

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LENNIMARX PORFÍRIO OLIVEIRA

**A RELIGIÃO NO QUADRO DA MODERNIDADE: DUAS  
POSSIBILIDADES DE ABORDAGEM A PARTIR DA OBRA DE  
JÜRGEN HABERMAS**

VITÓRIA  
2018

LENNIMARX POFÍRIO OLIVEIRA

**A RELIGIÃO NO QUADRO DA MODERNIDADE: DUAS POSSIBILIDADES DE  
ABORDAGEM A PARTIR DA OBRA DE JÜRGEN HABERMAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.  
Orientador: Prof. Dr. José Pedro Luchi

VITÓRIA

2018

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)  
Bibliotecária: Sônia Regina Costa – CRB-6 ES-000315/O

---

O48r Oliveira, Lennimarx Porfírio, 1990-  
A religião no quadro da modernidade : duas possibilidades de  
abordagem a partir da obra de Jürgen Habermas / Lennimarx  
Porfírio Oliveira. – 2018.  
166 f.

Orientador: José Pedro Luchi.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal  
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Habermas, Jürgen, 1929-. 2. Filosofia e religião. 3. Ciência  
política - Filosofia. 4. Direito – Filosofia. 5. Sociologia. I. Luchi,  
José Pedro, 1955-. II. Universidade Federal do Espírito Santo.  
Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

---

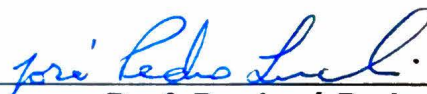
Lennimarx Porfírio Oliveira

**“A religião no quadro da modernidade: duas possibilidades de abordagem a partir da obra de Jürgen Habermas”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

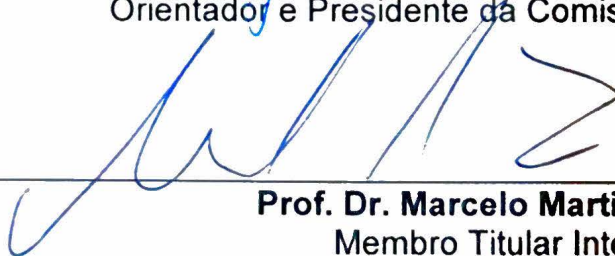
Aprovada em 05 de fevereiro de 2018.

Comissão Examinadora:



---

**Prof. Dr. José Pedro Luchi**  
Orientador e Presidente da Comissão - UFES



---

**Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira**  
Membro Titular Interno - UFES



---

**Prof. Dr. José Pedro Luchi**  
Por **Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal** - UnB  
Examinador externo

*A Romero (in memoriam).*

## **AGRADECIMENTOS**

À sociedade brasileira, cuja organização tornou possível o prosseguimento de meus estudos até aqui (e cuja desorganização é fonte permanente de preocupações, devaneios e exercícios especulativos);

À sociedade capixaba, que por meio da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo permitiu que eu me dedicasse exclusivamente à pesquisa;

Ao meu orientador, Prof. Dr. José Pedro Luchi: sua paciência, seu incentivo e sua generosidade foram fundamentais para que o trabalho fosse concluído;

Ao examinador externo, Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, pelo vivo interesse em participar da banca e pelas contribuições graças às quais o trabalho pode amadurecer significativamente;

Ao examinador interno, Prof. Dr. Marcelo Barreira, pela pronta aceitação em oferecer suas considerações acerca dos resultados de minha pesquisa;

Aos professores do PPGFIL e do Departamento de Filosofia;

Aos servidores da UFES;

Aos amigos e familiares de um modo geral, e em especial a minha mãe e a meu irmão, pelo apoio incondicional e pela compreensão com relação às ausências que a confecção de uma dissertação de mestrado impõe em diversas ocasiões.

*“Julgo que a melhor saída consiste em não agudizar, por meio de uma crítica racional, a questão sobre a possibilidade de os poderes seculares conseguirem ou não estabilizar uma modernidade ambivalente: o melhor a fazer é enfrentar tal questão de modo não dramático, como uma questão empírica aberta. Com isso, eu não pretendo apenas colocar em jogo o fenômeno da existência da religião num entorno em via de secularização como se ela fosse um mero fato social, já que a filosofia tem de levar em conta esse fenômeno a partir de dentro, isto é, como um desafio cognitivo.”*

Jürgen Habermas

## RESUMO

Este trabalho consiste em uma análise sobre como Jürgen Habermas posiciona o fenômeno da religião no quadro da modernidade de acordo com uma chave de leitura que divide a configuração dessa relação na obra do autor em dois momentos. Em um primeiro momento, a abordagem proposta por Habermas assume uma inflexão que leva em conta os diferentes estágios de sociedade sem, no entanto, furtar-se a aferir os pressupostos e as consequências filosóficas do modelo teórico proposto. Parte-se da teoria de racionalidade apresentada por Habermas: são articulados o estudo da interação linguisticamente mediada e o conceito de agir comunicativo, o qual serve de ponte para uma teoria de sociedade. Em seguida, é exposta a concepção de modernidade encampada por nosso autor, de modo a dar destaque ao amadurecimento dos componentes estruturais de uma sociedade moderna. Por último, mostramos como o processo de racionalização que culmina na modernidade retira progressivamente as funções sociais estruturantes desempenhadas pela religião ao mesmo tempo em que impulsiona a formação de uma nova consciência da fé. No segundo momento, atenta-se para a permanência e a contribuição da religião para as sociedades modernas. De início, enfatizamos como Habermas articula conceitualmente a relação entre os componentes estruturais da sociedade e qual a função atribuída por nosso autor ao direito nesse processo. Em seguida, expomos a teoria habermasiana do direito, de modo a sublinhar a complementação recíproca entre o direito e a política. Mostramos então a especificidade da concepção de democracia defendida por Habermas e como ela depende de recursos cognitivos articulados comunicativamente. Nesse contexto, a religião dispõe de uma capacidade impar de trazer à baila contribuições profícuas: em uma sociedade que assumiu a forma pós-secular, é reconhecido que a religião não somente é um dos componentes da modernidade, como também dispõe de um estatuto único que lhe permite liberar teores normativos necessários à manutenção das conquistas da modernidade. Finalmente, exploramos as similitudes e as diferenças verificáveis entre as duas partes do trabalho e realizamos uma apreciação crítica dos resultados obtidos no estudo de como Habermas enxerga o enquadramento da religião pela modernidade.

Palavras-chave: Habermas, Modernidade, Religião, Sociedade, Direito, Política, Pós-Secular.



## **ABSTRACT**

This work aims to analyze how Jürgen Habermas settles the phenomenon of religion in the frame of modernity according to a reading key that divides the configuration of this relation inside the author's writings in two moments. In the first moment, the grasp proposed by Habermas assumes an inflection that brings into account the different stages of society, however without dodging to check the philosophical assumptions and consequences of the proposed theoretical model. We start from the theory of rationality advanced by Habermas: towards the elaboration of a concept of communicative rationality, the study of linguistically mediated interaction is intertwined with the concept of communicative action, which serves as bridge to a theory of society. Then, the concept of modernity embraced by Habermas is stressed in a way that gives emphasis to the maturing of structural components of modern society. At last, we expose how the process of rationalization which culminates in modernity progressively withdraws the structuring social functions performed by religion while advances the formation of a new faith awareness. At the second part, the endurance and the contribution of religion to modern societies are attested. At the beginning, we stress how Habermas conceptually articulates the relation between the structural components of society and what is the function ascribed by him to law in this process. Then, the Habermasian theory of law is explained in a way that emphasizes the reciprocal complementation between law and politics. We expose the specificity of Habermas' conception of democracy and how it depends on communicatively articulated cognitive resources. In this context, religion has the unique capability of bringing up positive contributions: in a society that has shaped itself as post-secular, it is recognized that religion isn't just a component of modernity among others, but also has a particular status which allows it to unleash normative contents in order to help maintaining modernity's achievements. Finally, we explore the similarities and differences between both parts of this work and we accomplish a critical appraisal of the results achieved in the study of how Habermas sees the framing of religion by modernity.

**Keywords:** Habermas, Modernity, Religion, Society, Law, Politics, Post-secular.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1 O RECORTE SOCIOEVOLUTIVO</b> .....	17
1.1 MODERNIDADE E RACIONALIZAÇÃO SOCIAL .....	18
1.1.1 Racionalidade e agir comunicativo .....	18
1.1.2 Agir comunicativo como ponte para uma teoria de sociedade: o mundo da vida .....	32
1.1.3 Disjunção entre mundo da vida e sistema .....	39
1.2 LINGUISTIFICAÇÃO DO SAGRADO E CONSCIÊNCIA RELIGIOSA MODERNA .....	48
1.2.1 Forma de entendimento e a função da religião .....	48
1.2.2 O impulso moderno para a reflexivização da fé.....	56
<b>2 A RELIGIÃO NAS RAIAS DO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO</b> .....	66
2.1 AS FACES DO DIREITO MODERNO.....	68
2.1.1 A tese da colonização do mundo da vida .....	68
2.1.2 A fundamentação discursiva do direito .....	79
2.1.3 O complexo formado pelo direito e pela política .....	85
2.1.4 A democracia deliberativa .....	92
2.2 A SOCIEDADE PÓS-SECULAR .....	100
2.2.1 O conceito de pós-secular .....	103
2.2.2 Rito, religiões mundiais e racionalidade .....	112
2.2.3 A função própria à filosofia da religião .....	124
2.2.4 A religião como fonte de potenciais normativos para a modernidade.....	136
<b>CONCLUSÃO</b> .....	148
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	163

## INTRODUÇÃO

São poucos os casos em que se pode atribuir à produção intelectual de um autor características como contribuição teórica inovadora, abrangência temática, estabelecimento de múltiplos diálogos com outros autores de diferentes épocas e participação ativa nos debates públicos de seu tempo; a obra de Jürgen Habermas preenche todos esses requisitos. Com uma trajetória acadêmica cuja duração supera os sessenta anos e ainda, em que pese o fato de ter completado oitenta e oito anos de idade no último mês de junho<sup>1</sup>, se estende prolificamente até os dias atuais, Habermas se firma como um dos pensadores mais relevantes da segunda metade do século XX e deste início de século XXI. Sua filiação teórica é identificada com a segunda geração da Escola de Frankfurt; mesmo tendo sido professor assistente de Theodor Adorno e convivido com outros integrantes da primeira geração frankfurtiana, Habermas, contudo, expande o escopo dos assuntos a serem tratados teoricamente juntamente com os modelos de abordagem para além das fronteiras em que filósofos como Benjamin, Horkheimer, Marcuse, Fromm e o próprio Adorno entendiam seus respectivos empreendimentos intelectuais. Sobre os pilares teóricos de uma leitura de Marx sob a filtragem conceitual de Hegel conduzida por Lukács, da proposta de Nietzsche de superar as categorias centrais da cultura ocidental e, por fim, da psicanálise freudiana, os autores da primeira geração da Escola de Frankfurt empreenderam uma crítica global da natureza repressiva sociedade moderna com ênfase na absolutização da razão instrumental levada a cabo com o triunfo da economia capitalista; os efeitos deletérios dessa “infatigável autodestruição do esclarecimento” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 12) são rastreados por diferentes vias: o antipositivismo, crítica da cultura e da ideologia, sociologia aplicada, teoria e crítica estética, filosofia da história e psicanálise constituíram o cerne daquilo que viria a ser reconhecido como Teoria Crítica.

Embora afirmar que Habermas tenha abraçado esse programa teórico seja um nivelamento apressado, como é possível depreender da rejeição de sua tese de pós-doutorado, *Mudança estrutural na esfera pública* (HABERMAS, 2014a), por parte do Instituto de Pesquisas Sociais, seu trabalho encontra-se inicialmente mais próximo àquele realizado pelos membros da primeira geração: ao fim dos anos sessenta, em obras como *Para a lógica das ciências sociais* (HABERMAS, 2009), *Técnica e ciência como ideologia* (HABERMAS, 2001) e *Conhecimento e Interesse* (HABERMAS, 1987), Habermas desenvolve suas

---

<sup>1</sup> Habermas nasceu em 18 de junho de 1929, em Düsseldorf, Alemanha.

investigações no sentido de, entre outras coisas, por em descoberto o caráter ideológico de uma concepção positivista da pesquisa científica. Já nesse período, no entanto, encontram-se presentes os contornos daquilo que viria a constituir o seu projeto teórico de maturidade: na controvérsia com o positivismo, emerge a necessidade de renovar a fundamentação das ciências sociais; dos problemas relativos à validação do conhecimento surge a necessidade de fornecer uma epistemologia em bases renovadas; a partir das aporias resultantes do paradigma teórico identificado com a crítica da ideologia, torna-se preciso efetivar a crítica da sociedade dentro de um novo quadro conceitual. Por isso, durante o período que se estende da década de setenta ao início dos anos oitenta, como testemunha seu *Teoria do agir comunicativo: complementos e estudos prévios* (HABERMAS, 1989b), Habermas despense um esforço intelectual significativo com a intenção de trazer à luz um novo paradigma teórico, cujas motivações heurísticas são encontradas tanto na elaboração de uma teoria crítica de sociedade, quanto na superação da filosofia mentalista pela filosofia da linguagem.

