

RELIGIÃO NO CONTEXTO DE UMA ESFERA PÚBLICA ORDENADA JURÍDICA E DEMOCRATICAMENTE

[RELIGION IN THE CONTEXT OF A LEGAL AND DEMOCRATICALLY ORDERED PUBLIC SPHERE]

*Manoel Ribeiro de Moraes Junior (uepa) **
*Luanara Gabrielly da Silva Ribeiro ***

RESUMO: Este artigo enfoca a tensão existente entre o ideal deontológico da soberania de um Estado Democrático e Constitucional e o aspecto político da luta pelo reconhecimento contínuo das preferências religiosas por partes de grupos de sua sociedade civil, como uma dinâmica necessária a uma sociedade multirreligiosa, multicultural e até mesmo secularizada, mas que vê livre e soberana. O artigo divide-se em quatro partes: I) a primeira parte apresenta um enredo de formação da personalidade, linguagem e sociedade, logo também de religião, revelando o papel importante da linguagem no processo de formação, coesão e reflexiva, tanto em contexto específico de cultura como também numa esfera pública multicultural. II) A segunda parte considera o contexto multicultural, no qual personalidades linguísticas se articulam em trocas simbólicas e em acordos normativos cooperativos ou colonizadores. Quando cooperativos, as relações linguísticas estão sob exigência do dever agir de modo que as expectativas de reciprocidades sejam aquelas que vá além das exercidas em comunidades culturais homogêneas ou dos interesses restritamente particulares. III) A terceira parte aborda a questão da inclusividade como prática fundamental de uma democracia multicultural; IV) Finalmente, a quarta parte discute a ideia

ABSTRACT: This article focuses on the tension between the deontological ideal of the sovereignty of a Democratic and Constitutional State and the political aspect of the struggle for the continuous recognition of religious preferences by parts of its civil society groups, as a necessary dynamic for a multireligious, multicultural and even secularized society, but which sees itself free and sovereign. The article is divided into four parts: I) The first part presents a plot of personality, language and society formation, also of religion, revealing the important role of language in the process of formation, cohesion and reflection, both in a specific cultural context and in a multicultural public sphere; II) The second part considers the multicultural context in which linguistic personalities are articulated in symbolic exchanges and cooperative or colonizing normative agreements. When co-operative, linguistic relations are under a duty obligation to act so that expectations of reciprocity are those that go beyond those exercised in homogeneous cultural communities or narrowly particular interests; III) The third part addresses the issue of inclusiveness as a fundamental practice of a multicultural democracy; IV) Finally, the fourth part discusses the hypothetical idea of a constitutional democracy that survives under the dynamic tension between the equitable regulation of minimum

* *Universidade do Estado do Pará, Departamento de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.
m@ilto: manoelribeiromoraesjr@gmail.com*
** *Universidade do Estado do Pará. Curso de Filosofia.*

hipotética de uma democracia constitucional que sobrevive sob a tensão dinâmica entre a regulação equânime do direitos mínimos ao bem-estar social e a inclusão e o reconhecimento jurídico de valores e dignidades publicitáveis.

PALAVRAS-CHAVE: Democracia Discursiva. Multiculturalismo. Religião.

rights to social welfare and the inclusion and legal recognition of values and dignities.

KEYWORDS: Discursive Democracy; Multiculturalism; Religion

Para que um texto se torne audível numa língua estrangeira, é necessário, muitas vezes, produzir um novo texto, mais que uma tradução, no sentido habitual do termo.

Jürgen Habermas

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

Os estudos da ampla e complexa Teoria Prática de Jürgen Habermas ecoam nos espaços acadêmicos brasileiros, não só por causa de sua envergadura teórica, mas, também, por sua pertinência nas prescrições e nas análises aplicadas ao corrente contexto jurídico-político. O pensamento sobre a democracia na Comunidade Europeia e no Brasil pode ganhar intersecção a partir de um problema em comum: como pensar o convívio público em Estado de Direito recusando tanto as tentações de uma governança absolutista como as descentralizações fragmentárias de Estados Jurídicos (Estados, Cidades, Vilas, Etnias ou círculos Religiosos)?

