Alessandro Pinzani

Clóvis M. de Lima

Delamar V. Dutra

(organizadores)

O PENSAMENTO VIVO DE HABERMAS
UMA VISÃO INTERDISCIPLINAR

Anais do V Colóquio Habermas realizado na UFSC

(Florianópolis, 8 a 11 de setembro de 2008)

NEFIPO

Florianópolis

2009

SUMÁRIO

PREFÁCIO 5

I) AÇÃO COMUNICATIVA, TEORIA DISCURSIVA, ÉTICA DO DISCURSO

HABERMAS / ALEXY E O DISCURSO PRÁTICO
Antonio Cavalcanti Maia 9

EL REALISMO PRAGMÁTICO EN LA CONCEPCIÓN HABERMASIANA DE LA VERDAD
María Elena Candioti 33

¿QUEDA ALGO DE LA HERENCIA KANTIANA EN LA ÉTICA DISCURSIVA DE HABERMAS?
Julio De Zan.....51

A CONCEPÇÃO DE LIBERDADE EM HABERMAS: UM CONTRASTE COM KANT
Charles Feldhaus.....75

II) AGIR COMUNICATIVO E INFORMAÇÃO

AGIR COMUNICATIVO, TRABALHO IMATERIAL E SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO
Clóvis Ricardo Montenegro De Lima 99

HABERMAS, INFORMAÇÃO E ARGUMENTAÇÃO
Maria Nélida González de Gómez.....115

**EXPOSIÇÃO, DISCURSO E INFORMAÇÃO:
A AÇÃO COMUNICATIVA NOS MUSEUS**
Luisa Maria Rocha 139

III) HABERMAS E O DIREITO

**O CONTEÚDO MORAL DOS DIREITOS
BÁSICOS SEGUNDO HABERMAS**
Delamar José Volpato Dutra 163

**O CONCEITO DE JUSTIÇA PÓS-CONVENCIONAL:
DILEMAS ENTRE ISRAEL E ATENAS, A ALIANÇA E O CONTRATO**
Jovino Pizzi 175

**A LEGITIMIDADE DO TRIBUNAL CONSTITUCIONAL EM EXERCER O
CONTROLE DE CONSTITUCIONALIDADE:
KELSEN, SCHMITT E HABERMAS**
Yuri Frederico Dutra 191

IV) RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA

**FÉ E SABER? SOBRE ALGUNS MAL-ENTENDIDOS
RELATIVOS A HABERMAS E À RELIGIÃO**
Alessandro Pinzani 211

**HABERMAS E A RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA:
UM BREVE ENSAIO DE INTERPRETAÇÃO**
Luiz Bernardo Leite Araújo 229

**RELIGIÃO E SECULARISMO: INTERAÇÕES E DISSONÂNCIAS
NO PROJETO DO LIBERALISMO POLÍTICO**
Anderson Avelino de Souza 245

**PLURALISMO E TOLERÂNCIA.
SOBRE O USO PÚBLICO DA RAZÃO EM HABERMAS**
Denilson Luis Werle 263

JÜRGEN HABERMAS, O ESPAÇO PÚBLICO E A VONTADE GERAL
José N. Heck 289

FÉ *E* SABER?
SOBRE ALGUNS MAL-ENTENDIDOS RELATIVOS A HABERMAS E À RELIGIÃO

Alessandro Pinzani[1]

Entweder glauben oder philosophiren![2]
Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena II, Kap. 15, § 181*

Nos últimos anos falou-se muito do interesse de Habermas pela religião e sobre o presumido reconhecimento do valor da religião para a discussão pública que o pensador alemão teria efetuado, em particular, na ocasião de um colóquio em Munique, ao qual participou também Joseph Ratzinger, na época ainda cardeal e chefe da Congregação para a Doutrina da Fé, ou seja, da direta sucessora da antiga Santa Inquisição. Por tal evento, chegou-se até a falar de uma presumida aproximação de Habermas a Ratzinger: uma hipótese insustentável, como ficou claro quando foram publicados os textos das intervenções feitas no colóquio. Contudo, permaneceu quase um lugar-comum afirmar que Habermas teria redescoberto a religião e o seu valor para a discussão pública. Isso é verdadeiro somente em parte, como veremos.

---

[1] UFSC/CNPq. Agradeço pelos comentários os participantes do V Colóquio Habermas e do GT Teorias da Justiça no XIII Encontro Nacional da Anpof, em particular Luiz Bernardo Leite Araujo, Marcos Nobre e Delamar Dutra.

[2] "Ou crer ou filosofar!". Lembro que o alemão "entweder... oder" expressa uma alternativa excludente como o "aut... aut" latino: se vale a primeira alternativa, a segunda é excluída.