A formação desse empreendimento intelectual é levada a cabo a partir de uma complexa rede de conexões estabelecidas por nosso autor com produções intelectuais resultantes dos trabalhos de outros autores de diferentes áreas do saber. Além da influencia manifesta dos membros da primeira geração frankfurtiana, Habermas estabelece uma sólida relação com os clássicos da sociologia identificados em autores como Marx, Durkheim, Parsons e Weber; carrega influências do pragmatismo de Dewey, Peirce e Mead; possui estudos pautados pela psicologia do desenvolvimento de Piaget e Kohlberg; tomou parte em uma série de discussões e colaborações tanto com os filósofos pertencentes à tradição da filosofia continental, quanto com aqueles que fazem parte da tradição da filosofia analítica: no âmbito da filosofia da linguagem, Habermas afirma que “a filosofia hermenêutica e a analítica formam tradições menos concorrentes do que complementares” (HABERMAS, 2004, p. 64). O pensamento de Habermas, tal como, a título de exemplo, permite entrever a estrutura em que se divide sua principal obra,<sup>2</sup> pode ser caracterizado por um contínuo esforço de lidar com as obras dos autores cujos trabalhos são submetidos ao seu crivo de modo a interpretá-los, extrair seus elementos conceituais e os assimilar criticamente. Sua formação teórica

---

<sup>2</sup> Os capítulos de *Teoria do agir comunicativo* perfazem-se de introdução temática, estudo de autores relevantes para a teoria social, considerações intermediárias que permitem recolher os ganhos teóricos proporcionados pelas contribuições de cada um dos autores estudados e uma consideração final que permite pôr em evidência o sentido de que é dotada a investigação promovida por nosso autor em toda a sua amplitude.

permite que nos refiramos a ele como filósofo ou como sociólogo e é importante ter consciência dessa “dupla cidadania” no trabalho ora em curso<sup>3</sup>.

Como não poderia deixar de ser, a capacidade demonstrada por nosso autor em se apropriar criticamente das contribuições intelectuais alheias e de estabelecer um diálogo produtivo com muitos de seus coetâneos é refletida na diversidade de temas e áreas de estudo sobre os quais se estende a obra habermasiana. Além do que já se mencionou acima – a crítica da ideologia e do positivismo nos primeiros trabalhos, a formulação de uma epistemologia crítica, a tentativa de fundamentação das ciências sociais sob uma nova base, a teoria crítica de sociedade e o estabelecimento de um paradigma filosófico de base linguística – o trabalho de Habermas se envereda também, sobretudo a partir da década de oitenta, pelas seguintes sendas: teoria da racionalidade, metateoria filosófica, teoria da modernidade, filosofia do direito, filosofia política e filosofia da religião; do mesmo modo em que desenvolve teorias relevantes nessas áreas temáticas, Habermas não se furta a intervir nas discussões publicamente relevantes ao longo dos últimos sessenta anos: o envolvimento político dos estudantes e sua participação nos movimentos de protesto da década de sessenta, a sabotagem do conteúdo normativo do Estado de direito por parte da economia capitalista, o papel da historiografia perante a opinião pública, os problemas relativos à reunificação da Alemanha, a situação de uma sociedade global carente da formação de consensos políticos e a situação específica de uma Europa cuja integração a nível continental ocorre de maneira desproporcional são alguns dos temas que atraíram a atenção de Habermas e ensejaram sua participação em discussões de interesse geral.<sup>4</sup>

É encontrado na teoria da modernidade um lugar no empreendimento teórico habermasiano em que se revela uma tentativa de articulação entre problemas constantemente abordados e reformulados ao longo de séculos de tradição intelectual e situações contemporâneas destacáveis a partir de um diagnóstico do tempo. Em sua já celebre conferência proferida por conta da recepção do Prêmio Adorno no ano de 1980, Habermas procede de modo a referir-se à situação da arquitetura de então – e também da arte de um modo geral – como expressão de um tipo de postura passível de ser explicada através da

<sup>3</sup> A síntese entre filosofia e sociologia intentada por nosso autor serve como impressão digital de seu edifício teórico. Cf. DUPEYRIX, 2012, pp. 109ss.

<sup>4</sup> Uma série de livros publicada por Habermas sob o título de *Pequenos escritos políticos* tem o objetivo compilar entrevistas, palestras, textos publicados em periódicos e discursos de homenagem que permitem ao autor realizar diagnósticos do tempo em uma esfera exterior ao âmbito acadêmico; assim, estaria demarcada a fronteira entre a intervenção pública do intelectual e as investigações sistemáticas do pesquisador. Como o próprio Habermas viria a reconhecer mais recentemente essa divisão de tarefas não logra êxito: do mesmo modo que o trabalho científico precisa em diversas oportunidades buscar ancoragem no contexto circundante, a intervenção pública frequentemente se vê diante da necessidade de elaborar certos temas de um modo ambicioso do ponto de vista teórico. Cf. HABERMAS, 2014b, pp. 26ss.

exposição de uma “história espiritual” subjacente: a pretensão dos pós-modernos em implodir o *continuum* da história pela afirmação de que os horizontes em que se movia até então a compreensão da experiência estética expressa os ideais de um discurso de raízes na filosofia que, mesmo sendo infenso à modernidade, permanece se movendo no quadro engendrado por esta; no ano seguinte, Habermas voltaria ao tema da arquitetura pós-moderna em uma conferência publicada em seu *A nova obscuridade* (HABERMAS, 2015, pp. 37-61). Já em *Teoria do agir comunicativo*, nosso autor, quanto ao tema da modernidade, adota uma inflexão na qual o objetivo consiste em lançar luz sobre os desenvolvimentos socioevolutivos que culminaram na formação das sociedades modernas, sem, no entanto, negligenciar os processos comunicativos envolvidos na ação conjunta de atores que precisam se entender acerca do mundo; complementarmente, em *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas reconstitui o processo de elevação da modernidade a tema filosófico por meio de um retorno até a sua origem em Hegel para então desdobrar os tipos de discurso que servem de orientação desde então para as diferentes abordagens conceituais desse tema.

O entrelaçamento entre as intervenções nos debates ocorridos no âmbito da esfera pública e a contribuições para as discussões de temas relevantes na esfera acadêmica revela uma postura intelectual imbuída pela motivação de interpretar criticamente o legado da tradição de pensamento com vistas a lançar luz sobre questões suscitadas no contexto de sociedades contemporâneas, seja por meio da apropriação das obras de outros autores, seja pelo estudo do estabelecimento dos nexos estruturais da sociedade, ou ainda por meio de uma descrição da situação em que se encontram as discussões dos especialistas em cada caso específico. Quando é abordado o tema da modernidade, por qualquer uma dessas três vias, nota-se que do outro lado da moeda encontra-se o tema da religião. Conforme mencionado pelo próprio Habermas (HABERMAS, 2000, pp. 3s.), no cerne da obra de Weber encontra-se o questionamento acerca da universalidade das estruturas de consciência (ciência e filosofia, arte e crítica, moral e direito) e de sociedade (cultura, indivíduo e sociedade) amadurecidas no ocidente: neste caso, caberia saber se a Europa serve de indicação de um estágio a ser atingido por todas as sociedades ou se o seu caso é um exemplo particular entre outros. O conteúdo dessa mesma questão pode ser desdobrado de outra maneira, com a ênfase se deslocando da comparação entre casos concretos para os processos socioculturais envolvidos: o processo de secularização envolvido na formação das sociedades modernas seria limitado à validação em bases profanas dos discursos e instituições a serem publicamente aceitos ou se estenderia ao conteúdo interno das tradições religiosas, de modo a não apenas desvincular as estruturas de sociedade da religião, como também legando à religião o caráter de uma experiência a ser

realizada privadamente sem maiores consequências para o conjunto da sociedade, para a qual seria indiferente se os seus membros fazem parte de uma comunidade de fé ou não?

Este trabalho se divide em duas partes estruturadas em consonância com a resposta dada à pergunta feita acima. Considera-se aqui que dentro da obra de Habermas existem duas abordagens possíveis no que diz respeito ao enquadramento do fenômeno religioso no âmbito da modernidade; não fazemos essa distinção sob a forma de uma afirmação sobre o conteúdo das teorias desenvolvidas por nosso autor: o objetivo aqui consiste antes em aplicar uma chave de leitura que permita sistematizar o entendimento de Habermas acerca da situação da religião no quadro da modernidade de modo a fazer justiça à extensão e complexidade do corpo teórico produzido pelo filósofo em questão. A razão para adotar esse procedimento pode ser buscada em uma característica presente à própria obra de Habermas: antes dos atentados do dia 11 de setembro a religião não havia sido alvo de estudo sistemático do autor; sua teoria da religião de até então tem de ser reconstituída pela via indireta de sua teoria crítica de sociedade. Apenas a partir da conferência proferida em 2001, por ocasião da recepção do Prêmio da Paz dos Editores Alemães, com base no texto *Fé e saber*, a temática religiosa torna-se presença destacada dentro do *corpus* teórico habermasiano. Em que medida se pode atribuir eventuais continuidades ou rupturas a essas duas sendas de localização da religião no quadro da modernidade é algo que se deve avaliar apenas *a posteriori*. Em razão de as diferentes abordagens serem situadas em momentos temporais distintos, a segunda não se furta a lançar mão de contribuições apresentadas no âmbito da primeira, visto que aquela se instrui dos desenvolvimentos teóricos apresentados nesta. Salientamos, outrossim, que os diversos autores elencados ao longo do texto e para cujas obras se volta o interesse de Habermas são trabalhados dentro de uma reconstrução da perspectiva mantida por nosso autor a seu respeito; nos casos em que ocorre a citação de texto desse autores, nosso objetivo é elucidar a exposição feita pelo próprio Habermas, sem, evidentemente, que se entre em uma disputa acerca da interpretação mais pertinente dos teores então apresentados.

A primeira parte de nosso trabalho enfoca a relação entre modernidade e religião sob um recorte de natureza socioevolutiva. Iniciamos com o estudo do conceito de racionalidade desenvolvido por Habermas. Procede-se então com a introdução ao conceito de razão comunicativa sob a luz do ajuste mais bem sucedido desse conceito às condições em que se encontram sujeitos cuja formação ocorre no interior de um mundo estruturado linguisticamente; esse papel estruturante da linguagem serve de ensejo para que seja indicada ao agir comunicativo, em contraposição ao agir instrumental, a posição de modelo paradigmático do agir social. Em seguida, ingressamos no âmbito propriamente dito da teoria

habermasiana da modernidade; pelo recurso ao conceito de mundo da vida, mostramos de que modo é possível entrelaçar as ideias de modernidade e racionalidade levando em consideração que os tipos de sociedade que ocorrem ao longo da história se sucedem sob o influxo de tendências de racionalização social. A função exercida pela religião é modificada progressivamente com as mudanças ocorridas nos modelos de sociedade; ao cabo do processo de racionalização, ou seja, com a disjunção entre os níveis de integração do mundo da vida e dos subsistemas sociais, a religião deixa de participar da formação das estruturas da sociedade. A religião conferia uma justificação definitiva ao conjunto da sociedade graças a uma mistura entre os nexos de razão comunicativa e razão instrumental; com a constituição, na esteira da disjunção entre mundo da vida e sistema, de complexos sociais diferenciados nos quais cada um desses tipos de racionalidade assume prioridade, as condições de continuidade da experiência religiosa são alteradas sob o impulso para uma reflexivização da fé.