Estas duas situações críticas de política, o absolutismo expansivo e o exclusivismo nacional, podem ser vistas também num contexto mais global. A governança autoritária, autorregulada, deixou rastros sangrentos na história tanto na República da Alemanha, das décadas de 1920 a 1940, quanto na República brasileira do século passado; muitos Estados Republicanos e Monárquicos de teor religioso teimam, ainda, por diversos motivos, em não se (auto) constituírem Estados plenamente Constitucionalistas e Democráticos. O Nacionalismo deflagrado no início do século XXI (numa Europa multicultural e multinacional) desencadeou “conflitos dolorosos” nos Bálcãs – onde ocorreram massacres que expuseram a fragilidade de um ideal democrático entre povos de diferentes etnias e religiões. Em diversos países africanos, as lutas separatistas ainda revelam motivos arcaicos (ade aruê, de identidades), visto a composição pessoal dos órgãos executivos, legislativos e judiciários de Estado ser avaliada pelos acordos e desacordos entre as diversas etnias, as quais, até hoje, veem a dinâmica política como posicionamento estratégico de etnias e religiões.

Já sobre as tensões entre democracia e religião, no contexto Brasileiro, os Catolicismos (Movimentos Eclesiais de Base, Movimentos Carismáticos, Movimentos Ultraconservadores – acordos isolados entre sacerdotes para a criação de uma frente de defesa de valores conservadores e outras ações políticas), as diversas faces do movimento Evangélico (protestantismo de missões, protestantismo de imigração, os pentecostalismos etc.) e as associações de religiosos afros, espíritas etc. vêm assumindo

posições públicas acirradas nas formas de pessoa física ou jurídica pela defesa de valores específicos para a composição de pautas políticas – tanto nos legislativos municipal, estadual e federal quanto nos poderes executivos. As pretensões axiológicas das organizações religiosas no Brasil vão crescendo cada vez mais, indo de uma simples e necessária requisição do reconhecimento público de sua fé para o estabelecimento de políticas públicas com conteúdos religiosos.

À luz desta problematização e sob o marco teórico do pensamento habermasiano, este artigo argumenta que a Religião e o Estado Democrático de Direito não são instituições estabelecidas em uma mesma dimensão considerando que a segunda se estabelece a partir agregação pública formada por diversas culturas e confissões religiosas. A tese deste artigo, no qual deságuam as argumentações de cada tópico trabalhado, afirma que a existência de ambas (da Religião e do Estado Democrático de Direito), num mesmo contexto gregário, não exige o detrimento de uma à outra. As duas instâncias podem ser cooperativas, porém, a razão pública apta à existência e à continuidade de um Estado Democrático impede a colonização de uma à outra – mesmo sob os termos da soberania Constitucional do Estado organizado democraticamente, sobre a dimensão normativa das religiões.

Este trabalho enfoca a tensão existente entre a soberania de um Estado Democrático e Constitucional e a luta pelo reconhecimento contínuo das preferências religiosas por partes de grupos de sua sociedade.

1. CULTURA, PERSONALIDADE E MULTICULTURALISMO

Revisando a teoria da formação da personalidade de um sujeito cultural, ou o desenvolvimento da identidade do eu, para Habermas, pode-se constatar pertinências teóricas nas teorias derivadas do cognitivismo de Piaget e da psicanálise freudiana. O desenvolvimento do *eu* pode ser distinguido em quatro etapas. Cada uma delas caracteriza-se por uma estrutura cognitiva capaz de aprendizado, compreensão e ação (HABERMAS, 1987, p. 101). De modo esquemático, Habermas distingue estes quatro estágios da seguinte forma: o simbiótico, o egocêntrico, o sociocêntrico-objetivista e o universalista.

Na fase simbiótica, a distinção entre o *eu* e seu entorno ainda não é clara, não havendo uma consciência do limite entre o *eu* corporal e as coisas que o rodeiam. “A simbiose entre a criança, a pessoa de referência e o ambiente é tão estreita que, *stricto sensu*, não tem sentido falar de delimitação da subjetividade” (HABERMAS, 1990, p. 16). No estágio egocêntrico, o *eu* já consegue delimitar o plano físico de seu corpo e os objetos que o rodeiam, não distinguindo, todavia, entre relação cognitiva e social; por ter seu horizonte de sentido orientado pela perspectiva de seu corpo, ele mantém um modo egocêntrico de relacionamento com os âmbitos da natureza e da sociedade. Já na fase sociocêntrico-objetivista, o processo de amadurecimento vai se tornando mais nítido quando o *eu* passa a diferenciar entre o uso cognitivo – quando sua relação com a natureza torna-se objetivante – e o uso linguístico, com o domínio diferenciado dos atos de fala; além disto, o modo interativo de se relacionar com as pessoas, que passa a moldar suas relações sociais em conexões de complementaridade, vai além das exigências caprichosas do imediatismo que, até então, não reconhecia o convívio social como entrelaçamento de egos. No estágio universalista, os processos de diferenciação e de aperfeiçoamento no uso das competências são marcados pela aquisição da competência reflexiva do *eu*, portanto, por seu distanciamento do dogmatismo, originando uma capacidade de pensar em termos hipotéticos (HABERMAS, 1989,

p.171): em relação à natureza, o *eu* refere-se a ela de modo explicativo e hipotético, superando uma compreensão imediata e não-reflexiva; no que diz respeito à interação, neste estágio, o *eu* liberta-se do dogmatismo normativo, deixando de aceitar ingenuamente os conteúdos interativos e passando a considerá-los como convenções.

