igualitárias da moralidade dos direitos humanos. (2011, p. 36).

Habermas entende que: "Neste contexto é útil ter em conta as origens religiosas da moral de igual respeito a todas as pessoas." (2011, p. 36) E também é útil ter presente que: "O desenvolvimento ocidental tem sido configurado pela continua apropriação que tem feito a filosofia dos conteúdos semânticos da tradição judaico-cristã". (2011, p. 36). A partir deste compreensão e superação de pré-conceitos recíprocos Habermas entende que:

O uso público da razão, por parte tanto dos cidadãos crentes como os que não o são, pode expor a política deliberativa numa sociedade civil pluralista e conduzir a recuperação dos potenciais semânticos das tradições religiosas na cultura política geral" (2011, p. 37).

Desse modo, "o impulso escatológico de uma teologia política revisada tendo em conta a transformação democrática do "político" pode também servir a teoria política normativa para recordar a dimensão temporal na qual colocamos nossas pretensões normativas, [...] (2011, p. 37). Neste sentido Habermas lembra que J.B. Metz marca a diferença da justiça emancipadora em sentido bíblico, lembrando que: o processo democrático é também um processo de aprendizagem, a miúdo bloqueado por um deficiente sentido do que falta e do que é possível (2011, p. 38). Esse sentido do que falta orienta a justiça e ilumina a dignidade humana a partir da imagem de Deus fundamento do "político".

A contribuição da religião e de uma teologia política na retomada da esfera pública para o estado democrático de direito

Charles Taylor questiona "o que significa ter que ser secular?" Ele mesmo responde logo em seguida que o "secularismo significa uma exigência completa, Liberdade, igualdade e fraternidade." (2011, 39) Neste sentido também responde a pergunta o que deve fazer o Estado democrático ante a diversidade. 1) proteger as pessoas em sua identidade; 2) tratá-las com igualdade; 3) oferecer a todos a possibilidade de ser escutadas. (2011, 41). Deve-se segundo ele partir dessas três metas para equilibrar igualdade entre crenças básicas e assegurar o maior grau de liberdade.

Taylor lembra que: "Vontade comum necessita alto grau de compromisso coletivo, identidade. Membros identificados com o Estado, mas com identidades diferentes." (2011, p. 48) Com o rechaço das raízes cósmico religiosas, o ponto central de coesão parece ficar vazio. Entretanto as sociedades modernas se organizam em torno de uma filosofia da civilidade. Essa filosofia apresenta os três elementos: 1) direitos humanos; 2) igualdade e não discriminação; 3) democracia. A democracia realmente pluralista não pode voltar a uma religião, nem anti-religião. (2011, p. 51). O secularismo foi uma conquista contra a dominação religiosa ele coloca a necessidade de equilibrar a grande diversidade e a igualdade (2011, p. 52).

Como Habermas mesmo lembra:

Não tem sentido opor razão secular a religião irracional. Não há diferença a nível cognitivo geral só existe uma razão humana, que opera na religião como em outras manifestações culturais, incluindo a ciência" (2011, p. 61).

Porém Habermas preserva a distinção entre razões filosóficas e religiosas: "Razões seculares pertencem ao enfoque filosófico que não exige pertencer a uma comunidade de crentes" (2011, p. 62). Pois para ele "A experiência mais importante, a participação no culto é diferente do espaço de dar e receber razões." (2011, p. 62). Própria dos filósofos, neste sentido: "A razão secular carece de vínculos de socialização como uma religião" (2011, p. 62). Além disso: "As doutrinas filosóficas não se encontram relacionadas internamente com um caminho de salvação" (2011, p. 62). Por outro lado: "Evidências de razões religiosas dependem de crenças cognitivas e seus vínculos semânticos, mas também de crenças existenciais de pertença solidariedade e práticas prescritas." (2011, p. 63).

Provocado por Taylor Habermas afirma: "A diferença é que as influências religiosas pertencem a um gênero de discurso que não somente se move dentro

de uma determinada visão cognitiva de mundo" (2011, p. 63-64). E arremata a discussão com a seguinte colocação: "imagem de Deus pode se traduzir por autonomia e direitos humanos. Traduzir não significa suprimir a diferença entre os tipos de razão." (2011, p. 64) É sabido que Habermas reconhece em sua genealogia da dignidade humana sua origem cristã. Porém a preservação da diferença na tradução para o direito é fundamental para ele nos seguintes termos:

Quero salvar o caráter autêntico do discurso religioso, na esfera pública, porque estou convencido de que no público secular pode muito bem haver intuições morais sepultadas que um discurso religioso comovedor pode fazer aflorar. (2011, p. 65).