Na segunda parte, o enquadramento do fenômeno religioso pela modernidade é definido a partir das estruturas assumidas por uma sociedade para a qual relegar a religião ao simples papel de escolha privada não constitui uma opção válida em razão da persistência do fenômeno religioso a despeito da modificação de suas condições de continuidade. De partida, retomamos o tema da separação entre mundo da vida e sistema para mostrar como a ausência da blindagem conferida pela justificação global, fornecida pela imagem de mundo de cunho religioso ou metafísico, leva a um estado em que as interferências na comunicação realizadas com base na identificação com um ideal de racionalidade instrumental devem ser efetivadas frontalmente, conforme explicado pela tese da colonização do mundo da vida. Do mesmo modo em que o sistema transmite seus imperativos ao mundo da vida, este se mobiliza no sentido de domesticar as ingerências gestadas no âmbito daquele. O direito, no contexto da modernidade, exerce essa função de dobradiça entre esses diferentes planos de integração social, pois ele se equilibra por entre a facticidade da sua presença no meio social e a validade dos teores normativos instalados em seu bojo. Essa perspectiva dupla a respeito do direito tem a sua pertinência comprovada pela fundamentação discursiva do direito, que ressalta a similaridade entre a estrutura da norma jurídica e a estrutura do agir comunicativo. Uma concepção do direito que o remeta à forma do discurso deve se atentar para as conformações assumidas pela razão prática de acordo com os usos específicos que se faz dela; a migração dos conteúdos desses usos da razão prática para o interior da norma jurídica é promovida através da vinculação da estruturação da norma jurídica à ação do poder político. Para que essa vinculação não se reduza à pura facticidade de complexos sociais que se articulam entre si tendo em vista apenas a automanutenção, as normas e instituições juridicamente



consagradas devem receber o respaldo normativo do modelo deliberativo de democracia. Tendo em vista a formação da vontade e da opinião política, a concepção de democracia formulada por Habermas depende da mobilização dos fluxos comunicativos constituintes da esfera pública; a religião dispõe da capacidade de participar e auxiliar nesse processo, na medida em que ela demonstra possuir uma sensibilidade moral aguçada no que tange a direcionar a atenção para contextos privados carentes de uma intervenção regeneradora. Essa participação ativa da religião na esfera pública se dá sob as condições de uma sociedade pós-secular, ou seja, a partir do momento em que se reconhece a validade dos conteúdos racionais encapsulados nas tradições religiosas e o acesso, por parte das comunidades de fé, a um tipo de experiência não disponível em nenhum outro lugar no panorama sociocultural da modernidade. Para isso, faz-se necessário minar as bases de sustentação de um autoentendimento secularista: essa tarefa é desempenhada por meio da combinação entre a explicação acerca da importância do rito no processo de hominização e a constatação de que a razão encontra-se genealógicamente atrelada à formação das imagens de mundo religiosas. Essa vinculação histórica entre razão e religião impõe à filosofia o desafio de buscar um ajuste conceitual adequado para a constelação formada por fé e saber. Por fim, sob o impulso de um pensamento deflacionado até atingir a forma pós-metafísica de expressão, em cujo falibilismo é encontrado o mesmo processo de adaptação reflexiva experimentado pela religião, mostramos como Habermas chega à conclusão de que a os potenciais normativos da modernidade podem ser renovados contra um tipo de modernização descarriladora graças ao papel exercido pela religião.

## 1 O RECORTE SOCIOEVOLUTIVO

No contexto do primeiro momento de sua abordagem do fenômeno religioso, Habermas assume um influxo eminentemente socioevolutivo quando se trata de tornar claro qual o papel desempenhado pela religião no quadro da modernidade. Tendo isso em vista, é necessário ressaltar que o projeto de modernidade formulado pelo nosso autor é elaborado em um franco diálogo com diversas tentativas realizadas pela tradição filosófica de tratar conceitualmente o fenômeno da modernidade com o objetivo de abordar o problema acerca da capacidade desta de certificar-se quanto a seus próprios fundamentos normativos (HABERMAS, 2000). Por outro lado, em sua *Teoria do Agir Comunicativo* (HABERMAS, 2012b; 2012c) seu *opus magnum* e texto central da análise a ser desenvolvida nesta primeira parte, Habermas ambiciona tanto conceber uma teoria crítica de sociedade que seja capaz de recuperar as contribuições profícuas dos autores canônicos da sociologia, quanto corrigir os déficits da tradição sociológica em cobrir os paradoxos da modernidade. Para cumprir esse objetivo, nosso autor lança mão de um conceito de razão remodulado: a racionalidade não pode mais ser assumida de maneira substancialista, como se fosse uma propriedade extraída de realidade imanente das coisas, nem como uma faculdade possuída por um sujeito anteriormente a qualquer experiência de mundo; o guia para a elaboração desse conceito de racionalidade encontra-se incrustado no âmbito da intersubjetividade: da forma com que os indivíduos interagem entre si, na sua lide cotidiana, e chegam ao entendimento recíproco é possível extrair um conceito de razão que não seja substancial, mas sim procedimental.

Para poder compreender a temática que nós propomos explorar aqui, é necessário, portanto, ter em conta tanto as motivações de ordem filosófica quanto as de ordem sociológica que permeiam o empreendimento teórico de nosso autor. Levando-se em consideração que *Teoria do Agir Comunicativo* encontra-se estruturada de modo a entretecer os complexos temáticos de uma teoria da ação social, uma teoria da racionalidade, uma teoria da sociedade e uma teoria da modernidade (HABERMAS, 2012b. p. 10), e que esses eixos temáticos, mesmo sendo independentes e passíveis de uma reconstrução caso a caso, sustentam-se reciprocamente e se pressupõem, apresentaremos primeiramente o conceito de racionalidade desenvolvido por Habermas e a partir de então indicaremos como esse conceito é assimilado dentro de uma teoria do agir social.<sup>5</sup> Em seguida, abordaremos a teoria habermasiana de

---

<sup>5</sup> Os papéis de filósofo e de sociólogo se entrelaçam aqui em um novo nível na medida em que Habermas salienta que um quadro conceitual de ordem filosófica encontra-se subjacente ao desenvolvimento das teorias

modernidade indicando a defesa feita por Habermas do conteúdo normativo por ele atribuído à modernidade de um modo em que se tornem evidentes, graças aos processos de racionalização presididos pela modernidade, as estruturas a serem analisadas no âmbito de uma teoria da sociedade. Por fim, mostraremos como a dinâmica evolutiva pela qual se desdobra o processo de racionalização que desemboca na modernidade altera, em diferentes planos, a função estrutural desempenhada pela religião até o ponto de retirar-lhe quaisquer atribuições de formação de estruturas; em que pese a sua superação no que tange à função estruturante veremos ainda como a religião subsiste no quadro da modernidade: seja por meio dos impulsos geradores e mantenedores de novas estruturas de consciência, seja por meio da assimilação de seus impulsos normativos por parte de uma moral universalista, ou ainda por meio de uma modernização da fé<sup>6</sup>.

## 1.1 MODERNIDADE E RACIONALIZAÇÃO SOCIAL

### 1.1.1 Racionalidade e agir comunicativo

Torna-se patente a ambivalência do papel teórico desempenhado por nosso autor, na medida em que a ideia de racionalidade, a qual remete ao decantado assunto do *logos*, é encarada como o tema definidor do pensamento filosófico, ao mesmo tempo em que a sociologia é tida como disciplina dotada de acesso privilegiado a esse tema em função de seu desenvolvimento histórico paralelo a outras disciplinas e também graças a, enquanto teoria de sociedade, ela não se furtar de questões do âmbito da racionalização social (ARAÚJO, 1996, p. 64; HABERMAS, 2012b, p. 26) e, desse modo, lançar mão de explicações que permitam entender em que consiste a racionalidade e se ela constitui um elemento característico das sociedades modernas. A sociologia demonstra encontrar-se em condições especiais com relação a assumir o objetivo de conceber uma teoria da racionalidade, na medida em que, diferentemente da ciência política<sup>7</sup> e da economia<sup>8</sup> e em razão da história da constituição de

---

sociológicas; isso se torna claro na crítica feita por Habermas sobre as categorias empregadas por Weber no desenvolvimento de sua teoria do agir social.

<sup>6</sup> A abordagem adotada por nós partirá de *Teoria do Agir Comunicativo* para poder expandir-se para outros textos, inclusive para os que foram escritos previamente; não trataremos da construção dos conceitos formulados na obra principal de Habermas a partir de outros escritos, embora entendamos que os dois tipos de abordagem apenas invertem o sentido a ser percorrido em um mesmo caminho.

<sup>7</sup> “Pois tal ciência [a ciência política] ocupa-se da política enquanto sistema parcial da sociedade e, com isso, descarrega-se da tarefa de conceber a sociedade como um todo. Na contracorrente em relação ao normativismo do direito natural, exclui da consideração científica as questões prático-morais sobre a legitimidade, ou as trata como questões empíricas de uma crença na legitimidade, que cabe apreender caso a caso por um viés descritivo. Dessa forma, ela rompe com a ligação com a problemática da racionalidade” (HABERMAS, 2012b, p. 24).

cada uma das disciplinas, preserva a referência à totalidade da sociedade, em vez de focar-se em um subsistema, em que pese a tentativa empreendida por alguns teóricos no sentido de restringir o raio de ação da sociologia ao âmbito da integração social<sup>9</sup>. A sociologia preserva atribuições coincidentes com as da antropologia pelo fato de as duas disciplinas se depararem com a totalidade dos fenômenos do agir social; tanto uma como a outra perscrutam as práticas subjacentes a cada um dos subsistemas da sociedade. Contudo, os problemas assumidos pela sociologia em sua formação como disciplina a colocam em posição privilegiada para o desenvolvimento de uma teoria de sociedade; ela fornece a explicação da dinâmica do desenvolvimento da sociedade burguesa a partir das estruturas estamentárias pré-existentes em direção à capilarização da racionalidade nos meios de integração e do agir social<sup>10</sup>.

Habermas lança as bases para a construção de um conceito ressituated de racionalidade a partir da contraposição ante o modelo cognitivo-instrumental que “[...] traz consigo conotações de uma autoafirmação exitosa, que se vê possibilitada pela adaptação inteligente às condições de um meio contingente e pela disposição informada dessas mesmas condições” (HABERMAS, 2012b, p. 35) e atrela a idéia de razão à posse de um saber descritivo. Nosso autor toma como ponto de partida, no entanto, o uso comunicativo do saber proposicional em atos de fala, o qual encaminha para um conceito de racionalidade comunicativa que

[...] traz consigo conotações que, no fundo, retrocedem à experiência central da força unitiva e espontânea geradora de consenso própria à fala argumentativa, em que diversos participantes superam suas condições inicialmente subjetivas para então, graças à concordância de convicções racionalmente motivadas, assegurar-se ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de seu mundo vital (HABERMAS, 2012b, p. 35).

O predicado “racional” pressupõe uma relação entre racionalidade e saber, tomando-se este último como dotado de uma estrutura proposicional. Podem-se chamar “racionais” pessoas, declarações, ações verbais ou não-verbais comunicativas ou não, sob a perspectiva de se concretizar ou não um tipo de saber, em suma, as formas de exteriorização de um sujeito diante de uma comunidade de co-participantes da interação; a essa exteriorização atribuir-se-á racionalidade de acordo com a sua capacidade de sofrer e resistir a críticas em um processo de

<sup>8</sup> “Enquanto economia política, a ciência econômica ainda manteve de início uma referência à sociedade como um todo, pelo viés da teoria da crise. Ela se interessa pela questão sobre como a dinâmica do sistema econômico tinha efeito sobre as ordens que, normativamente, integravam a sociedade. Disso a economia, que se tornou uma ciência especializada, acabou por se desprender. Da mesma forma, ela também se ocupa hoje da economia como um sistema parcial da sociedade e desonera-se de perguntas acerca da legitimidade. A partir dessa perspectiva parcial, pode minimizar os problemas da racionalidade, reduzindo-os a considerações sobre o equilíbrio econômico e a perguntas acerca da escolha racional” (HABERMAS, 2012b, pp. 24s.).

<sup>9</sup> Os quatro complexos teóricos constitutivos de *Teoria do Agir Comunicativo* demonstram a amplitude atribuída por nosso autor ao trabalho desempenhado pela sociologia.

<sup>10</sup> O amadurecimento da distinção entre classes sociais, o colapso do ordenamento hierárquico de sociedade e os problemas de construção de narrativas para a sedimentação de um consenso de fundo estabelecem as condições funcionais de surgimento de teorias sociológicas.

fundamentação (HABERMAS, 2012b, p. 34). Para que possa ser considerada racional, uma exteriorização deve ser passível de sobreviver a um resgate discursivo por meio do qual o agente demonstra a capacidade de elencar seus fundamentos; dito de outro modo, é necessário que se alcance o entendimento comum sobre essa exteriorização. Seja no caso de uma asserção, seja o caso de uma ação, a racionalidade se mede inicialmente pela obtenção de um consenso entre os participantes de um diálogo ou pelo sucesso de uma intervenção. Mesmo fracassando em atingir o objetivo que se lhe propõe, uma exteriorização é tida como racional caso ela seja passível de explicação em obediência aos critérios de objetividade, intersubjetividade e orientação pelo consenso. No entanto, uma ação orientada para atingir um fim prescinde do processo argumentativo para que possa interferir no estado de coisas; ainda que haja um nexó entre explicação fundamentadora e a ação, esta última é independente<sup>11</sup>. Entre a argumentação e a persecução de um fim se distinguem duas funções da racionalidade: entendimento comunicativo e disposição instrumental, respectivamente. Contudo, o predicado “racional” não abarca restritivamente contextos nos quais o que está em jogo para os atores consiste em geração de consenso ou em obtenção de sucesso na realização de um fim.