Em termos gerais, portanto, o desenvolvimento da identidade pode ser entendido como um processo que leva ao descentramento de uma compreensão de mundo marcada inicialmente pela perspectiva do egocentrismo e dogmaticamente (HABERMAS, 1987, 102). Habermas considera a aquisição da competência interativa como a capacidade de tomar parte em interações cada vez mais complexas, como o núcleo da formação da identidade, além de ser a dimensão do desenvolvimento do *eu* mais diretamente relevante para a teoria da ação social, constituindo a base do desenvolvimento da consciência moral. Tal base, para o nosso interesse, aplica-se ao desenvolvimento da capacidade dos indivíduos de agirem cooperativamente em espaços públicos multiculturais.

Isso significa que as pessoas (mulheres e homens) são capazes de agir em espaços multiculturais sem pretender rejeitar obrigatoriamente o uso da razão pública aos seus interesses axiológicos originários – mesmo que seus sistemas de valor tenham sido forjados por interditos justificados por autoridades culturais fascinantemente transcendentais, que lhes causam medo, intimidades e atração, dentro de seus respectivos sistemas de valores. A possibilidade dos indivíduos adultos aprenderem por hipóteses favorece-os a disponibilizarem usos específicos de razão, linguagem e ação para espaços sociais mais centrados em relação aos de sua cultura, mas, também, favorece a agir cooperativamente em outros espaços sociais que sejam diferentes daqueles que lhe são familiares, e até mesmo em outros mais complexos – onde há um maior número de pessoas que compartilham uma ampla diversidade cultural.

A Ética do Discurso está sob a condição de um saber falibilista, necessário às múltiplas possibilidades de vida gregária, chegando a se articular tanto do ponto de vista dos seus horizontes de racionalidade quanto da justificativa dos tipos de ação humana, sem perder um norte cognitivo e deontológico da emancipação. Destaca-se que a teoria prática do discurso ainda enaltece a autonomia civil, a solidariedade republicana, a razão pública e a soberania popular como ideais emancipativos, os quais guiaram os iluminismos europeus como aqueles nem sempre conciliáveis, mas de necessária convivência dialética.

No palco sociopolítico contemporâneo, o ordenamento social com teores religiosos vem ganhando atenção a partir das diferentes possibilidades de sua manifestação: em tensões sociais, na força de reestruturação das identidades de grupo, na luta pelo altruísmo, na busca pelo monopólio semântico da justiça, entre outros. A articulação política baseada na liberdade civil, na solidariedade republicana e na soberania popular parece ainda ser frágil diante das possibilidades do fator multicultural; nele, pode-se destacar as forças de expressões religiosas na afirmação de identidades e nos riscos de dissensos sociais. 2. Em diálogo com Rawls e depurando a sua concepção de razão pública, inclusive de um deontologismo transcendental, Habermas se posiciona avançadamente numa perspectiva mais inclusiva dos aspectos epistemológico e político, ao admitir uma postura pós-secular no andamento de seus estudos práticos. A pós-secularidade não retrocede aos aspectos de um pensamento tradicional, nem deixa de reconhecer as positivities das conquistas expostas pelo ordenamento político laico europeu. A Ética do Discurso apresenta-se como uma teoria prática que não só esclarece os aspectos formais, deontológicos e cognitivos de uma teoria moral, mas também outras questões fundamentais: reconciliação entre identidade pública e cooperativa para com a identidade religiosa gregária; reconhecimento do

outro axiológico e o uso retórico, logo público, das expressões teóricas ou políticas que requeiram entendimento e reconhecimento recíproco do outro na composição de uma forma de vida para-além das formas comunitárias, axiológicas, com vistas a um convívio cosmopolita e pacífico.

A tensão entre identidades religiosas e identidades republicanas acontece nas condições em que as identidades republicanas garantem o aporte de liberdade às identidades religiosas em contextos da esfera pública, mesmo que, por outro lado, as identidades religiosas nem sempre reconheçam ou permitam a soberania das identidades republicanas no processo de ordenamento social.