Neste sentido o discurso religioso preserva uma sensibilidade e um sentido libertário próprio, desde que evite sua instrumentalização fascista e respeite os fundamentos de uma constituição. "A constituição pode proporcionar essa plataforma comum só se por sua vez se pode justificar a luz de razões que sejam seculares no sentido moderno." (2011, p. 65) Fica claro que para Habermas os papéis são distintos e complementares, pois:

As razões seculares não ampliam a perspectiva de cada comunidade particular, porém impulsionam uma perspectiva comum para que diferentes comunidades possam desenvolver um ponto de vista mais inclusivo, transcendendo seu próprio universo do discurso. (2011, p. 66).

Explicita-se que a religião não entra na esfera pública de forma puramente neutra: Sua entrada como vimos poder ser de modo neutralizado como no liberalismo e secularismo inicial, ou de forma fascista. Ou ainda como vimos de forma racional transmitindo fundamentos e sensibilidade para o aprimoramento da sociedade.

Considerações finais

Em nossa sociedade pós-secular a participação dos cidadãos religiosos traz importantes conteúdos morais, ligados à dignidade da pessoa humana, que é negada pelo fascismo religioso e pelos sistemas funcionais.

A religião pode dar significativa contribuição, mediante uma teologia política profética, consciente do que falta, para reconstrução e retomada da esfera pública crítica e para reorientação do Estado democrático de direito. Desde que seja bem compreendida, no contexto da afirmação dos direitos fundamentais, ligados à dignidade humana e mantenha-se aberta ao diálogo universal e suas condições normativas, no Estado democrático de direito.

É preciso compreender, com todas as matrizes do pensamento, o catastrófico que se abateu sobre o Brasil e neste contexto sensibilizar, mobilizar e organizar a resistência a esse movimento que devora a legitimidade de nosso insipiente Estado democrático de direito. Hoje entregue a cobiça irresponsável de nossas elites, a qual condena a morte e às mais diversas formas de injustiça amplos setores de nossa população. Uma vez que a mídia não nos pertence é preciso ocupar a arena média da formação da opinião e denunciar a cultura do ódio, o avanço do fascismo e da cultura da morte.

Referências bibliográficas

HABERMAS, Jürgen *A nova obscuridade: Pequenos escritos políticos V*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública: Investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. São Paulo: UNESP, 2014a.

_____. *Na esteira da tecnocracia*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: UNESP, 2014b.

_____. Jürgen *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Trad. Flavio Beno Siebeneicher. São Paulo: Martins fontes, 2012a.

_____. *Sobre a constituição da Europa*. Trad. Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2012b.

_____. Lo político: El sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política. In: HABERMAS, Jürgen/ TAYLOR, Charles *et al. El poder de la religión de la esfera pública*. Trad. José Maria Carabante y Rafael Serrano. Madrid: Trotta, 2011, p. 23 – 28.

HABERMAS, Jürgen. *et al. An Awareness of what is missing: Faith and Reason, in a Post-Secular Age*. Trad. Ciaran Conin. Cambridge: Polity, 2010.

_____. *Ay, Europa!* Madrid: Trotta, 2009.

_____. *Entre naturalismo e religião*. Estudos filosóficos. Trad. Flávio Beno Sieberneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. Georg Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002

_____. *“Direito e Democracia” entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, 1997, 1v.

_____. *“Direito e Democracia” entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, 1997, 2v.

SILVA, Felipe Gonçalves *A solidariedade entre o público e o privado*. In NOBRE, Marcos & TERRA, Ricardo (Orgs.). *Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2002.

Sobre o autor

José Marcos Miné Vanzella

Doutor em Filosofia pela Universidade Gama Filho (Rio de Janeiro). Professor e Pesquisador no Programa de Mestrado em Direito do Unisal – U.E. de Lorena (SP). Membro do Grupo de Trabalho Ética e Cidadania da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF).

E-mail: enimine@gmail.com

Recebido em: nov/2017

Aprovado em: abr/2018

Como referenciar esse artigo

VANZELLA, José Marcos Miné. O reconhecimento do discurso religioso, esfera pública aos direitos fundamentais a partir de Habermas. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 34-47, jan./jun. 2018.