Essa última frase adquire sentido quando se toma consciência da independência das diferentes pretensões de validade criticáveis intersubjetivamente reconhecíveis. Do mesmo modo que uma asserção é passível de crítica e fundamentação à medida que o seu proponente é capaz de apresentar evidências que a tornem crível, o comportamento em adequação a uma norma vigente adquire contornos de racionalidade quando quem o subscreve é capaz de oferecer razões suficientes para justificar o seu comportamento; por fim, também há que se considerar racional a exteriorização de uma vivência interna articulada sob a forma de uma autorrepresentação expressiva e subsidiada por elementos que permitam ao ouvinte ter a certeza de que tal experiência realmente se passou com o falante (HABERMAS, 2012, p. 44). Ocorre ainda a existência de um tipo de pretensão de validade cuja delimitação é mais trabalhosa: não se trata de uma exteriorização expressiva por não se reduzir à comunicação de um estado interior, nem de uma pretensão de obrigatoriedade normativa para um comportamento. Nem por isso a *exteriorização avaliativa* deixa de fazer referência a uma pretensão de validade criticável: ela lança mão dos padrões valorativos de determinado universo cultural e de acordo com eles será submetida à crítica. Inserem-se nessa situação, a título de exemplo, preferências gastronômicas, apreciação de obras de arte, a adoção de um hobby ou a escolha de um destino turístico. O comportamento dos atores é considerado

---

<sup>11</sup> As condições de realização de uma ação de caráter finalista não são restringidas pela explicação concernente a essa ação, seja a postura da explicação performativamente interna ou externa.

racional à medida que eles se movem dentro desse quadro valorativo; abre-se a perspectiva de que esse quadro seja rompido e a partir de então se encetam duas possibilidades: rompe-se criativamente com os padrões estabelecidos por meio de uma expressão autêntica que instigue os sentidos e, nesse caso, tem vazão a produção artística; ou então se manifesta um comportamento obediente a padrões rígidos identificáveis como “manias”, como ocorre com o comportamento idiossincrático (HABERMAS, 2012b, pp. 45ss.). O resgate das pretensões de validade inerentes a cada uma dessas externalizações deve ser realizado por meio da argumentação, tal qual Habermas a caracteriza:

Denominamos argumentação um tipo de discurso em que os participantes tematizam pretensões de validade controversas e procuram resolvê-las ou criticá-las com argumentos. Um argumento contém razões que se ligam sistematicamente à pretensão de validade de uma exteriorização problemática. A força de um argumento mede-se, em dado contexto, pela acuidade das razões; esta se revela, entre outras coisas, pelo fato de o argumento convencer ou não os participantes do discurso, ou seja, de o argumento ser capaz de motivá-los, ou não, a dar assentimento à respectiva pretensão de validade. Em face disso, também podemos julgar a racionalidade de um sujeito capaz de falar e agir segundo a sua maneira de se comportar em cada caso enquanto participante da argumentação (HABERMAS, 2012b, p. 48).

A argumentação denota um sentido peculiar de racionalidade em função de possibilitar o aprendizado, o qual se relaciona intimamente com a ideia de fundamentação, a partir de erros explícitos submetidos à crítica e à revisão e por obstar a utilização de meios coercitivos como forma de desencadear conseqüências para a ação. Quando se está envolvido em uma argumentação, está-se submetido a condições específicas de comunicação que se distanciam da experiência cotidiana à medida que se aproximam de uma situação ideal de fala; tenciona-se produzir argumentos que estejam submetidos a uma alta carga de idealização. A disposição dos falantes em ingressar em um processo de fornecer e receber argumentos manifesta-se a partir da pressão de dar “[...] *prosseguimento reflexivamente direcionado do agir que se orienta por outros meios ao entendimento*” (HABERMAS, 2012b, p. 61). O discurso constitui-se em um tipo de comunicação altamente especializada e dotada de regras específicas para que se possa chegar a um consenso válido oriundo desse processo: o discurso deve estar aberto a todos os que tenham condições de dele participar; qualquer asserção pode ser introduzida ou problematizada por qualquer um dos participantes; qualquer participante pode manifestar seus desejos, atitudes e vontades; nenhum falante pode sofrer coerção ou restrição do exercício de qualquer de suas atribuições; a única coerção válida é a do melhor argumento, ou seja, aquele que é capaz de gozar do assentimento de qualquer um que seja

afetado performativamente por ele<sup>12</sup>. Habermas estabelece ainda uma tipologia da argumentação para mostrar a reunião de argumentos especializados sob a rubrica de discursos específicos que estejam vinculados a uma pretensão de validade (HABERMAS, 2012b, pp. 49-57):

- 1) Discurso teórico: constitui tipo de argumentação no qual são efetuadas as exteriorizações de caráter cognitivo-instrumental. No discurso teórico são formuladas asserções e intervenções, ambas tendo como referência o mundo físico. As pretensões de validade criticáveis vinculadas a este tipo de argumentação correspondem à verdade proposicional e à eficiência de ações teleológicas; as experiências de aprendizado aqui constituídas derivam de opiniões refutadas e intervenções fracassadas;
- 2) Discurso prático: constitui um tipo de argumentação no qual são proferidas exteriorizações de caráter moral-prático. O discurso prático constitui o *medium* através do qual se torna possível avaliar se uma norma de ação obedece ao critério segundo o qual ela pode ser generalizável a ponto de ser racionalmente aceita por todos os atingidos. As pretensões de validade criticáveis vinculadas a este tipo de argumentação correspondem à correção normativa e o referencial de suas exteriorizações são as normas intersubjetivamente partilhadas;
- 3) Crítica estética: constitui um tipo de argumentação no qual são proferidas exteriorizações de caráter avaliativo. A crítica estética não satisfaz as condições exigidas por discursos, na medida em que ela não pode assumir a pretensão de aceitação generalizada em função de os valores restringirem-se a um círculo restrito de atingidos e aparecerem como interpretações dos participantes de uma comunidade formuladas com vistas a articular uma autoimagem desta. Este tipo de argumentação avalia o produto do trabalho artístico sob o ponto de vista de sua autenticidade com referência a um quadro de valores. A pretensão de validade criticável vinculada à crítica estética corresponde à adequação de padrões valorativos;
- 4) Crítica terapêutica: constitui um tipo de argumentação no qual são proferidas exteriorizações de caráter expressivo. Tal como a crítica estética, não preenche as exigências para ser tipificada como discurso em função de não submeter-se a condições de generalização;

<sup>12</sup> Cf. HABERMAS, 1989, p. 112. Essas regras são constitutivas para aquilo que Habermas denomina situação ideal de fala. Ainda que se possa acusar essa caracterização como excessivamente distante das situações concretas de comunicação, ela serve como uma espécie de ideal regulativo de uma argumentação bem sucedida; trata-se de enfatizar o aspecto em que se considera a fala argumentativa enquanto processo submetido a condições altamente idealizadas para os participantes poderem conduzir a argumentação de um modo no qual se assume performativamente a exclusão de qualquer tipo de coação externa. Distinguem-se ainda os aspectos de procedimento regulamentado de cooperação comunicativa e o de produção de argumentos convincentes que possibilitem a transformação de argumento em saber. Cf. HABERMAS, 2012b, pp. 60ss.

no seu caso, contudo, a restrição se fundamenta na sua relação com os desejos, emoções e estados de espírito vivenciados por uma pessoa em particular. Atrela-se a uma forma de racionalidade por trazer à tona autoenganos<sup>13</sup> sistemáticos, evidenciar-lhes sua irracionalidade e, pela intervenção assimétrica do diálogo analítico<sup>14</sup>, incutir uma relação reflexiva no tocante às próprias exteriorizações expressivas. A pretensão de validade vinculada à crítica terapêutica corresponde à veracidade de expressões;

5) Discurso explicativo: quando o entendimento se vê diante de sérias dificuldades, os atores vêm-se na obrigação de retroceder a um ponto no qual o próprio *medium* do entendimento é tomado como objeto de argumentação. Uma pessoa é tida como racional caso se disponha positivamente frente ao entendimento e assuma a tarefa de superar um problema comunicativo por meio da checagem das regras da linguagem. Constitui a pretensão de validade criticável do discurso explicativo a compreensibilidade ou boa formulação de construtos simbólicos.

O fato de o discurso explicativo veicular pretensões de validade que servem de esteio para a superação de dificuldades intrínsecas aos demais e, desse modo, fornecer elementos que permitam a formação do consenso, seja com relação a fatos, normas, valores ou vivências subjetivas, permite entender tanto a opção de Habermas por lançar mão de um conceito de racionalidade comunicativa quanto o porquê de ele fazer do agir comunicativo o modelo paradigmático de agir social. Sob o influxo da tipologia dos discursos, nosso autor reforma a teoria dos três mundos proposta por Popper<sup>15</sup>, assim caracterizada:

Em primeiro lugar, há o mundo físico – o universo das entidades físicas (...); chamá-lo-ei de “mundo 1”. Em segundo lugar, há o mundo dos estados mentais, incluindo aí estados de consciência, e disposições psicológicas e estados de inconsciência; chamá-lo-ei de “mundo 2”. Mas há também um terceiro mundo, o mundo dos conteúdos do pensamento e, é claro, dos produtos da mente humana; chamá-lo-ei de “mundo 3” (POPPER, 1991, pp. 61s.).

Os três mundos apresentados por Habermas, quais sejam, *mundo objetivo*, *mundo social* e *mundo subjetivo*, contrariamente à proposta de Popper, não representam coleções de enunciados verdadeiros, mas modelos esquemáticos dotados do mesmo estatuto formal que se alinham a diferentes atitudes performativas. A delimitação formal de mundos é tributária da

<sup>13</sup>Autoengano e erro se diferenciam, pois este incide sobre fatos, ao passo que aquele incide sobre vivências pessoais. Cf. HABERMAS, 2012b, p. 54.

<sup>14</sup>A assimetria deriva de o papel do analista não se confundir com o do analisando, visto que são as vivências subjetivas do segundo a matéria da análise. Como uma situação ideal de fala exige acesso igual e irrestrito ao tema da comunicação e neste caso o analisando detém acesso privilegiado por se tratarem de suas vivências, percebe-se que a crítica terapêutica não satisfaz plenamente as exigências para configurar um discurso propriamente dito.

<sup>15</sup>A menção a Popper serve aqui como indicação da formulação originária da teoria dos três mundos referenciais utilizada por Habermas como meio de assegurar a pertinência e o teor normativo de seu conceito de racionalidade.



ação que se assume; dito de maneira inversa, ações correspondem a exteriorizações em que um ator faz referência a um dos três mundos<sup>16</sup>. Dentro da perspectiva de um observador, a ação aparece como movimento, o qual, embora não contenha a ação, pode ser semanticamente relevante; caso o seja, a condição para que possa ser interpretado como componente da ação consiste em proporcionar a efetuação desta por meio da execução de um plano de ação passível de reconstrução reflexiva, isto é, deve se tratar de um movimento autônomo. Movimentos não autônomos, por seu turno, equivalem às operações envolvidas na concepção e na aplicação de regras conforme concebido por Wittgenstein em seus jogos de linguagem. Entretanto, operações, ainda que possam ser julgadas tendo em vista a sua correção interna, tal como quando se aplicam regras aritméticas ou gramaticais, encontram seu sentido para além de si mesmas; são meios através dos quais se realizam outras ações. Regras transmitem modelos de operação, mas não desempenham função interpretativa, ou seja, “operações não tocam o mundo” (HABERMAS, 2012b, p. 190).