2. RELIGIÕES, CULTURAS E ESFERA PÚBLICA MULTICULTURAL

No fluxo dos problemas políticos-internacionais, tal como disseminado pelas grandes mídias ocidentais, a religião persiste nas manchetes como protagonista dos grandes conflitos armados e trágicos. Talvez por conta das memórias políticas que vêm das lutas sangrentas da antiga Europa, talvez motivada pelas consubstanciações entre a política pública e uma forma específica de religião, muitas compreensões das tensões políticas caem num imediatismo e, apressadamente, recorrem ao que lhes vêm em primeira mão à memória teórica: há uma tensão inconciliável entre Religião e Direito Público, Religião e Estado Democrático, Religião e Modernidade etc. Em razão desta tensão, diversos modos de dissolução da religião são propostos ou esperados, a fim de que o panorama político global goze de uma paz mais perpétua.

A partir de algumas obras como “O Pensamento Pós-Metafísico”, “Direito e Democracia”, “A Inclusão do Outro”, “O Futuro da Natureza Humana”, “Entre Naturalismo e Religião” e “Dialética da Secularização”, o pensador alemão Jürgen Habermas aprimorou uma visão teórica de articulação social entre política e fé menos próxima dos conceitos clássicos de secularismo e iluminismo. Para evitar um “logocentrismo europeu” na construção de uma teoria prático-filosófica pertinente às questões contemporâneas entre Religião e Democracia, Habermas fez uso de sua metodologia estruturada numa investigação reconstrutiva e interdisciplinar. Para ele, religião é uma expressão presente às culturas, mesmo entre aquelas capazes de erguer conhecimentos científicos e Estados Seculares:

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

Para ele, os estudos sobre religião, Estado etc. iniciam-se da prática cotidiana: indivíduos que interagem normativamente por meio de ações comunicativas.

Delimitados a um contexto de vivência, um mundo vivido e significado, cada indivíduo passa por um processo de ganho de personalidade por meio de sua aprendizagem nas interações possíveis de sua comunidade linguística. Como pessoa, os indivíduos tornam-se progressivamente sujeitos ativos na coordenação de seu mundo social – um mundo vivido coletivamente. Este convívio exige um ativismo social por parte de todos, a fim de que as violências internas que surgem da vontade de prevalência do poder manipulador de uns sobre os outros sejam superadas por uma compreensão cooperativa e solidária de convivência pública. Para Habermas, as esferas públicas democráticas devem ser espaços sociais entre seus integrantes cooperativos para o trato comunicativo interparticipativo, logo, lógico-linguístico.

Ratificando a ideia de Habermas, Berten expõe que “... a sua tentativa [de Habermas] de elucidar as formas mais arcaicas de religião revela uma tendência naturalista no sentido de enraizar a religião nas expressões mais imediatamente naturais – o que é uma forma de naturalismo. Habermas, de seu lado, recusa toda forma de reducionismo” (BERTEN, 2010, 170). Desta feita, a religião não é vista como algo recluso definitivamente à esfera privada; todavia, é interpretada como uma esfera cultural ativamente presente na Esfera Pública, sem ter, de antemão ou necessariamente, um diagnóstico negativo ou que desperte expectativas de que sua temporalidade é presumivelmente finita. É também possível concordar com Habermas a respeito de que o reconhecimento da presença dinâmica da religião no tecimento das culturas não legitima o seu desdobramento em algo totalizante de qualquer *Ethos*, sobretudo de uma sociedade aberta, multicultural.

Na teoria habermasiana é possível ver na religião tanto uma experiência primitiva, arcaica, onde um extraordinário é revelado por meio de tradições ou por diversas outras fontes hierofânicas, como também um lugar onde se complexificam expressões, símbolos, ritos, mitos e interditos, lugar este circunscrito a um jogo de linguagem com um espaço, uma esfera cultural própria intensa, dinâmica e criativa, como o é a esfera cultural artística, por exemplo.

Por essa razão, as teorias atuais da justiça e da moral trilham caminhos próprios, de todo modo bem diferentes dos da “ética”, se a tomarmos no sentido clássico de uma doutrina da vida correta. Do ponto de vista moral, sentimo-nos obrigados a abstrair daquelas imagens exemplares, que nos são transmitidas nas grandes narrativas metafísicas e religiosas, uma vida bem ou mal sucedida. Nossa autocompreensão existencial pode até se alimentar da substância, mas a filosofia não pode mais intervir no debate desses poderes da fé, fundada em seu direito próprio. Justamente nas questões que, para nós, são de maior relevância, a filosofia se desloca para um plano superior e passa a analisar apenas as propriedades formas dos processos de autocompreensão, sem adotar ela mesma uma posição a respeito dos conteúdos (HABERMAS, 2004, p. 6).