Habermas_Anais2008 - Habermas_Anais2008-3.pdf http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf

Este artigo se divide em duas partes: a primeira é uma rápida reconstrução da posição habermasiana acerca da religião nos últimos anos; a segunda é uma polêmica cujo objeto é tanto a posição de Habermas sobre o papel da religião na esfera pública quanto algumas posições próprias de algumas igrejas, em particular da católica. Portanto, o leitor crente poderá limitar-se à leitura da primeira parte, já que a segunda poderá ferir sua sensibilidade religiosa.[3]

1. A posição de Habermas sobre a religião: uma reconstrução

O tema da religião aparece relativamente tarde no pensamento habermasiano. Por ex., na *Teoria do agir comunicativo* ele dedica algumas páginas à questão na ótica da teoria da secularização de tipo weberiano[4]. Nesta obra, o papel que a religião tivera nas sociedades tradicionais, isto é, o de garantir integração social ou legitimação política, teria sido assumido nas sociedades modernas pela própria razão comunicativa. Neste processo "a autoridade do sagrado foi substituída aos poucos pela autoridade de um consenso considerado fundamentado" de forma racional (TKH II, 118). Aliás: na sociedade secularizada, a religião pode até representar um obstáculo para alcançar o consenso sobre normas, já que os crentes tendem a atribuir valor absoluto e não negociável a suas crenças morais, e isso dificulta a aceitação de argumentos e posições incompatíveis com tais crenças. Neste texto, portanto, Habermas se aproxima de Rawls, que, na sua teoria da justiça como eqüidade, exige dos indivíduos que eles, ao entrar na discussão

[3] Vejo-me obrigado a acrescentar esta explicação pelo fato de algumas pessoas terem ficado ofendidas na sua sensibilidade de crentes em ocasião da apresentação duma versão deste artigo no V Colóquio Habermas. Fui inclusive ameaçado de ação judiciária por causa de uma minha presumida atitude discriminatória contra os crentes, isto é, fui acusado de discriminação por razões religiosas (a ameaça de ação judiciária ficou sendo uma ameaça vã, já que em nenhuma passagem do texto original havia elementos para tal acusação, como sabe quem assistiu a minha palestra). Acho que este fato representa uma prova empírica das minhas afirmações relativas à hipersensibilidade de muitos (mas não de todos os) crentes, que o leitor encontrará na segunda parte do artigo, e da sua intolerância perante qualquer crítica às suas crenças.

[4] Veja-se o ensaio de Luiz Bernardo Araújo neste mesmo volume.

Habermas_Anais2008 - Habermas_Anais2008-3.pdf http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf

pública, traduzam suas concepções abrangentes do bem numa linguagem política acessível a todos.

Em *Pensamento Pós-metafísico*, de 1988, Habermas não se afasta muito da posição de 1981: à religião é atribuído um papel fundamental na história do pensamento ocidental, mas ao mesmo tempo o pensador alemão releva como este papel se esgotou e como a religião deva renunciar a suas pretensões de validade absoluta para limitar-se a oferecer uma visão de mundo entre outras igualmente legítimas. No ensaio "Kommunikative Freiheit und negative Theologie. Fragen an Michael Theunissen", de 1992, Habermas discute a questão da possibilidade de que, em conseqüência da renúncia às pretensões metafísicas e do surgimento de uma filosofia da comunicação, a filosofia se abra para mensagens religiosas como a dos Evangelhos (possibilidade defendida por Theunissen). Sua resposta é muito clara: "o filósofo deverá dar destes fenômenos [de mal-estar na sociedade contemporânea – A. P.] uma descrição diferente daquela do teólogo, ainda que não uma desanimadora. As reflexões sobre a vida danificada podem ser feitas tanto por um como pelo outro; mas elas se diferenciam pelo *status* e pela pretensão, uma vez que os discursos teológico-filosóficos são distintos entre si. Os filosóficos são reconhecíveis pelo fato de permanecer firmemente aquém da retórica dos conceitos de 'desanimador' e 'promissório'." (SESA, 135).

Em ocasião do recebimento do Friedenspreis, em 2001, Habermas ministrou uma conferência com o título hegeliano de *Fé e saber*. Neste texto, Habermas afirma que de fato a religião segue desempenhando um importante papel na sociedade secularizada ao oferecer orientação a muitas pessoas. Deste ponto de vista, parece-me que Habermas se limite a constatar um dado de fato, sem atribuir-lhe necessariamente valor positivo, apesar de ele reconhecer a importância da religião na discussão de temáticas moralmente relevantes como a biogenética. Seu apelo para um maior diálogo entre os cidadãos crentes e os secularizados não deve ser lido como uma espécie de rendição do agnóstico Habermas à superioridade da religião, como gostariam alguns intérpretes interessados. Antes: ao falar em diálogo e cooperação,

214 de 309 01/03/2013 14:58

Habermas_Anais2008 - Habermas_Anais2008-3.pdf http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf

Habermas renova a idéia de que os crentes devem renunciar a considerar como não negociáveis seus valores e devem abrir-se para posições diferentes presentes na sociedade secularizada sem se considerarem "estrangeiros em pátria", por assim dizer. Em suma, o fato de viverem numa sociedade que não é organizada segundo os valores da sua religião não deve representar para os crentes um obstáculo a que eles se sintam plenamente membros dela ou a que reconheçam legitimidade a normas jurídicas que não condigam com as suas crenças. O apelo para uma "tradução" em termos secularizados de certos conteúdos da linguagem religiosa me parece, novamente, ir em direção de uma "domesticação" da religião antes que de uma rendição perante à sua presumida superioridade. O que Habermas gostaria de "salvar" da religião são aqueles conteúdos que podem ser traduzidos em argumentos acessíveis e aceitáveis também para pessoas não religiosas, isto é, seu núcleo moral. Ainda que Habermas fale de "abertura" da filosofia para os conteúdos das religiões, ele deixa claro que os conteúdos em questão só podem ser aqueles que se deixam traduzir em termos e conceitos universalmente aceitáveis – em outras palavras, os conteúdos morais conciliáveis com uma ética universal, como a ética do discurso, ou com os valores dominantes nas sociedades secularizadas (*in primis* os direitos e as liberdades individuais). A religião, portanto, é considerada somente do ponto de vista da moral, não dos seus conteúdos metafísicos: o próprio conceito de divindade permanece estranho a uma filosofia pós-metafísica.

Na "conversa" com Ratzinger de 2004, Habermas salienta a importância da religião como fonte pré-política de atitudes morais. Ao fazer isso, contudo, ele nega que isso confirme a tese de Böckenförde, o qual, vinte anos atrás, afirmava que o moderno Estado democrático se baseia em pressupostos éticos que ele não consegue regenerar autonomamente e que, portanto, ele precisa da ajuda de outras instituições capazes de operar no sentido de uma *Sinnstiftung*, de dar um sentido à vida dos indivíduos, como acontece justamente no caso da religião. Pelo contrário, Habermas afirma que, embora a motivação para a participação política dos cidadãos dependa "de planos de vida éticos e de formas de vida culturais", como por ex. as religiões, as "práticas

215 de 309 01/03/2013 14:58

Habermas_Anais2008 - Habermas_Anais2008-3.pdf http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf

democráticas desenvolvem uma dinâmica política própria" que consegue criar uma motivação deste tipo (DS 23). Ora, o que chama a atenção destes argumentos – seja o de Böckenförde sobre os pressupostos éticos do Estado liberal, seja o de Habermas relativo à religião como "fonte pré-política de atitude moral" – é, primeiro, a redução da religião à sua dimensão moral, deixando de lado os aspectos metafísicos ou místicos, e, segundo, a tendência de ver na religião uma espécie de *instrumentum regni*, isto é, de julgá-la com base no seu significado para a política. Não sei até que ponto uma atitude deste tipo possa ser considerada como um reconhecimento positivo do valor da religião. Nesta mesma ótica a religião pode ser considerada um mal necessário, útil para criar uma atitude moral nos cidadãos, mas destituído de valor intrínseco (assim como nas considerações sobre a religião de Maquiavel ou Hobbes).

Nos ensaios mais recentes contidos em *Entre naturalismo e religião*, de 2005, Habermas salienta mais uma vez a profunda diferença entre fé e saber, entre religião e filosofia ou ciência, diferença que nunca mais pode ser eliminada. Contra o próprio Ratzinger, que na sua intervenção de 2004 falava numa "complementaridade essencial entre razão e fé" (DS 57), Habermas observa que a filosofia deve considerar a religião como algo externo a ela (uma posição reforçada no seu ensaio mais recente sobre o assunto: BWF 28). Muitos comentadores preferiram desconsiderar tais considerações e apontar para as páginas nas quais Habermas fala da importância da religião para a vida pública. Talvez por esta razão, Habermas esclareceu novamente, desta vez de maneira clara, sua posição perante a religião. A ocasião foi um evento organizado pela *Hochschule für Philosophie* de Munique, gerida pelos jesuítas. As intervenções foram recolhidas num pequeno livro com o título *Ein Bewußtsein vom dem, was fehlt*, isto é, "Uma consciência do que está faltando" (para esclarecer: o que está faltando não é Deus, nem a religião, mas a solidariedade cívica: Habermas se refere explicitamente às patologias do social, para usar uma fórmula cara à Teoria Crítica, e não à perda de fé ou de valores religiosos). No ensaio que dá o título ao livro, mas, sobretudo, na réplica aos outros participantes do evento, Habermas

216 de 309 01/03/2013 14:58

Habermas_Anais2008 - Habermas_Anais2008-3.pdf http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf

tenta dissipar os equívocos e mal-entendidos sobre sua leitura da relação entre religião e filosofia ou sobre o papel da religião na esfera pública.