A ação, portanto, constitui-se pela relação reflexiva com uma concepção formal de mundo e isso delimita as possibilidades de construir-se uma teoria do agir social de um modo em que o problema do acesso interpretativo ao campo do agir traz novamente à tona a problemática da racionalidade: diferentes modelos de agir endossam modelos distintos de racionalidade e carregam pressupostos ontológicos particulares. O ator teleologicamente motivado tem como pressuposto ontológico o conjunto de estados de coisa; a racionalidade de sua ação revela-se na veracidade de sua asserção ou na obtenção de um efeito tencionado por sua intervenção, ou seja, os critérios em que é avaliado o agir teleológico são os de verdade e eficácia. Quando em um contexto de agir estratégico, a cooperação apresenta-se apenas como uma alternativa casual para a obtenção de um fim, pois “o êxito da ação também é dependente de outros atores que se orientam cada qual segundo seu próprio êxito e se comportam cooperativamente apenas na medida em que isso corresponda ao seu cálculo egocêntrico de vantagens” (HABERMAS, 2012b, p. 169). Embora o agir estratégico complexifique as entidades intramundanas com a adoção de sistemas de tomada de decisão, continua preso a uma concepção de mundo meramente objetivante<sup>17</sup>. Para o agir normativo acrescenta-se ao conjunto de estados de coisas o mundo social explicado pela persistência de um conjunto de normas. Essas normas são consideradas válidas quando gozam do assentimento de todos os

<sup>16</sup> A circularidade dessa formulação mostra como a formulação de uma pragmática transcendental deve levar em conta como ação e mundo se implicam reciprocamente.

<sup>17</sup> Para que se possa atingir um dado objetivo são criados acessórios, ferramentas, utensílios; pessoas se articulam para agir conjuntamente; normas são criadas; complexos institucionais se erigem. No entanto, todo esse aparato, embora envolva casualmente outros tipos de comportamentos, permanece atrelado à obtenção de uma finalidade e nela encontra sua razão de ser em um complexo de ação.

envolvidos e a sua validade é garantidora de sua subsistência. Normas são distintas de valores: estes lançam luz sobre as carências compartilhadas pelos indivíduos pertencentes a uma mesma tradição; ambicionam tornarem-se aquelas, mas o fazem somente quando são capazes de dispor do assentimento dos destinatários. O modelo normativo de agir supre os agentes em termos motivacionais, na medida em que dispõe de um mecanismo de aprendizagem e internalização de valores. A avaliação da relação ator-mundo incide sobre a adequação do agir às normas vigentes ou sobre a capacidade das normas vigentes em suprir as carências dos destinatários sob o critério da validade social. Embora enriqueça as pressuposições ontológicas do agir teleológico pelo reconhecimento da originalidade de um mundo social, o agir normativo prende-se à dinâmica ator-mundo, seja com relação aos fatos do mundo objetivo, seja com relação às normas do mundo social (HABERMAS, 2012b, pp. 170-174). O conceito de agir dramático, por seu turno, incorpora aos mundos objetivo e social o pressuposto ontológico do mundo subjetivo. Nele está em jogo a performance de um ator perante um público. A partir de sua relação com um mundo objetivo, o ator torna patente sua visão acerca de si mesmo. A avaliação de uma exteriorização dramática se dá no sentido obter junto ao público reconhecimento em relação à veracidade daquilo que um ator oferece sobre sua subjetividade; desejos e sentimentos são relevantes para essa forma de agir pela sua ancoragem em um aspecto parcializante característico à natureza humana: a carência. Como os valores desempenham a função de lançar luz sobre as carências, incide neste caso o juízo de valor, cujo sentido reside no reconhecimento por parte de um público de que determinada exteriorização articula em concordância com o critério de veracidade subjetiva suas próprias carências, dados os padrões disponibilizados pela tradição cultural; a direção avaliativa consiste em o ator estar representando ou não aquilo que deseja ou sente. Em que pese o fato de acrescentar à relação ator-mundo a relação do ator consigo mesmo, o agir dramático encerra-se na dicotomia entre mundo exterior e mundo interior na medida em que o ator assume uma atitude objetivadora frente a objetos físicos e objetos sociais (HABERMAS, 2012b, pp. 174-182).

Somente o conceito de agir comunicativo corrige o desnível revelado pelas outras modalidades do agir entre as perspectivas do ator e do observador, na medida em que sua análise pressupõe inovadoramente que o interprete já esteja inserido como participante pela introdução da linguagem como *medium* coordenador da ação<sup>18</sup>. Os outros três modelos de

---

<sup>18</sup> “A realidade pré-estruturada de maneira simbólica forma um universo que, em face do vislumbre de um observador inapto à comunicação, teria de ficar hermeticamente cerrada, incompreendida mesmo” (HABERMAS, 2012b, p. 213).

ação tomam a linguagem unilateralmente: para o agir teleológico, sob a forma do agir estratégico, a linguagem é um entre outros meios disponíveis aos atores para que eles exerçam influência sobre outros na obtenção de êxito; para o agir normativo, a linguagem é um mecanismo de articulação de valores direcionado a torná-los aceitos por um grupo interessado; para o agir dramático, a linguagem é meio de autoencenação, ou seja, seu componente cognitivo é elidido pelo elemento expressivo. O agir comunicativo toma a linguagem como meio de entendimento<sup>19</sup> com que os atores, inseridos em um ambiente cultural, referem-se simultaneamente aos mundos objetivo, social e subjetivo com vistas a aclarar os termos com base nos quais se desenrolam as situações compartilhadas. O agir comunicativo se desdobra nos demais, por isso permite-se assumi-lo de modo unilateral; ele apresenta maior riqueza ontológica em função de assumir todas as três concepções formais de mundo dos modelos anteriores. Deve-se levar em conta, no entanto, que o agir não se reduz a falar nem a interação à conversação; ainda assim, a linguagem constitui, igualmente, o meio de integração através do qual se coadunam os diferentes planos de ação sustentados pelos atores, isto é, a linguagem é o meio paradigmático de efetivação do entendimento:

Para o modelo de ação comunicativo, a linguagem só é relevante do ponto de vista pragmático de que os falantes, ao empregar sentenças orientadas pelo entendimento, estabeleçam referências ao mundo – e isso não apenas de maneira direta como no agir teleológico, dirigido por normas, ou dramático, mas de maneira reflexiva. Os falantes tomam três concepções formais de mundo existentes nos outros modelos de ação, aos pares ou individualmente, e integram-nas em um sistema, pressupondo-o conjuntamente como uma moldura interpretativa no interior da qual eles logram alcançar o entendimento (HABERMAS, 2012b, pp. 190s.).

A distinção entre agir estratégico e agir comunicativo pontua que ou um ator age orientado pelo êxito ou age orientado pelo entendimento. Habermas utiliza “entendimento” com o significado de saber pré-teórico dos falantes que intuitivamente distinguem quando influenciar os ouvintes ou quando se entender com eles, além de estarem capacitados a analisar criticamente se determinada tentativa de entendimento é bem sucedida (HABERMAS, 2012b, p. 467). A interpenetração recíproca entre fala e entendimento permite vislumbrar o porquê de se poder analisar os traços formal-pragmáticos do entendimento a partir da postura dos falantes. Embora nem sempre a linguagem seja utilizada como *medium* do entendimento, como no caso de uma simples conversa informal, e possa até mesmo ser utilizada para provocar manipulativamente determinado efeito no ouvinte, tal uso é parasitário do agir voltado ao entendimento, como se pode depreender da assimilação por Habermas da distinção feita por Austin entre ilocuções e perlocuções: “os três atos que Austin distingue

---

<sup>19</sup> Nas outras modalidades de agir a coordenação da ação não se assume *prima facie* em direção ao comum acordo. Cf. INGRAM, 1994, p. 53.

podem ser caracterizados, portanto com as seguintes palavras-chave: dizer *algo* [ato ilocucionário]; agir *enquanto* se diz algo [ato ilocucionário]; realizar algo *por meio* de se estar agindo enquanto se diz algo [ato perlocucionário]<sup>20</sup>, (HABERMAS, 2012b, p. 501).

Efeitos perlocutivos obtêm sua razão de ser do fato de os atos ilocucionários estarem engastados em contextos de ação teleológica, podendo o participante fazer uso do entendimento de modo a pôr em prática um plano para se atingir determinado objetivo ou então possuindo determinada intenção<sup>21</sup>. Contudo, o ato ilocucionário é tributário do significado do que se diz, ao passo que o sentido de uma ação teleológica resulta daquilo que o agente tem em mente com o desempenho de uma ação (HABERMAS, 2012b, pp. 501s.). Da distinção entre ilocução e perlocução decorre que “entendimento” deve ser explicado com base unicamente em atos ilocucionários, ou seja, exclusivamente em contextos comunicativos, sem ligação complementar com a ação estratégica. Êxitos perlocucionários se descrevem como efeitos da intervenção no estado de coisas (ou seja, são de natureza intramundana); êxitos ilocucionários ocorrem por meio do entendimento recíproco entre participantes da interação (possuem caráter extramundano, embora sejam imanentes ao mundo da vida). As assimetrias do ato perlocucionários, constatáveis na noção de que ao menos um dos participantes omite o caráter estratégico de sua ação, tornam-no impróprio à análise da linguagem como mecanismo coordenador de ações; o ato ilocucionário, por seu turno, permite aos participantes ajustarem entre si seus planos de ação individuais e se entenderem de modo irrestrito tendo como ideal regulador uma situação ideal de fala, portanto serve como fundamento ao agir comunicativo. Agir enquanto se diz algo e provocar algo por meio de uma ação levada a cabo enquanto se diz algo pertencem a planos de interação distintos: no primeiro caso a ação é coordenada por meio de um comum acordo normativo, ou seja, os participantes consideram uns aos outros como coparticipantes em um contexto interativo, enquanto no segundo a coordenação ocorre por posicionamento de interesse. Imputa-se ao falante a necessidade de mostrar que a apercepção dos efeitos secundários de seu ato como tentativas de provocar subrepticiamente determinado efeito nos ouvintes não passa de um mal entendido; desse modo, a ação orientada ao entendimento vem a lograr êxito. Habermas assimila a crítica feita por Strawson a Austin quando entende que a tendência do segundo a

<sup>20</sup> Austin pontua que o significado do que se diz pertence a um plano linguístico distinto daquele em que se faz o uso do que é dito; por fim, é distinguida também a tentativa de provocar um efeito vinculado ao uso da fala. Cf. AUSTIN, 1962, pp. 100s.

<sup>21</sup> “O que Austin denomina *efeitos perlocutivos* surge tão somente pelo fato de os atos ilocucionários desempenharem certo papel em um contexto teleológico da ação. Esses atos surgem quando um falante age orientado pelo êxito e vincula, ao mesmo tempo, ações de fala a intenções, instrumentalizando-as para determinados fins que mantêm apenas uma relação contingente com o significado do que se disse” (HABERMAS, 2012b, p. 502).

identificar atos de fala com interações de qualquer gênero mediadas pela linguagem obscurece a compreensão de que “[...] ações de fala funcionam como mecanismos de coordenação de outras ações” (HABERMAS, 2012b, p. 510). Sobre a distinção entre atos ilocucionários e perlocucionários e a sua consequência para a ação social cujo modelo é o agir comunicativo, Habermas sumariza seu entendimento da seguinte forma:

O tipo de interações em que *todos* os participantes buscam sintonizar seus planos de ação individuais e em que, portanto, almejam alcançar seus objetivos ilocucionários de maneira *irrestrita* – eis o que chamarei de agir comunicativo. [...]. Portanto, incluo no agir comunicativo as interações mediadas pela linguagem nas quais todos os participantes buscam atingir fins ilocucionários, *e tão somente fins como esses*. Ao contrário, considero o agir estratégico mediado pela linguagem em que ao menos um dos participantes pretende ocasionar com suas ações de fala efeitos perlocucionários em quem está diante dele (HABERMAS, 2012b, pp. 509s.).