3. A DEMOCRACIA COMO INCLUSÃO DE DIREITOS ATRAVÉS DO RECONHECIMENTO

A inclusão de direitos é um tema inerente às discussões acerca da democracia, oriundo do questionamento sobre a competência dos princípios políticos em lidar com o pluralismo cultural presente nas sociedades atuais. Tal tema envereda-se de igual modo pelo Estado democrático de Direito², no qual as instituições podem ser negligentes ao tratar das demandas de formas de vida culturais (sujeitos pertencentes a uma cultura tradicional) e de movimentos sociais que lutam por igualdade. O compartilhamento de

uma única cultura ou a luta pela mesma motivação resulta numa identidade coletiva para cada grupo, por vezes, negligenciada pelas constituições modernas, pautadas em fundamentos estritamente individuais, incapazes de reconhecer tais identidades e de garantir seus direitos e integridade. “Será que uma teoria dos direitos de violação tão individualista poder dar conta de lutas por reconhecimento nas quais parece tratar-se sobretudo da articulação e afirmação de identidades coletivas?” (HABERMAS, 2002, p.229). Este problema no âmbito constitucional conduz as formas de vida e os movimentos sociais à instauração de uma luta por reconhecimento no interior da estrutura estatal democrática.

A luta por reconhecimento dentro do Estado Democrático de Direito também pode ser definida como problema do reconhecimento, pois, seu surgimento gira em torno de um questionamento levantado por Jürgen Habermas através de uma análise dos fundamentos das constituições modernas. Sua análise levou em conta que o papel destas constituições é o de validar os direitos que devem ser utilizados como recurso pelos indivíduos para a legitimação de seu convívio no meio social, tornando-se cidadãos, inferindo que essa oficialização da cidadania traz em si os princípios que possibilitam assegurar a integridade dos sujeitos, circunscrita pela particularidade dos mesmos, resultando nos pressupostos dos conceitos de pessoa do direito e direito subjetivo e Habermas (2002, p.229) aponta a perspectiva individualista da via constitucional:

Em última instância, trata-se da defesa dessas pessoas individuais do direito, mesmo quando a integridade do indivíduo- seja no direito, seja na mora l-dependa da estrutura intacta das relações de reconhecimento mútuo.

Portanto, os fundamentos das constituições, e da teoria moderna dos direitos devem salvaguardar a integridade de cada cidadão, garantindo suas necessidades e exigências nas relações interpessoais através do direito positivo, uma via intermediária entre Estado e Sociedade civil.

Entretanto essa perspectiva de defesa, prescrita pelo ordenamento constitucional, de acordo com Habermas, coloca o conjunto de direitos em um viés estritamente individualista. Nele, a defesa está restrita ao reconhecimento da identidade particular de cada sujeito, resultando em um uso negligente dos direitos no âmbito jurídico quando a noção de identificação ultrapassa os limites individuais, constituindo uma identidade coletiva, designadora de um determinado grupo, segmento da sociedade, definido como formas de vida culturais ou movimentos por direito à equanimidade.

A problematização da teoria do direito em relação às chamadas formas de vida cultural ou movimentos por quanimidade parte da seguinte assertiva: o exercício do poder dentro do Estado de Direito Democrático ocorre através de um duplo código: é necessário compreender o processamento e a recepção institucionalizada dos interesses e problemas, bem como o funcionamento da mediação segundo as normas legalizadas pelo sistema de direitos. Por isso, apesar da relevância dos direitos individuais, a coletividade, na esfera política, impulsiona de forma considerável a discussão sobre temas importantes. Logo, a Política trata principalmente de bens públicos; conseqüentemente, a identidade é tomada como um bem privado, restrita a um sujeito, sofrendo modificações à medida que seu detentor esteja inserido em camadas, grupos cujas experiências culturais singulares sejam desprivilegiadas, dentro de um determinado espaço social, político e econômico.

Por conseguinte, as estruturas que sustentam o sistema de direitos devem ser revistas, considerando a marginalização de determinados grupos dentro do meio social. A luta pelo reconhecimento é travada por diversos tipos de agentes sociais, mas, o cerne de todas as reivindicações destas formas de vida culturais, visões de mundo, seja

enquanto defesa da identidade ou busca por igualdade de direitos, se trata, em última instância, de criar possibilidades concretas para o reconhecimento efetivo das exigências de grupos e movimentos no interior de uma sociedade. Tal sociedade é submetida a uma cultura hegemônica; no âmbito internacional a uma discussão acerca do Colonialismo, que envolve relações entre ex-colônias e antigas metrópoles.