Falando do diálogo entre religião e razão secularizada, tornado-se hoje ainda mais necessário – cabe lembrar – por causa do surto de fundamentalismo e intolerância religiosos, não certamente por causa de um excesso de laicismo ou ateísmo, Habermas afirma que ele deve preencher duas condições: A razão secularizada não deve avançar a pretensão de julgar as crenças religiosas segundo seus metros (como ainda faziam iluministas como Voltaire, por ex.); a religião, por sua parte, deve "reconhecer a autoridade da razão 'natural' como os resultados falíveis das ciências institucionalizadas e os princípios de um igualitarismo universalista no direito e na moral". Em outras palavras, a razão secularizada deve deixar a religião ser religião, mas esta última não pode pôr em questão os resultados das ciências, ainda que falíveis, e a idéia de uma igualdade de todos os seres humanos que exclui a discriminação contra mulheres, membros de outras confissões, ateus ou, simplesmente, pessoas que não compartilham os valores e as crenças da religião em questão e organizam sua vida com base em outros valores e outras visões do mundo e da vida. Em suma, se trata de exigir respeito recíproco entre crentes e pessoas "secularizadas", por assim dizer. Isso exclui de antemão a possibilidade de que representantes de uma religião apelem para a verdade absoluta da sua visão do mundo para justificar qualquer tipo de discriminação contra indivíduos ou grupos. Como afirma Habermas, não é licito para o crente dizer "já que não compartilho de tal e tal visão geral, para mim não valem as exigências da moral" igualitária moderna (BWF 106). Várias confissões ou instituições religiosas, começando pela Igreja Católica, parecem ter muitas dificuldades em renunciar a esta atitude. O próprio Joseph Ratzinger nunca cansou de insistir sobre a não-negociabilidade da verdade que a Igreja presumidamente possuiria e, portanto, da sua postura moral, incluída a condenação de certos modelos de vida ou de práticas como o aborto, a pesquisa com células-troncos, a eutanásia etc. Cabe salientar, neste contexto, que Habermas acusa Ratzinger, agora Bento XVI, de ter efetuado "uma inesperada virada crítica à modernidade" (BWF 35) – ainda

217 de 309 01/03/2013 14:58

Habermas_Anais2008 - Habermas_Anais2008-3.pdf http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf

que não fique claro se Habermas está somente sendo diplomático ou se acha tal virada efetivamente inesperada (e isso surpreenderia bastante, considerando que Ratzinger sempre manteve uma posição de forte crítica aos valores da modernidade).

Habermas afirma que "a fé mantém para o saber algo opaco que não pode ser denegado, *mas tampouco simplesmente aceito*" (BWF, 29; itálico meu). Aceitar a irredutibilidade dos conteúdos de fé aos conteúdos do saber racional não significa então a aceitação da presumida verdade daqueles conteúdos, antes significa enfatizar o abismo que separa as duas dimensões da fé e do saber (BWF, 28). Apesar da exigência de respeito para as crenças religiosas colocada por Habermas, ele reconhece que "para um agnóstico [...] religião não pode significar o mesmo do que para um crente" (BWF 100). E afirma não ser capaz de ver "que sentido possam ter para a compreensão secular de si da modernidade aqueles movimentos religiosos que renunciam aos resultados cognitivos desta última" (BWF 101). Então, nem toda e qualquer religião é importante para nossas sociedades modernas.

Habermas lamenta o fato de que muitas vezes é difícil despertar e manter vivo em pessoas não religiosas uma consciência sensível às violações da solidariedade humana ao redor do mundo (BWF 30 s.). A religião teria a função de eliminar o déficit motivacional relativo ao desenvolvimento deste tipo de solidariedade (BWF 98). Contudo, a constatação de que indivíduos religiosos possuem uma maior sensibilidade para os sofrimentos alheios, além de estar bem longe de ser demonstrada, reduz, novamente, a religião a um instrumento para criar atitudes moralmente desejáveis. E cabe lembrar que uma religião que valoriza sumamente a solidariedade na comunidade dos fiéis, como o Islã, ao mesmo tempo autoriza e (em algumas leituras) até encoraja o uso da violência contra os infiéis. Ou que muitos missionários evangélicos na África ou na Ásia só oferecem assistência médica ou ajuda material a quem esteja disposto a converter-se.

Finalmente, comentando o aspecto que mais nos interessa, isto é, o da relação entre religião e política, o próprio Habermas se declara preocupado com o "inquietante papel político" que muitas religiões estão

218 de 309 01/03/2013 14:58

Habermas_Anais2008 - Habermas_Anais2008-3.pdf http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf

assumindo no mundo, particularmente as maiores religiões do mundo, a saber, o Islã, o Hinduísmo e o Cristianismo (sobretudo por causa das seitas evangélicas e do fundamentalismo cristão, muito presente por ex. nos EUA, incluído no caso do presidente Bush). A agressividade de certas religiões se faz cada dia mais presente no seio das próprias sociedades liberais, que devem, portanto, aprender a encarar a situação de que nelas há membros que não aceitam a fundamentação normativa neutra em relação às visões do mundo e do bem que tais sociedades habitualmente oferecem. Habermas fala aqui de um processo de aprendizagem complementar, no qual o Estado liberal neutro aprende a levar a sério as visões religiosas de grupos de cidadãos, e estes, por sua vez, aprendem a abrir-se perante argumentos diferentes daqueles oferecidos pela sua religião. Habermas retoma aqui sua crítica a Rawls e a outros defensores da neutralidade do Estado e afirma que o Estado estaria avançando exigências assimétricas aos seus cidadãos crentes e não-crentes, já que dos primeiros exige que traduzam suas crenças não públicas em argumentos políticos, como diria Rawls. O Estado liberal deveria antes exigir dos cidadãos seculares que eles "não considerem simplesmente irracional qualquer afirmação religiosa" (BWF 34). Vale a pena citar um passo de Habermas que esclarece sua posição sobre a questão. Ao perguntar-se se é legitimo que o Estado imponha aos cidadãos que dividam sua existência num aspecto privado e num público, impedindo que justifiquem sua posição na esfera pública com argumentos religiosos, Habermas coloca a seguinte questão: "Ou será que a obrigação de usar uma linguagem neutra do ponto de vista da visão do mundo (*weltanschaulich neutrale Sprache*) deve valer somente para os políticos que tomam decisões juridicamente vinculantes em instituições estatais?". Portanto, Habermas parece não pôr em questão a necessidade de que as decisões políticas vinculantes sejam tomadas independentemente de crenças religiosas: a obrigação de separar as próprias crenças religiosas pessoais dos argumentos utilizáveis legitimamente na discussão pública segue, então, valendo para os políticos chamados a tomar decisões que obrigam também os não-crentes. Na sua atividade legisladora um político não pode, portanto, decidir com base na sua pessoal visão religiosa, mas