O agir comunicativo se distingue do agir estratégico em função de os seus participantes perseguirem fins ilocucionários em busca de um acordo comum que fundamente a coordenação dos planos de ação individuais. Com um ato de fala, um falante oferece ao ouvinte uma pretensão de validade manifesta em favor do que se diz, com o auxílio de um verbo performativo<sup>22</sup>. A aceitação dessa oferta por parte de um ouvinte vincula-se tanto ao conteúdo da enunciação quanto às obrigações pragmaticamente decorrentes da atitude dessa aceitação. Se ações de fala, então, não retiram sua autoridade da validade empírica de normas ou da força discricionária do poder de sanção, Habermas propõe que elas retirem sua capacidade de coordenar ações do comum acordo alcançado discursivamente: “a dimensão pragmática de um comum acordo que se revela eficaz para atividades coordenativas vincula a dimensão semântica da compreensão de sentido à dimensão empírica de prosseguir (dependendo do contexto) com a unificação relevante para as consequências da interação” (HABERMAS, 2012b, pp. 513s.). As pretensões de validades discursivamente veiculadas distinguem-se de pretensões de poder por expressarem uma força racionalmente motivadora do comum acordo ao invés da força empiricamente motivadora de um potencial sancionador. A garantia oferecida ao ouvinte reside nas razões disponíveis para que se aceite determinada pretensão de validade; a força vinculativa do ato ilocucionário é extraída do efeito coordenativo da garantia oferecida pelo falante tendo em vista o resgate discursivo de uma pretensão de validade (HABERMAS, 2012b, p. 523). Apenas atos de fala que ofereçam pretensões de validade criticáveis podem ser aceitos pelo ouvinte a partir da base de validade extraída da comunicação lingüística voltada ao entendimento e, portanto, funcionar como mecanismos de coordenação de ações. Como, então, o agir comunicativo inclui em seu bojo

<sup>22</sup> Esses verbos – casualmente determinados – expressam a forma assumida pelo uso de uma sentença em um contexto comunicativo, como é o caso de “advertir”, “protestar”, “ordenar”, “prometer”, entre outros.

exclusivamente interações de base lingüística em que se busca irrestritamente o êxito ilocucionário, a instrumentalização deste para a efetivação de um fim perlocucionário configura uma modalidade de agir estratégico, tal qual é o caso com o exemplo de sentenças imperativas<sup>23</sup>. Quanto à distinção possível entre pretensões autônomas de validade, Habermas assim as apresenta:

Em ambientes de agir comunicativo as ações de fala sempre podem ser refutadas sob *cada um* dos três aspectos: sob o aspecto da correção, que o falante reivindica em favor de sua ação mediante referência a um contexto normativo (ou então de maneira imediata, em favor dessas próprias normas); sob o aspecto da veracidade, que o falante reivindica em favor de vivências subjetivas a que ele tem acesso privilegiado; e por fim sob o aspecto da verdade, que o falante reivindica com sua externalização em favor de um enunciado (ou em favor das suposições de existência do teor de um enunciado nominalizado) (HABERMAS, 2012b, p. 531).

O comum acordo almejado pelo agir comunicativo a partir da aceitação da oferta de um ato de fala reside não apenas em uma pretensão de validade tematicamente realizável; seu êxito se configura quando é efetivado simultaneamente em três níveis: o falante visa realizar uma ação de fala que seja (1) correta quanto ao contexto normativo, (2) condizente com um saber previamente possuído pelos interlocutores e (3) assumida verazmente com remissão à subjetividade do emissor para que o ouvinte dê crédito àquilo que lhe é dito. A razão de o comum acordo comunicativamente articulado ser criticável sob a perspectiva de três diferentes pretensões de validade é encontrada na suposição formal de três referenciais distintos de mundo. Conforme o referencial predominante, definido por extrapolação em direção a casos puros de atos de fala, são definidas: ações de fala constatativas, expressivas e reguladoras (HABERMAS, 2012b, p. 534). A imbricação das ações de fala em quadros de referências complexos indica que uma mesma ação de fala carrega os três componentes referenciais. Assim sendo, ainda que ações de fala constatativas sejam as únicas a manifestar a pretensão de validade de um enunciado quanto à verdade, o falante agrega ao componente proposicional de sua fala (dito de outro modo, à pretensão de êxito ilocucionário predominante) certas pressuposições existenciais exprimíveis sob a forma de sentenças assertóricas (aquelas que apontam para um determinado estado de coisas). O mesmo se dá em ações de fala nas quais não haja a comunicação via proposição, como o caso da saudação, em que se pressupõem a conformação de um quadro social e o estado vivencial de alguém;

<sup>23</sup> Sentenças imperativas, de acordo com o modelo de atos perlocucionários, são vistas como uma tentativa por parte do falante em fazer com que o ouvinte realize uma ação enquanto forma direta de entendimento que prescindem de formas indiretas de atingir o mesmo propósito. O emissor intenciona criar um novo estado de coisas exercendo influência sobre o destinatário, o qual compreende o imperativo quando conhece o papel que exerce e as necessidades para que se cumpra o que disse o falante. O comum acordo serve como fundamento à observância da obrigatoriedade na medida em que o ouvinte somente compreende o sentido ilocucionário do que lhe é demandado em função de o falante impor sua vontade; esse sentido reside externamente à locução, no potencial sancionador. Cf. HABERMAS, 2012b, pp. 517-520.

portanto, é ínsita a ações de fala não-reguladoras a possibilidade de sucesso de acordo com um contexto normativo. Para que uma ação de fala conduza ao entendimento, ela deve satisfazer igualmente as três pretensões de validade criticáveis; caso fracasse com relação a uma delas, torna-se inválida. Contudo, a partir de seu componente ilocucionário sobressai-se uma das três pretensões. Esses casos puros de atos de fala “são apropriados como fios condutores para a tipologização de interações mediadas pela linguagem” (HABERMAS, 2012b, p. 564), conforme o quadro:<sup>24</sup>

Quadro 1: Tipos puros de interações mediadas pela linguagem

Características Formal-pragmáticas	Atos de fala caracterizantes	Funções linguísticas	Orientações da ação	Atitudes básicas	Pretensões de validade	Referências de mundo
Tipos de ação						
Agir estratégico	perlocuções, imperativos	influenciação do oponente	orientado pelo êxito	objetivadora	[eficácia]	mundo objetivo
Conversação	constatativas	representação de estados de coisas	orientado pelo entendimento	objetivadora	verdade	mundo objetivo
Agir regulado por normas	regulativas	criação de relações interpessoais	orientado pelo entendimento	conforme com as normas	correção	mundo social
Agir dramaturgico	expressivas	autorrepresentação	orientado pelo entendimento	expressiva	veracidade	mundo subjetivo

O critério que norteia a classificação dos atos de fala é a sua irredutibilidade dentro da diversidade da experiência linguística; sua aplicabilidade deve ser verificada pela via de uma “pragmática empírica bem instruída”. A questão que se coloca é se uma teoria de viés formal-pragmático, a qual se dedica ao estudo das condições de possibilidade do entendimento, é mais apropriada do que aquelas de inspiração empírico-pragmática, portanto voltadas à análise de experiências fáticas da linguagem, quando aplicada a uma teoria do agir social. Para assegurar-se da proficuidade da pragmática formal para o agir social, Habermas procede de um modo que, em última instância, prepara o terreno para o desenvolvimento de uma teoria da sociedade e uma teoria da modernidade. De passagem Habermas aborda a possibilidade de uma transição regulamentada intuitivamente esboçada entre as ações de fala

<sup>24</sup> O quadro corresponde à figura 16 em HABERMAS, 2012b, p. 565.

em decorrência de se admitir uma atitude performativa correspondente respectivamente a cada um dos tipos fundamentais do agir comunicativo (HABERMAS, 2012b, p. 569, nota 14). Dentre os passos adotados por nosso autor na direção de suavizar as fortes idealizações embutidas no conceito de agir comunicativo (HABERMAS, 2012b, pp. 568ss.), vale ressaltar a correlação estabelecida entre os processos de entendimento intrínsecos ao ato de fala e o agir comunicativo enquanto meio de integração social e também a relação entre agir comunicativo e os recursos do saber de fundo disponibilizado pelo mundo da vida. Quanto maior a ligação entre o significado de uma externação e o saber implícito, maior será a distância do significado literal. Uma perspectiva menos idealizadora do significado das enunciações possibilita esclarecer a diferenciação, em contextos naturais, entre as orientações pelo entendimento e pelo êxito; quando esses tipos de orientação se confundem, têm origem fenômenos de uma comunicação sistematicamente deturpada, a qual se pode explicar recorrendo à pragmática formal. A caracterização do agir estratégico com a configuração de uma modalidade tida como patente e outra como velada possui conseqüências que retomam a distinção entre ilocução e perlocução e possui efeitos tanto para a relação intersubjetiva quanto para a autorrelação: de um lado, há a manipulação provocada por uma interação assimétrica; de outro há a perturbação intra e extrapsíquica acarretada pela ação inconsciente de se adotar uma orientação voltada para o êxito, enquanto se crê orientar-se pelo entendimento, o que configura um mecanismo de defesa explicado psicanaliticamente.

Por fim, para que se possa adentrar o terreno de uma teoria da modernidade, é necessário ter presentes as tipologias já apresentadas no que se refere aos discursos e à ação social. Os aspectos da racionalidade da ação obtidos com o auxílio de uma pragmática formal são inspirados no conceito weberiano de modernidade, a partir da crítica tecida por Habermas ao modelo proposto por Weber, no qual se privilegia o tipo racional-teleológico de agir. A partir das estruturas de consciência que originaram e consolidaram o capitalismo, Weber identifica a empresa capitalista como modelo organizacional cujo amadurecimento leva a reboque todo o conjunto da sociedade; por isso, a racionalidade finalista é seu modelo para a racionalização social, tendo em vista que o objetivo do capitalista é o lucro. A razão teleológica destaca as regularidades próprias dos ideais referenciais de mundo, acerca dos quais Weber, enquanto neokantiano, tinha total consciência, e os organiza em esferas culturais de valor a partir do projeto dos conceitos formais de mundo e em torno de sistemas de ação correspondentes. O desdobramento do agir comunicativo em ações de fala constatativas, agir regulado por normas e agir dramático permite sistematizar essa diferenciação de esferas de valor pelo impulso das possibilidades de externação discursivamente articuladas e criticáveis



tendo em vista pretensões de validade especificadas; essa especificidade das pretensões de validade permite a institucionalização das esferas de valor em torno de sistemas de ação especializados em gêneros de saber. Por outro lado, Habermas ressalta a insuficiência de uma teoria da sociedade que assuma unilateralmente a cultura como fenômeno explicável; como se verá adiante, é necessário adotar um conceito bifronte de sociedade tendo em vista a reprodução cultural, a manutenção de estruturas de consciência e a função especializada de manutenção sistêmica que ultrapassa o nexos comunicativo. De posse desse arcabouço conceitual será possível, finalmente, entender como nosso autor vincula as estruturas de sociedade modernamente amadurecida com a religião.

### **1.1.2 Agir comunicativo como ponte para uma teoria de sociedade: o mundo da vida**

Quando se assume um conceito de racionalidade que posiciona em primeira linha o entendimento linguisticamente mediado de sujeitos da comunicação, de partida é descartada a dicotomia entre transcendental e empírico, na medida em que as regras para a formação do consenso subsistem enquanto condições gerais de um processo de entendimento bem sucedido obtidas pela extrapolação das circunstâncias com as quais os falantes sempre se deparam. A cada momento em que buscam se entender sobre algo, os falantes lançam mão de referenciais de mundo para orientar a atenção de acordo com determinada pretensão de validade. Conforme dito anteriormente, um ato de fala realiza ao mesmo tempo três pretensões de validade vinculadas a cada uma dessas concepções formais de mundo, ainda que enfatize uma delas; quando aceita uma oferta, o ouvinte subscreve as três pretensões, inclusive as que estiverem implícitas. Já uma recusa pode se basear na refutação em isolamento de quaisquer das pretensões, o que significa que os participantes não atingiram a unidade de perspectivas acerca da validade de uma exteriorização. A necessidade de se atingir o entendimento é manifesta em um contexto de definições de situação de uma experiência comunicativa, a ponto de, além da utilização do êxito perlocucionário como via de entendimento indireto, os participantes da comunicação disporem de redefinições de situação como meio de se atingir o entendimento, ou seja, certos conteúdos são subordináveis à respectiva categoria de mundo (HABERMAS, 2012c, p. 223). As situações não são definidas de maneira rígida, pois elas são envolvidas por um horizonte que se desloca junto com o tema e efetuam um recorte dentro “[...] de um mundo da vida que tanto constitui um *contexto* para os processos de entendimento como coloca *recursos* à sua disposição” (HABERMAS, 2000,

p. 416). A mobilidade do horizonte em que se enquadra a situação resulta da complexidade do mundo da vida; este, enquanto pano de fundo sempre presente ou, dito de outro modo, depósito de certezas pré-reflexivas, quando recortado em um conjunto de referência perde o status de trivialidade e se torna saber questionável.