Dentro deste posicionamento crítico acerca dos direitos prescritos nas constituições do Estado Democrático, as comunidades tradicionais, enquanto grupos consolidados em torno de um ordenamento cultural próprio são formas de vida culturais, dependentes da legitimação das normas constitucionais para regular sua vida em sociedade, efetivando seu vínculo com os demais agentes sociais (instituições e sujeitos) e usufruir dos direitos vigentes, através das instituições políticas, estatais e jurídicas.

Portanto, a luta por reconhecimento é causada por um conjunto de direitos limitados em relação à defesa da integridade de identidades coletivas, procedentes das experiências compartilhadas nos movimentos e formas de vida culturais. Ademais, a perspectiva individualista, norteadora dos fundamentos das constituições modernas é um reflexo de uma característica do direito moderno: o princípio da Aplicabilidade. Ele está relacionado ao ideal e o fato jurídico (positividade da lei e da coisa julgada), produzindo a distinção entre norma jurídica (resguarda os ideais) e fato jurídico, consequência das diferenças, particularidades entre o dever ser (De-ontico) e Ser (ontológico).

No âmbito político, além do princípio da aplicabilidade, existe outro ponto fundamental nas democracias modernas: a tradição política liberal e republicana. Na primeira, os direitos individuais devem ser protegidos inclusive da negligência do próprio Estado, onde o cidadão constrói sua identidade somente a partir da própria concepção, distanciando-se de ideias deterministas. Na segunda perspectiva, a coletividade prevalece e o cidadão deve salvaguardar as visões de mundo ou tradições orientadoras do meio social em detrimento da individualidade. No horizonte moderno, o pensamento democrático procura incorporar princípios da visão republicana e liberal, pois, as escolhas individuais e o engajamento coletivo, a vida em sociedade são aspectos significativos para a consolidação da Democracia, porém, forjar o equilíbrio entre ambas nem sempre era possível.

Ademais, a tensão e o desafio na conciliação entre o paradigma republicano e liberal consistem em consequências de um duplo aspecto que caracteriza o processo de formação da identidade dos indivíduos: a capacidade de definir a si mesmo e, simultaneamente, compartilhar experiências com seus semelhantes por viver em sociedade.

Porquanto, a construção ambivalente da identidade atinge o âmbito político através da relação entre público e privado, cujo funcionamento depende da coexistência entre a individuação (processo de limitação entre o indivíduo e o mundo, formando as particularidades) e socialização (processo onde o indivíduo adentra uma determinada coletividade, mediante a aprendizagem de uma linguagem externa). A formação identitária como produto da complementaridade entre individuação e socialização é parte significativa do pensamento de Habermas, onde a identidade de um grupo ou indivíduo é incompleta e Dupeyrix (2012, p.148) explica o significado dessa incompletude:

Uma identidade aparentemente construída mantém-se em realidade sempre inacabada, está sempre em processo de demanda de reconhecimento. Ela se nutre de relações com o outro. Sabe-se, inversamente, que toda experiência de exclusão social se acompanha de um profundo transtorno

existencial, de um abalo identitário.

No âmbito político, a demanda de reconhecimento da identidade irrompe no Estado democrático como luta das formas de vida culturais e movimentos por equanimidade, pois, o aspecto duplo da construção identitária reflete na formação da autonomia jurídica, onde o exercício dos direitos privados se torna a base dos direitos cívicos e a cidadania exige que o cidadão se veja como autor, responsável pelas leis vigentes em seu meio social, aceitando a legitimidade do ordenamento jurídico e essa autoria deve assegurar a participação e comunicação dos indivíduos, possibilitando a discussão e reflexão dos princípios jurídicos e políticos no interior da Democracia.

3. RELIGIÃO E DEMOCRACIA CONSTITUCIONAL

Do ponto de vista de um intérprete, a Teoria Política de Habermas é sistemática e procura se comportar de forma continuamente crítica às possibilidades derrotistas do pensamento teórico, mesmo que, para ele, a falibilidade seja uma condição da razão humana. Quando se afirma que Habermas comporta-se criticamente, implica-se dizer que, na trajetória de sua reflexão política, ele mesmo não se poupa de refazer algumas de suas ideias que impeçam uma compreensão alargada daquilo que é o seu mais importante objeto de estudo: a Democracia (jurídica, participativa e inclusiva). Elucidando a nova face da teoria prática de Habermas, Araújo afirma que “ao defender uma autonomia privada e autonomia pública, a *Diskurstherorie* pretende fazer justiça a ambas as tradições, isto é, proporcionar uma justificação de Estado de direito democrático, na qual os direitos humanos e soberania popular desempenham papéis distintos, irredutíveis, porém complementares” (ARAÚJO, 2010, p. 131).