219 de 309 01/03/2013 14:58

Habermas_Anais2008 - Habermas_Anais2008-3.pdf http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf

deve procurar argumentos que possam ser aceitos pelos que não compartilham tal visão, tenham estes outra ou não tenham nenhuma. Habermas escreve ainda: "Porém, se posições fundadas na religião possuem um lugar legítimo na esfera pública política, a comunidade política está reconhecendo oficialmente que afirmações religiosas *podem dar uma contribuição sensata ao esclarecimento* de questões de princípios controvertidas" (BWF 34). Tudo o que a religião faz legitimamente é, então, contribuir *possivelmente* de maneira sensata à discussão de questões de princípios sobre as quais não há consenso; isso não significa, contudo, que qualquer afirmação religiosa sobre tais questões possui *ipso facto* valor ou sensatez, ou que ela mereça uma atenção e um respeito particular. Se a contribuição em questão for contrária à mencionada moral igualitária, ela poderá ser considerada inútil para a discussão. O respeito de posições religiosas não significa a aceitação acrítica delas.

2. O sacrifício do crente e o do ateu: uma polêmica

Nesta segunda parte, gostaria de questionar a afirmação habermasiana de que o Estado liberal eticamente neutro estaria exigindo do crente um sacrifício maior do que o do cidadão secular. Para este fim, oferecerei um argumento geral sobre o conceito de autonomia moral que me parece estar implícito na nossa sociedade liberal e democrática, a fim de mostrar qual é a sua importância para a questão da admissibilidade de argumentos religiosos no debate público em tal sociedade. Em seguida, avançarei a hipótese de que às vezes confissões ou instituições religiosas questionam ou até negam autonomia moral aos indivíduos. Para fundamentar a hipótese me servirei de um exemplo concreto: a atitude da Igreja Católica perante o assim chamado "casamento *gay*". Finalmente, afirmarei que renunciar a este tipo de posições não representa um sacrifício indevido, mas um ato devido. Ao mesmo tempo, questionarei a idéia de que os cidadãos seculares não estariam fazendo um sacrifício relativamente à sua visão de mundo ao entrar no debate público.

220 de 309 01/03/2013 14:58

Habermas_Anais2008 - Habermas_Anais2008-3.pdf http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf

Atribuímos autonomia moral a um sujeito quando ele for capaz de agir conforme um projeto pessoal de vida boa (projeto que, contudo, pode ser inspirado por modelos pré-existentes, inclusive por modelos religiosos como o da imitação de Cristo) e de considerar a si e a outros sujeitos como capazes de estabelecer relações de direitos e deveres (em outras palavras: quando for capaz de ver a si e aos outros como titulares de direitos e possuidores de deveres). Esta definição se refere àquele que podemos chamar de grau mínimo de autonomia moral, já que esta última é uma qualidade que pode ser possuída em forma maior ou menor: a autonomia moral de um sujeito se torna maior (1) quanto mais ele constrói seu projeto de vida boa de forma independente dos modelos fornecidos pelo seu ambiente mais próximo (a família, o âmbito social mais restrito, sua cultura, etc.) e (2) quanto mais ele atribui (a si e aos outros) direitos e deveres com base em princípios universais e não locais ou sociais. Enquanto no caso (1) uma maior autonomia moral é relevante somente para o próprio sujeito, já que se trata de ampliar as possibilidades de vida boa dele, no caso (2) ela se torna relevante para os outros também. Assim, um indivíduo capaz de imaginar para si modelos de vida condenados pelo seu ambiente social mais próximo (por ex. um *gay* proveniente de uma família homófobica que resolva assumir sua homossexualidade e transferir-se para o bairro *gay* de uma grande cidade) aumenta suas chances de viver uma vida boa; um indivíduo que passe a considerar outros indivíduos de maneira diferente daquela em que o seu ambiente os considera e lhes atribua mais direitos (por ex. um irmão do *gay* acima mencionado que doravante considere moralmente legítima uma escolha de vida como a do seu irmão e atribua aos *gays* direitos que os outros membros da sua família ainda lhes denegam), contribui a criar um ambiente mais favorável para estes outros indivíduos e para os planos de vida deles. Deste ponto de vista, o desenvolvimento de uma maior autonomia moral neste segundo sentido poderia até ser considerado objeto de uma obrigação moral seja por parte dos indivíduos, seja por parte das instituições sociais e políticas. Naturalmente, as próprias instituições representam na maioria das vezes o principal obstáculo para o desenvolvimento deste segundo tipo de autonomia moral