Na inflexão conferida por Habermas, o conceito de mundo da vida adquire o significado de uma reserva de padrões de interpretação disponíveis para os participantes de processos cooperativos de interação dentro de uma tradição cultural articulada por meio da linguagem. O *medium* do entendimento possui a peculiaridade de em seu uso não ser assumido como recorte referencial a um dos mundos, diferentemente do que ocorre com uma experiência que esteja circunscrita a um conteúdo temático dos três mundos; não é possível ao participante assumir *per se* uma posição extramundana com relação à linguagem; por isso ela é dotada de um tipo de semitranscendência. O mesmo ocorre com a tradição cultural: linguagem e cultura fornecem os padrões a serem empregados pelos agentes – a primeira permite que os conteúdos da tradição sobrevivam ao emprestar-lhes a forma simbólica, enquanto a segunda permite que os conteúdos semânticos sejam decifrados à luz de padrões valorativos e interpretativos<sup>25</sup>. As ligações entre as concepções formais de mundo aparecem pré-interpretadas e quando os participantes da comunicação se deparam com uma situação inesperada eles lidam com ela munidos pelo estoque de saber com o qual já se encontram familiarizados. Não se pode, portanto, confundir os conceitos formais de mundo com o conceito de mundo da vida, já que os primeiros constituem a via de acesso categorial que regulamenta o transcurso de situações necessitadas do reconhecimento intersubjetivo da validade de uma externalização para o âmbito do mundo da vida, ao passo que os participantes da comunicação encontram-se permanentemente imersos no pano de fundo pré-interpretativo a ponto de eles mesmos estarem entre seus componentes e não poderem, portanto, assumir uma postura externalista necessária à categorização do mundo da vida como algo intersubjetivo (HABERMAS, 2012c, pp. 230s.); por isso se diz que os participantes do mundo da vida encontram-se em uma espécie de transcendência intramundana e a categorização do mundo da vida como algo intersubjetivo é possibilitada somente pela reconstrução teórica orientada por uma pragmática-formal.

Os momentos destacados do agir comunicativo constituem um amálgama na perspectiva pré-reflexiva dos atores do mundo da vida; sua separação é alcançável por duas

---

<sup>25</sup> Mesmo sendo dotadas de uma função formativa para a comunicação cotidiana, cultura e linguagem, no entanto, são tematizáveis quando é o caso de situações de mal-entendido. Entram então em cena intérpretes, tradutores e terapeutas, os quais lançam mão de uma das concepções formais de mundo para identificar a proveniência da disfuncionalidade destacada na situação de comunicação. Cf. LUCHI, 1999, p. 226.

vias: pela via da pragmática formal, já explorada anteriormente, que fornece os elementos irreduzíveis da experiência comunicativa; ou por meio de uma teoria da modernidade que destaque como o processo de racionalização de imagens de mundo culmina na configuração de complexos de ação social nos quais se destacam cada um dos tipos de agir e, portanto, mantenha o vínculo entre modernidade e racionalização. A racionalidade comunicativa reconhece na prática argumentativa uma elaboração exemplar de processos de aprendizagem em cujas estruturas se acumula o saber de uma determinada cultura, o qual é submetido à problematização; enquanto agir comunicativo tornado reflexivo, os argumentos se condensam e especializam sob a forma de discursos, os quais devem assumir a forma emancipada de esferas culturais de valor no contexto de uma sociedade racionalizada. Weber, embora tenha conferido à sua teoria da racionalização social uma inflexão que, para Habermas, é seletiva e, portanto, está atrelada a um conceito de sociedade insuficientemente complexo (WHITE, 1995, p. 93), possui o mérito de associar a diferenciação de esferas de valor com a racionalização social (HABERMAS, 2012b, pp. 291ss.). Weber considera o processo de racionalização da cultura como a ampliação: do saber empírico, da capacidade prognóstica, do domínio instrumental e organizacional de procedimentos empíricos. Embora atribua à ciência moderna o mérito de tornar reflexivo esse processo de aprendizagem, portanto de difundi-lo para a cultura como um todo, Weber trata a história da ciência como aspecto adjacente à evolução das condições de condução racional da vida desencadeada pelo surgimento do “espírito” do capitalismo. A *compreensão científica do mundo*, por sua vez, é o esteio do desencantamento das formas de vida, pois ela substitui a devoção pelo saber especializado no conhecimento da realidade. Por outro lado, embora Weber dê mais destaque, de acordo com o papel preponderante assumido pela orientação teleológica da ação, à influência da reflexivização da arte sobre as técnicas de reprodução artística, a *autonomização da arte* é tratada como a emancipação de um campo valorativo vinculado à exposição expressiva da subjetividade liberada de pressões funcionais e cognitivas. A arte autônoma desempenha o papel compensatório de salvação intramundana, portanto seu raio de influência é ainda menor do que o da ciência. A racionalização do *direito e da moral*, considerada por Weber o cerne do desenvolvimento da sociedade moderna, é vista com a autonomização de ideias práticas frente a seu contexto generativo. Habermas critica a roupagem dada por Weber à autonomização das esferas de valor por ela ser fragmentária e por não conseguir destacar seus elementos comuns de racionalidade, desenhando assim um cenário de luta entre pretensões de validade incongruentes; para nosso autor, quando se assume a razão comunicativa como

modelo paradigmático, o pluralismo das reivindicações de cada das esferas culturais dispõe de um instrumento de unificação:

A unidade da racionalidade, na multiplicidade das esferas de valor racionalizadas sob um sentido autônomo, fica assegurada justamente no plano formal da solução argumentativa das pretensões de validade. Estas últimas diferem de pretensões empíricas pela pressuposição de que se possa resolvê-las com o auxílio de argumentos. E argumentos ou razões têm em comum pelo menos o seguinte: eles, e somente eles, sob pressupostos comunicativos de uma checagem de pretensões de validade hipotética, podem desenvolver a força da motivação racional (HABERMAS, 2012b, p. 436).

Para Habermas, a aversão de Weber a uma razão substancial levou-o a manter-se aquém da distinção entre forma e conteúdo; nosso autor,

Em contraposição a isso, gostaria de insistir em que a razão comunicativa – apesar do seu caráter eminentemente procedural, desobrigado de todas as hipotecas religiosas e metafísicas – está imediatamente entrelaçada no processo social da vida porque os atos de entendimento recíproco assumem o papel de um mecanismo de coordenação da ação. O tecido das ações comunicativas nutre-se de recursos do mundo da vida e, ao mesmo tempo, constitui o medium pelo qual as formas concretas de vida se reproduzem (HABERMAS, 2000, p. 439).

Quando se abandona o racionalismo formalista em prol de um conceito de razão que se alimenta das fontes de saber das quais os atores lançam mão em sua interação cotidiana, torna-se possível elucidar a consolidação dos ideais culturais em complexos de ação diferenciados; por isso Habermas salienta a complementaridade entre os conceitos de agir comunicativo e mundo da vida (HABERMAS, 2012b, p. 485). A separação entre forma e conteúdo não pode ser tomada como pressuposto metodológico de acesso à racionalização cultural; deve, de fato, ser lida como consequência da reflexivização ocorrida no bojo da cultura: a universalização das estruturas do mundo da vida expulsa os conteúdos concretos das tradições para as margens dos processos de reprodução cultural e em seu lugar posiciona “[...] elementos abstratos como conceitos de mundo, pressupostos da comunicação, processos argumentativos, valores fundamentais abstratos, etc.” (HABERMAS, 2000, p. 478). A continuidade das tradições culturais é garantida somente de modo falibilista, ou seja, o saber de fundo é reproduzido à medida que se fluidifica e sobrevive às pressões da crítica; desse modo, os conteúdos da tradição têm sua racionalidade posta à prova e, por meio da superação de sua negação, são fortalecidos quando permanecem no ambiente de uma sociedade moderna.

A racionalização do mundo da vida, no entanto, não libera unicamente meios reflexivos de continuidade e renovação do saber cultural; para além dos processos de reprodução cultural, uma teoria de sociedade que vise cobrir conceitualmente a complexidade de um mundo da vida comunicativamente estruturado deve atentar a outros processos de

manutenção de estruturas a partir das funções desempenhadas pelo agir comunicativo: a inserção dos atores em um contexto no qual eles se deparam uns com os outros e a pressão para que eles unifiquem seus planos de ação sob a orientação do entendimento recíproco, na medida em que oferecem e avaliam pretensões de validade se baseiam no pertencimento a um grupo de solidariedade, servem de base para a *integração social*; de outro modo, a inserção das crianças em interações sociais nas quais, a partir do estabelecimento de pessoas de referência, elas adquirem capacidades de ação pela internalização de orientações axiológicas e reconhecem-se como membros de um grupo de solidariedade presta-se à função de *socialização* dos indivíduos. Os processos de reprodução cultural, integração social, e socialização servem à manutenção, respectivamente, dos componentes estruturais do mundo da vida, quais sejam, cultura, sociedade e personalidade; Habermas assim os descreve, sem, evidentemente abandonar a perspectiva do ator comunicativamente motivado:

A *cultura* constitui a reserva ou estoque de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que tentam se entender sobre algo no mundo. Defino a *sociedade* por meio das ordens legítimas pelas quais os participantes da comunicação regulam a sua pertença a grupos sociais, assegurando a solidariedade. Interpreto *personalidade* como o conjunto de competências que tornam um sujeito capaz de fala e de ação – portanto que o colocam em condições de participar do processo do entendimento. O campo semântico dos conteúdos simbólicos o espaço social e o tempo histórico constituem as *dimensões* em que os atos comunicativos se realizam. As interações que formam a rede da prática comunicativa cotidiana configuram o meio pelo qual a cultura, a sociedade e a pessoa se reproduzem. E tais processos de reprodução se estendem às estruturas simbólicas do mundo da vida (HABERMAS, 2012c, pp. 252s.).

Portanto, a racionalização do mundo da vida se desenvolve estruturalmente dentro de diferentes dimensões na perspectiva do próprio mundo da vida; sob inspiração piagetiana, ou seja, com base em desenvolvimentos de estruturas gerais que consolidam níveis de aprendizado, Habermas elabora um esquema geral da reprodução do mundo da vida. Para nosso autor, crises de orientação e legitimação, surgidas a partir de entraves na reprodução cultural evidenciam a racionalidade que serve como medida para a continuidade e coerência do saber aceito como válido; nestes casos, torna-se clara a incapacidade do estoque cultural em fornecer aos membros da cultura interpretações estáveis de mundo. Já no plano da sociedade, a integração social do mundo da vida assegura a conexão de novas situações a esquemas interpretativos pré-existentes e, desse modo, estabiliza a identidade coletiva de um grupo em consonância com a prática cotidiana; a solidariedade de grupo é a medida da integração e da consolidação da identidade; a incapacidade de dar conta das novas situações a partir da ordem existente conduz a conflitos e à anomia. Por fim, no plano da personalidade, a socialização dos membros de uma coletividade conecta presente e passado pela penetração do

patrimônio de uma tradição nas histórias de vida individualizadas; “capacidades interativas e estilos de conduta de vida se manifestam pela imputabilidade das pessoas” (HABERMAS, 2012c, p. 258). A incapacidade dos atores em remeter situações comuns ao plano intersubjetivo resulta em psicopatologias e fenômenos de alienação; nesse caso, a manutenção de estruturas de personalidade fica condicionada a estratégias que tiram a participação objetiva do “eu” de interações e a sua força se esgota.

A dimensão de aprendizado atribuída por Habermas ao processo de racionalização social deriva do aumento da relevância dos processos de formação de consenso em sociedades modernas; essa é a conclusão a que se chega com o processo de linguistificação do sagrado descrita por Habermas com o apoio em Mead e Durkheim, a ser detalhado mais à frente; por hora é necessário estabelecer primeiramente como nosso autor assimila dos autores supracitados os pontos de referência históricos para uma racionalização do mundo da vida (HABERMAS, 2012c, pp. 264ss.). A marca da diferenciação estrutural do mundo da vida é perceptível a partir do momento em que sociedade e cultura se delimitam mutuamente quando instituições se separam das cosmovisões; na relação entre sociedade e personalidade, ela se manifesta na ampliação do espaço para a contingência, ou seja, o sistema de ordens perde progressivamente a capacidade preditiva acerca de novas situações, aumentando as pressões sobre o agir comunicativo; finalmente, a diferenciação estrutural do mundo da vida se faz presente na distinção entre cultura e personalidade, na medida em que a continuidade das tradições torna-se condicionada pela assimilação crítica e esforço inovador dos indivíduos<sup>26</sup>; a sociedade, então, torna-se dependente de uma demanda ampliada de legitimidade e a personalidade passa a estar sob a exigência permanente de estabilização. Quanto à separação entre forma e conteúdo, à já referida formalização dos núcleos garantidores de continuação da tradição cultural somam-se o distanciamento dos princípios jurídicos e morais com relação às formas de vida concretas no nível da sociedade e, no nível da personalidade, as estruturas cognitivas interativamente desenvolvidas desvinculam-se dos conteúdos culturais e se configuram enquanto competências formais amplamente desenvolvidas. O terceiro e último ponto de referência reside na reflexivização da estrutura simbólica: em sociedades modernas, formam-se sistemas de ação profissionalizados, cuja responsabilidade é dar continuidade aos processos específicos de reprodução, como ciência e tecnologias levam adiante ideais

---

<sup>26</sup> Por isso, a formação de consensos em sociedades modernas é mais arriscada: as tradições não dispõem de um poder de continuação inercial, sua permanência é justificada apenas quando os atores podem recusá-la. Por outro lado, tradições demonstram força quanto maior for a sua capacidade de resistir às tentativas de falsificação.

cognitivos, moral e direito carregam ideias normativas e arte e crítica estética se encarregam de ideais expressivos.