Uma razão linguística, aos moldes de sua ampla teoria da ação comunicativa, atualiza sociologicamente “as figuras do espírito social” de Hegel, contudo, respeita o materialismo antropocêntrico que ascendeu dos motivos da razão pós-metafísica. Isso implica que a sua compreensão de pessoa, cultura, religião, sociedade civil e Estado de Direito não é posta em relações sem antes destrinchar reconstrutivamente as razões que cada ente desses têm em si e, respectivamente, do seu cotidiano. Assim, antecipa-se uma ideia de pensamento sobre religião e política de Habermas: a religião não vai ser pensada como antípoda do Estado Democrático de Direito.

Emprestando os termos da sociologia interpretativa de Weber, a esfera cultural da religião (com suas razões, ações e significações) e os Institutos da Regulação Pública (o Estado Democrático e Constitucional e o Direito) se veem em condição recíproca de respeito e de integração social. Sendo o Estado Democrático defensor soberano dos seus cidadãos religiosos, ele resguarda as liberdades negativas e positivas tanto de cidadãos que expressem múltiplos valores de religião quanto de cidadãos não religiosos que partilhem ou não das visões científicas de mundo.

As ideias que motivam Habermas a pensar a religião no contexto das democracias constitucionais são: 1) num momento pós-metafísico de pensamento, não há qualquer ideia que se sobreponha a qualquer outra sem um debate voltado ao entendimento mútuo e sem que exista qualquer coerção, e 2) os cidadãos religiosos, por força da responsabilidade da manutenção e do aprimoramento da convivência pública pacífica e justa, devem agir a partir de razões públicas solidárias com o outro, tal como aprenderam a agir em espaços gregários nos quais existem regras específicas, os quais, por isso, exigem deles ações singulares diferentes daquelas exercidas no seu contexto mais familiar, como, por exemplo, a escola, o instituto religioso, os espaços comerciais etc.

A concessão de iguais liberdades éticas exige a secularização do poder do Estado. Não obstante isso, ela proíbe igualmente a supergeneralização política de uma visão de mundo secularista. À proporção que cidadãos (Bürger) secularizados assumem o seu papel de cidadãos de um Estado (Staatsbürger), não podem negar que as imagens de mundo religiosas possuem, em princípio, um potencial de verdade, nem contestar o direito dos co-cidadãos religiosos de apresentarem contribuições a discussões públicas lançando mão da linguagem religiosa. Uma cultura política liberal pode, inclusive, esperar que os cidadãos secularizados participem de esforços visando a tradução de contribuições relevantes para uma linguagem acessível publicamente. Mesmo que essas duas expectativas não conseguissem contrabalançar inteiramente a não-neutralidade dos efeitos resultantes do princípio de tolerância, esse resto de desequilíbrio não conseguiria colocar em xeque a justificação do próprio princípio. Porquanto, à luz da superação de uma injustiça gritante por via da eliminação de uma discriminação religiosa, não seria razoável ou proporcional às circunstâncias o fato de os crentes, devido à distribuição assimétrica dos fardos, passarem a eliminar a própria exigência de tolerância (HABERMAS, 2009, p. 346).

A razão pública é um processo contínuo de aprendizado para o aprimoramento das habilidades comunicativas, imprescindíveis para uma convivência multicultural pacífica. Este aprendizado possibilita a revisão dos sistemas de interpretação das convicções tradicionais em direção a novas assertivas que superem os atritos conflituosos emergentes. Essa razão pública é um exercício político em contínua aprendizagem, de modo que, por meio da tradutibilidade, da retórica política, os cidadãos interculturais exercitem a transposição de uma ideia de teor restrito a uma comunidade axiológica em direção a um sentido mais conveniente, próprio de uma agregação cosmopolita, cônica da necessidade de realização dos ideais da democracia, da justiça inclusiva e da paz.