221 de 309 01/03/2013 14:58

Habermas_Anais2008 - Habermas_Anais2008-3.pdf http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf

nos sujeitos e, às vezes, até do primeiro tipo de autonomia moral: famílias, clãs, comunidades religiosas, igrejas, castas, grupos políticos antiliberais, etc. oferecem ao indivíduo fundamentais elementos de orientação moral fornecendo valores e modelos de vida (importantes para o desenvolvimento da sua autonomia moral no sentido (1), então), mas freqüentemente o prendem numa visão rígida e restrita do mundo e das categorias morais de lícito e de ilícito.

Por isso, determinadas instituições tomam posições que resultam inconciliáveis não somente com os assim chamados "valores liberais", mas até com um pleno desenvolvimento de autonomia moral dos indivíduos. Portanto, tais posições se desqualificam para a utilização no debate político ao negar um pressuposto irrenunciável para que possamos falar em sociedade liberal minimamente justa. Este é o caso da Igreja Católica (entendida como instituição hierárquica que expressa sua posição oficial por meio do Papa ou dos cardeais, e não como conjunto dos fiéis ou como corpo místico), quando ela pretenda negar a certos grupos de indivíduos o direito de realizar seu plano de vida na medida em que isto não prejudique a mesma liberdade de outrem. Consideremos por ex. a posição da Igreja Católica em relação à questão do reconhecimento jurídico dos casais homossexuais (em realidade, poderia ter escolhido outro exemplo, pois o que nos interessa para nossos fins é o esquema, que permanece sempre o mesmo: trata-se de invocar ou justificar proibições ou discriminações que violam a autonomia moral dos indivíduos com base em argumentos políticos traduzidos de crenças não públicas). No caso em questão, a Igreja argumenta que os casais *gays* não deveriam receber reconhecimento jurídico nenhum (muito menos uma equiparação jurídica com os casais heterossexuais) porque o estilo de vida *gay* seria "intrinsecamente desordenado" (Catecismo da Igreja Católica, n. 2357). O argumento não é, então, diretamente de caráter religioso, não se baseia, por ex., na proibição das relações homossexuais contida no Antigo Testamento.[5] Ele se apresenta, portanto, como um

[5] Talvez porque senão a Igreja deveria endossar uma miríade de proibições igualmente formuladas no seu texto sagrado e que vão da proibição das tatuagens à de barbear ou de comer carne com sangue.

222 de 309 01/03/2013 14:58

Habermas_Anais2008 - Habermas_Anais2008-3.pdf http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf

argumento aparentemente aceitável de um ponto de vista como o de Rawls. Contudo, ele está baseado (1) numa certa idéia da natureza humana inspirada na visão bíblica segundo a qual Deus teria criado o ser humano como homem e mulher para fins de procriação e (2) na convicção de que esta visão é inquestionavelmente verdadeira. Além disso, (3) a Igreja recorre a um argumento (o reconhecimento legal dos casais homossexuais representaria uma inaceitável violação da sensibilidade dos crentes) particularmente interessante por estar aparentemente em sintonia com a posição de Habermas sobre os presumidos sacrifícios dos crentes na sociedade secular. Por estas razões, a posição da Igreja Católica sobre o "casamento gay" representa um interessante caso de "tradução" em termos políticos de crenças não públicas, já que o apelo não é diretamente para um argumento de tipo religioso ("Deus não quer"). Começarei minha analise reconstruindo brevemente a posição da Igreja relativamente à idéia de que a homossexualidade seria um comportamento "intrinsecamente desordenado" e, portanto, um plano de vida centrado nele seria inaceitável.

(1) A Igreja aponta, para fundamentar sua posição, para uma duvidosa concepção das relações sexuais, que ela reduz a meros meios para garantir a reprodução da espécie, e incorre em vários erros lógicos, começando pela clássica falácia naturalística, ou seja, derivando um dever de um ser: já que as relações sexuais heterossexuais servem à reprodução da espécie, elas *devem* ter a função de atingir este fim. Com outro erro lógico, as relações sexuais são declaradas legítimas *somente* quando visarem a tal reprodução. Portanto, já que as únicas relações sexuais legítimas são aquelas que servem à reprodução da espécie, todas as relações sexuais não reprodutivas, como as homossexuais, não são legítimas. Há enfim uma ulterior redução das relações afetivas que caracterizam a vida comum de um casal às meras relações sexuais, já que da presumida ilegitimidade das relações sexuais entre homossexuais a Igreja infere a ilegitimidade do reconhecimento legal de uma relação afetiva que vai muito além da sexual. O argumento contra o reconhecimento jurídico dos casais *gays*, em suma, reduz uma relação complexa como a amorosa (seja ela hétero- ou homossexual) a uma mera