CONCLUSÃO

Em vista disso, o debate acerca da luta por reconhecimento no Estado democrático torna possível enxergar a Democracia como inclusão de direitos, pois, o ato de incluir pressupõe um reconhecimento simultâneo do indivíduo como cidadão provido de direitos e, da legitimidade do Estado pelos agentes e grupos sociais, capazes de assumir a responsabilidade pela autoria, perpetuação e crítica dos princípios democráticos. Portanto, a inclusão é fundamental para garantir a participação efetiva dos sujeitos no espaço público e a luta por reconhecimento das formas de vida e movimentos por equanimidade pode ser considerada uma reivindicação pela inclusão na medida em que a impossibilidade de reconhecer a formação identitária coletiva no âmbito constitucional gera consequências negativas para a cidadania, principalmente, em relação a participação nas discussões e instituições políticas.

Sob a luz das novas teorias de Jürgen Habermas e considerando o contexto de uma esfera pública multicultural, este trabalho enfoca a tensão existente entre a soberania de um Estado Democrático e Constitucional e a luta pelo reconhecimento contínuo das preferências religiosas por partes de grupos de sua sociedade civil. Em seu primeiro momento, este estudo recompõe uma teoria da cultura e da socialização, sob a categoria de “aprendizado”, com o objetivo de mostrar que a "Identidade Cultural e Religiosa" não tem fim nela mesma, não obstante sejam imprescindíveis realidades sociais a partir das quais se formem personalidades e sistemas axiológicos. Na segunda parte, considera-se o contexto multicultural, em que personalidades linguísticas se

articulam em trocas simbólicas, constituindo, assim, condições mínimas de cooperação mútua fundamentadas num entendimento comunicativo, provendo, deste modo, condições de aprimoramento das expectativas de solidariedade.

Há uma condição na qual se cria um contexto de convivência que extrapola os modos ou as razões religiosas: aquele referente aos cidadãos linguísticos é exigido a agir de forma que as expectativas de reciprocidade possam ir além daquelas exercidas nos espaços familiares ou comunitários – ambos de natureza axiológicamente restrita. As distâncias e as proximidades entre a "convivência cooperativa" e a "autoafirmação de um sistema axiológico específico", numa esfera pública multicultural, são decisivas para a continuidade das trocas simbólicas e para as ações cooperativas.

O perigo das “dissonâncias cognitivas dolorosas” faz com que o Estado Jurídico assuma a si mesmo como uma instância supranacional/axiológica para o ordenamento e a promoção do desenvolvimento social. Mesmo em vista disto, enquanto democrático, tem de manter-se proceduralmente formal, a fim de constituir-se continuamente por representações de todos da sociedade civil, e também por finalidade de garantir políticas de afirmação das expressões valorativas sem ferir o princípio da democracia e suas implicações específicas (publicidade, inclusividade, garantias da liberdade ideológica, equanimidade das políticas públicas, participação política universal etc.).

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Racionalização e desencantamento: sobre a releitura habermasiana da obra weberiana. In: COSTA JR., Josias da; MORAES JR., M. R. (Org.). *Religião em diálogo: considerações interdisciplinares sobre religião, cultura e sociedade*. 1 ed. Rio de Janeiro: Horizontal, 2008, p. 11-24.
- _____. *Pluralismo e justiça*. Estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2012.
- BELLAH, Robert N. *Beyond belief*. Essays on religion in a Post-Traditionalist world. Berkeley, Los Angeles, London: California University Press, 1991.
- BERTEN, André. A Religião numa perspectiva evolucionista: Max Weber e Jürgen Habermas. Jürgen Habermas – 80 anos. *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n. 181-182, abr-set., 2010, p. 168-186.
- CHRISTIN, Olivier. *L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*. Paris : Seuil, 1997.
- DUPEYRIX, Alexandre. *Compreender Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- FLEINER-GERSTER, Thomas. *Teoria Geral do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HABERMAS, Jürgen et al. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.
- _____. *Entre Naturalismo e Religião*. Estudos Filosóficos. Trad. Flavio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- _____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade (2 Vols.)*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- _____. *A inclusão do outro: estudos de teoria e política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.
- _____. *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. *O Futuro da Natureza Humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Teoria de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987.
- _____. *Teoría de la acción comunitativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1979.
- MARTIN, David. *On secularization: towards a revised general theory*. Aldershot (England): Ashgate, 2005.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. *O desencantamento do mundo*. Todos os passos do conceito em Max

Weber. São Paulo: 34, 2003.

TAYLOR, Charles et al. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

RAWLS, John. *Political Liberalism (paperback edition with a new introduction)*. New York: Columbia University Press, 1996.

_____. *The Law of Peoples*: with “The Idea of Public Reason Revisited”. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999.

_____. *Lectures on the history of moral philosophy*. Edited by Barbara Herman. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2000.