223 de 309 01/03/2013 14:58

Habermas_Anais2008 - Habermas_Anais2008-3.pdf http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf

relação sexual e reprodutiva. Ora, sem considerar o reducionismo naturalístico e materialístico desta posição, que faz estranhar bastante numa instituição que se pretende espiritual, mas que em si não constitui uma razão para declarar inadmissível o argumento em questão (no máximo constitui uma razão para declará-lo um argumento ruim ou até péssimo), a posição da Igreja deve ser considerada inaceitável porque viola a autonomia moral das pessoas no sentido acima mencionado, já que ela não reconhece às pessoas os direitos de viver seu plano de vida livremente na medida em que isso não viola o igual direito de outrem. Deste ponto de vista, a diferença entre Rawls e Habermas consiste no fato de que o primeiro considera inaceitáveis argumentos que neguem a autonomia moral dos indivíduos ou defendam abertamente a discriminação de grupos, enquanto Habermas pensa que tais argumentos podem ser introduzidos legitimamente no debate público, mas não deveriam ser aceitos como válidos.

(2) A questão da aceitabilidade e validade de argumentos se põe de maneira particularmente dramática no caso de crenças religiosas, já que a essência da própria fé é a de aceitar como válidas (melhor: como incondicionalmente verdadeiras) determinadas posições e de não estar disposta a negociá-las. Deste ponto de vista, um dos maiores obstáculos ao debate público está na escassa ou até nula propensão dos crentes, em particular das organizações religiosas, a abrir mão de suas convicções morais ao permitir que modelos de vida que eles consideram imorais e condenáveis sejam não somente tolerados, mas até apoiados pela sociedade, como no caso do "casamento *gay*". Longe de relativizar sua posição, as organizações religiosas a apresentam como possuindo valor absoluto. Elas vivem o debate político do qual aceitam participar como uma ocasião não para eventualmente rever suas posições, mas para impô-las aos outros participantes. Voltando ao nosso exemplo, já que a Igreja Católica considera a homossexualidade como algo de "intrinsecamente desordenado", ela pretende impor à sociedade (inclusive, então, aos não-católicos e aos não-crentes) discriminar os casais homossexuais, mas em momento nenhum ela manifesta a disponibilidade a rever sua visão da homossexualidade. Emerge aqui uma

224 de 309 01/03/2013 14:58

Habermas_Anais2008 - Habermas_Anais2008-3.pdf http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf

assimetria entre crentes e não-crentes, mas não na direção imaginada por Habermas, antes na direção contrária: enquanto os não-crentes aceitam que os crentes sigam suas crenças e vivam suas vidas conforme estas últimas, os crentes muitas vezes não aceitam que os não-crentes vivam conforme modelos que sua crença religiosa considera inaceitáveis ou imorais e tentam, portanto, impedir isso. Fora os casos limites do ateísmo de Estado em países que foram (ou são) totalitários e reprimem as liberdades individuais em geral (e não somente a liberdade de crença), como a União Soviética ou a Coréia do Norte, nunca se deu o caso de não-crentes ou ateus proibirem os crentes de viver livremente sua religião (quando esta não implicasse violações inaceitáveis dos direitos individuais como, por ex., sacrifícios humanos ou mutilações dos fiéis). Pelo contrário, houve e há inúmeros casos de organizações religiosas que tentam impor sua visão particular à sociedade na sua totalidade e que defendem medidas discriminatórias e a proibição legal daqueles atos que elas consideram imorais.[6]

(3) Um argumento muito invocado a este respeito e ao qual também a Igreja Católica recorre a fim de defender sua posição de condenação das relações homossexuais, é o de que tais relações, se vividas de forma aberta, violariam a sensibilidade dos crentes e de todos os que as consideram ilegítimas ou até repulsivas. Obviamente, tal argumento é inaceitável, já que abriria uma caixa de Pandora: cada um poderia reclamar que os planos de vida de outros violam sua sensibilidade, começando pelos planos de vida dos próprios crentes. De fato, ao avaliar se um plano de vida viola o igual direito de outrem de viver seu plano de vida, deve-se aplicar uma regra geral que antepõe o direito

[6] Cabe lembrar que os conflitos religiosos acontecem entre diferentes grupos religiosos, não entre crentes e não-crentes, e que nunca se deu o caso de ateus praticarem atos de violência contra crentes (queimando igrejas ou atacando uma procissão), enquanto se deram inúmeros casos de atos de violência por parte de crentes contra crentes de outras confissões (como recentemente na Índia) e contra pessoas que eles consideravam ímpias. Houve assim muitos ataques contra paradas GLBT em vários lugares (a parada GLBT em Sarajevo conseguiu unificar na condenação chefes religiosos que normalmente se atacam continuamente: o inimigo comum é sempre um ótimo elemento unificador) ou se pôs fogo em cinemas que exibiam películas consideradas imorais: filmes pornôs, mas também filmes controvertidos como *A última tentação de Cristo* (em 1988, em Paris, treze pessoas que assistiam a esta película ficaram seriamente feridas depois de um ataque com coquetéis Molotov por parte de fundamentalistas cristãos).

225 de 309 01/03/2013 14:58

Habermas_Anais2008 - Habermas_Anais2008-3.pdf http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf

de viver uma vida plena e autônoma ao direito de ver respeitada a própria sensibilidade subjetiva. Ora, justamente esta regra geral parece ser questionada por Habermas quando ele sugere que o sacrifício exigido dos crentes, a saber, o de renunciar a usar suas crenças como argumentos públicos, seria maior do que o exigido dos que não defendem uma visão religiosa do mundo. Com efeito, já que também um ateu possui uma concepção abrangente do mundo e da vida, ainda que não fundamentada numa crença religiosa, não parece que se exija dele um sacrifício menor, visto que ele também deverá renunciar a tal concepção abrangente ao entrar na discussão pública. Assim, um ateu poderia pensar por ex. que a crença numa religião seja uma manifestação de superstição, ignorância e medo, ou de uma incapacidade de aceitar a realidade como ela é; portanto, ele poderia considerar os crentes como pessoas não maduras e incapazes de viver uma vida plena; ou ele poderia considerar a afiliação a uma igreja como uma forma de servidão voluntária com a qual os indivíduos renunciam à sua autonomia moral; mas ele não pode introduzir tais opiniões no debate público para exigir que as igrejas e as seitas sejam consideradas culpadas de abuso de incapaz (para usar a terminologia jurídica) e, portanto, proibidas pela lei; ou que os crentes sejam designados pelo Estado indivíduos juridicamente incapazes. Todas estas posições são inaceitáveis porque representam uma violação da autonomia moral dos crentes, que têm o direito de organizar suas vidas com base nos valores e nos modelos que lhes parecem melhores. Do mesmo modo, um crente não pode defender a discriminação contra os casais de fato ou homossexuais com base na sua crença pessoal de que tais uniões iriam contra a ordem natural ou divina. Não consigo ver em que medida a renúncia do crente a usar suas crenças na discussão de políticas públicas deveria constituir um sacrifício maior do que a igual renúncia de um ateu. Na realidade, há uma assimetria em prol dos crentes, uma vez que nas nossas sociedades parece prevalecer a visão de que o apelo para a própria crença religiosa justifica muitas coisas de outra forma inaceitáveis (e de fato não toleradas no caso de pessoas não crentes ou de instituições não religiosas): da prática da objeção de consciência no caso de médicos funcionários públicos que recusam

226 de 309 01/03/2013 14:58

Habermas_Anais2008 - Habermas_Anais2008-3.pdf http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf

praticar o aborto (quando ele seja permitido por lei) àquela da isenção do serviço militar ativo em guerra (como no caso dos quacres e de outras seitas nos EUA), da discriminação no local de trabalho (em quase todos os países uma instituição de ensino confessional tem o direito de demitir os funcionários cujo estilo de vida não seja consoante à sua doutrina religiosa oficial) à expressão de opiniões preconceituosas e ofensivas (como a mencionada definição da homossexualidade como comportamento "intrinsecamente desordenado" ou a liberdade de chamar publicamente de assassinos os médicos que pratiquem legalmente aborto ou eutanásia). Deste ponto de vista, a crítica de laicismo ou secularismo exasperado dirigida contra quem reclama contra tal assimetria parece não levar em conta a circunstância que os "laicistas" ou os "secularistas" só querem defender sua vida da ingerência indevida dos crentes ou das religiões institucionais – ingerência que está tornando-se cada dia mais maciça e ameaçadora.

Portanto, ainda que se possa com certeza apreciar o apelo de Habermas para um maior diálogo recíproco entre crentes e não-crentes, devemos lembrar que (1) a exigência de renunciar à introdução de visões abrangentes do bem na discussão pública recai de igual forma sobre todos os cidadãos, crentes e não-crentes; e que (2) crentes e não-crentes devem ambos ou renunciar à idéia de possuir a verdade absoluta (seja esta uma verdade de razão ou uma verdade revelada) ou aceitar que outros não compartilhem esta opinião que eles têm de si. O diálogo pressupõe que *todos* os participantes levem a sério as opiniões dos outros: os não-crentes as dos crentes e *vice versa*. O sacrifício, se dele se pode falar, é, então, recíproco. Quando, porém, uma das partes não está disposta a negociar sobre uma posição que viole a autonomia moral dos indivíduos, ela não pode legitimamente introduzir tal posição no debate público, se quisermos que nossa sociedade permaneça uma sociedade na qual vale a moral igualitária defendida por Habermas e não se transforme novamente numa sociedade pré-moderna orientada por visões religiosas na qual não há espaço para nenhum tipo de argumentação moral baseada na idéia de consenso racional.

227 de 309 01/03/2013 14:58

Habermas_Anais2008 - Habermas_Anais2008-3.pdf http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf

Referências

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981 (= TKH).

_____. *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997 (= SESA).

_____. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005 (= ZNR).

_____ e RATZINGER, Joseph. *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg et al.: Herder, 2005 (= DS).

REDER, Michael e SCHMIDT, Josef (orgs.). *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008 (= BWF).

228 de 309 01/03/2013 14:58