Até o momento apresentamos o entendimento de sociedade elaborado por Habermas sob a perspectiva exclusiva dos participantes do mundo da vida; nosso autor pondera que, entretanto, devido ao estado de semitranscendência do mundo da vida como pano de fundo sempre presente, os atores não se encontram em condições de descrever as distorções da reprodução simbólica, pois se orientam tendo em vista a continuidade das práticas cotidianas e assim não podem pôr em dúvida exatamente o esteio dessas práticas; não se pode, portanto, igualar o conceito de mundo da vida ao de sociedade<sup>27</sup>. Uma abordagem teórica que se pautasse exclusivamente pelo viés da integração social comunicativamente estruturada, isto é, que relega tudo o que ocorre na sociedade “à transparência do que é transformável num tema” (HABERMAS, 2012c, p. 270), encontra-se distante de explicar a reprodução material dependente de atores orientados a um fim, visto que assumiria unicamente o agir comunicativo como critério analítico para o agir social. Por outro lado, quando se privilegia o aspecto da integração sistêmica, reduz-se a sociedade ao modelo de um sistema autorregulado; a ação recebe a explicação apenas do ponto de vista do observador. Todavia, não se deve reduzir os sistemas de ação à analogia com sistemas vivos, pois este mantém com o seu meio uma relação de autoultrapassagem, enquanto aquele preenche a função de automanutenção (HABERMAS, 2012c, p. 274). A análise da sociedade deve conciliar, portanto, delimitações articuladas sob o ponto de vista dos participantes com a posterior perspectiva sistêmica do observador; o conceito de sociedade como mundo da vida e sistema torna isso possível.

A abordagem da teoria de sociedade sob o enfoque sistêmico é uma consequência da evolução social, pois apenas à medida que os subsistemas se diferenciam como complexos de agir finalista inacessíveis à comunicação cotidiana é possível assumi-los teoricamente (HABERMAS, 2012c, p. 312). Para Habermas, a evolução social constitui um processo de diferenciação de segunda ordem: mundo da vida e sistema se diferenciam não apenas graças ao crescimento de racionalidade, mas também a partir de incrementos de diferenciação, como um processo tornado autônomo frente a suas motivações fundamentais. O sistema permite que se trace a diferença entre ele e o mundo da vida à medida que rebaixa este ao nível de um subsistema entre outros. Como, no entanto, o mundo da vida subsiste como mantenedor da sociedade como um todo, dada a renitência do saber pré-teórico cooperativamente produzido,

---

<sup>27</sup> O plano estrutural anteriormente descrito como “sociedade” indica a forma pela qual o mundo da vida elabora a coordenação da ação; não se trata de reduzir o conjunto da sociedade a um componente do mundo da vida.

os mecanismos sistêmicos necessitam de uma ancoragem no mundo da vida. Em sociedades modernas, os mecanismos sistêmicos de integração condensam-se em complexos desprovidos de orientação normativa; surgem planos de integração controlados por meios que relegam “[...] atitudes regidas por normas ou por pertenças sociais [...]” (HABERMAS, 2012c, p. 279) para a periferia. A formação do plano sistêmico de integração é uma consequência, do ponto de vista do mundo da vida, da racionalização social, enquanto do ponto de vista sistêmico ela é resultante do aumento da complexidade funcional<sup>28</sup>, ou seja, a disjunção entre mundo da vida e sistema consiste, na perspectiva deste, em uma derivação do aumento da quantidade de funções sociais necessárias para a manutenção do sistema social como um todo. Em termos sócio-evolutivos, sociedades arcaicas são aquelas em que os elementos estruturais do mundo da vida, bem como os planos sistêmicos de integração, constituem apenas projeções teóricas, na medida em que componentes estruturais permanecem intrincados e planos de integração não foram diferenciados; a partir da análise da dinâmica do desenvolvimento sócio-evolutivo, percebe-se como, para Habermas, a liberação de elementos de racionalidade modifica a experiência de religião condizente com um nível societário a ponto de em sociedades modernas a religião não desempenhar nenhuma função social especificada, dado que a especificação funcional corrói a base de reprodução religiosa; por isso, *neste momento*, é possível atribuir a Habermas a inclusão de religião e modernidade em campos semânticos antitéticos, na medida em que a segunda separa o que a primeira unifica.

### 1.1.3 Disjunção entre mundo da vida e sistema

Quanto menor o grau de evolução social, mais uma sociedade se aproxima de um modelo de mundo da vida ilimitado; sociedades tribais são como consciências coletivas muito desenvolvidas. A cosmovisão objetivada avança na direção da personalidade, pois recobre a totalidade da estrutura social em consonância imediata com a ação; a cosmovisão confere à biografia singular um sentido transcendente de pertencimento a uma ordem organicamente universal por ser ilimitada. O mundo da vida circunscreve todas as possibilidades de interação atinentes a esse modelo de sociedade juntamente com o horizonte de eventos e iniciativas dos membros. A coesão social faz com que mesmo os ausentes estejam comunicativamente

---

<sup>28</sup> Também pode se assumir o recorte entre diferenciação de cultura, sociedade e personalidade e o aumento da capacidade de controle. Cf. LUCHI, 1999, p. 280.



presentes; a sociedade como um todo se reproduz em cada interação particular<sup>29</sup>. A validade das normas sociais é assegurada religiosamente, por isso, sociedades tribais podem ser chamadas comunidades de culto; a transgressão dessas normas assume a forma de sacrilégio, uma violência contra toda a ordem. Aqui, o sistema de parentesco desempenha uma função fundamental, pois estabelece relações familiares que já no nascimento atribuem o status para o membro; o sentido do status é garantir “[...] uma posição no interior de um grupo formado de acordo com os limites da descendência legítima” (HABERMAS, 2012c, p. 283). O grupo familiar forma o sistema de referências para as regras do casamento, sendo este de natureza essencialmente exogâmica com a interdição do incesto. Os sistemas de parentesco delimitam também a extensão da unidade social: os que pertencem ao círculo familiar comportam-se entre si de acordo com a orientação do agir voltado ao entendimento; o agir expressamente estratégico é vetado. Essa fronteira, no entanto, deve ser suficientemente porosa para permitir às sociedades diminutas entabular relações de parentesco que permitam o intercâmbio de mulheres.

Sociedades tribais diferenciam-se funcionalmente de maneira horizontal: estratos sociais não adquirem uma compleição hierarquizada no quadro de relações sociais, sendo a tarefa organizacional desempenhada em nome do prestígio, via de regra derivado de uma origem genealógica divina, em vez do poder político. A garantia de obediência aos incumbidos de dar ordens deriva da capacidade da coletividade de assegurar-se de sua ação organizada; por outro lado, a estratificação pautada em critérios de idade e procedência pode também permitir a instituição de uma ordem de comando em tribos ainda maiores. A dinâmica segmentária dessas sociedades não indica, entretanto, um aumento autoassegurado de complexidade social; sob o influxo de relações com o entorno, de ordem ecológica ou demográfica, por exemplo, as tribos podem evoluir tanto para grupos societários mais diversificados estruturalmente e dotados de uma sistematização funcional mais evidente quanto para grupos menores com grau de diferenciação mais comedido (HABERMAS, 2012c, p. 294). Em que pese o fato de sociedades primitivas apresentarem fluxos de trocas mercadológicas ao ponto de, inclusive, desenvolverem formas primitivas de moeda, as transações econômicas não dispõem de força socialmente estruturante, na medida em que integração social e integração sistêmica ainda são coextensivas (a segunda se subsume à primeira): a troca de mercadorias se realiza em um contexto densamente normativo, geralmente estabilizado por relações de matrimônio, portanto se frustra a distinção de valores

---

<sup>29</sup> Esse esboço de mundo da vida homogêneo, embora marcadamente idealizado, constitui um modelo aproximado de análise para as sociedades arcaicas.

econômicos e não econômicos. O mecanismo de formação de poder, do mesmo modo, permanece atrelado ao sistema de parentesco e, portanto, é delimitado em função dos papéis fixos atribuídos por idade, sexo e genealogia.

Troca e poder representam mecanismos distintos de coordenação de ações e de diferenciação sistêmica. Somente quando atrelados a estruturas preliminarmente fornecidas os mecanismos sistêmicos conseguem coligar-se à integração social, a partir do estabelecimento de uma relação subordinante com o *medium* da comunicação. O arranjo esquemático assumido pelos níveis de diferenciação sistêmica se organiza de um modo em que uma etapa prepara internamente o desenvolvimento do nível posterior, pelo qual é assumida, superada e dialeticamente elevada (HABERMAS, 2012c, p. 300). O desprendimento de um poder político independente do ponto de vista funcional das atribuições de prestígio provindas dos sistemas de parentesco e a sua cristalização sob a forma do poder sancionador caracterizam o surgimento de uma nova instituição: o Estado. A organização estatal não tem lugar em sociedades estruturadas segundo relações de parentesco, pois demanda a existência de uma ordem política global. Com a organização social centrada no Estado,

Surtem mercados de bens controlados pelo dinheiro, ou seja, por relações de troca simbolicamente generalizadas. Entretanto, esse meio só consegue produzir um efeito estruturador no sistema de sociedade como um todo quando a economia se separa da ordem do Estado. E, junto com o surgimento da economia capitalista na Europa, surge um sistema parcial diferenciado pelo meio “dinheiro”, que impõe, por seu turno, uma reorganização do Estado. E tais subsistemas complementares da economia de mercado e da administração moderna fornecem uma estrutura social adequada ao meio de controle caracterizado por Parsons como *meio da comunicação generalizada simbolicamente*<sup>30</sup> (HABERMAS, 2012c, pp. 298s).

Partindo da idéia que a complexificação do sistema se retroalimenta em seu desenvolvimento, Habermas aponta o parentesco entre a institucionalização dos níveis de diferenciação sistêmica e a relação estabelecida pelo materialismo histórico de Marx entre base e superestrutura (HABERMAS, 2012c, p. 302ss.): “base” é assumida aqui como o âmbito de geração dos problemas que levam à formação de um tipo de sociedade a partir de outro; a reprodução material fornece os impulsos de diferenciação sistêmica e o complexo institucional de ancoragem é chamado “superestrutura”. A redução economicista é descartada por Habermas e não se aplica nesta apropriação feita por parte de nosso autor, pois nem mesmo no âmbito de sociedades capitalistas ocorre a coincidência plena entre economia e impulsos para a diferenciação sistêmica. A conhecida idéia de que dentro de um determinado

---

<sup>30</sup> Poder e dinheiro servem como meios de desafogo para a comunicação na medida em que desobrigam os participantes de despendere um esforço interpretativo pela aceitação da validade de um meio que pega emprestado à linguagem a promessa de significado depositada no símbolo sem correr o risco, sempre presente à orientação pelo entendimento, de interromper a continuidade da interação em razão de eventuais desacordos entre os participantes. Cf. HABERMAS, 2012c, pp. 476ss.

modo de produção são originadas relações de produção que distribuem o poder social é uma forma de anacronismo na medida em que somente com o aparecimento do capitalismo, isto é, com a atribuição das funções de organização da reprodução material e das relações entre as classes já diferenciadas ao mercado, a economia dispõe de função privilegiada na regulação do acesso ao poder social<sup>31</sup>. A diferenciação base-superestrutura proposta por Habermas segue esta dinâmica: o poder do Estado se desvincula das cosmovisões legitimadoras e em seguida os sistemas parciais se desligam das estruturas mantenedoras do mundo da vida.

O surgimento de subsistemas constituintes de planos de ação autônomos frente ao mundo da vida ocorre em dois níveis. As especificações funcionais características de sociedade tribais estão atreladas ao sistema de parentesco: a liderança política ou religiosa, as atividades de guerra ou diplomacia, o trabalho de cura, o trabalho agrícola, entre outros, são atribuídos em conformidade com o prestígio de que desfruta cada família. No âmbito de sociedades organizadas pelo Estado, o poder político assume a forma de um mecanismo sistêmico independente e a especificação funcional é tirada do âmbito da origem genealógica e passada para o exercício do poder político. A procedência ainda influi no acesso aos cargos, porém o poder social deixa de ser um bem distribuído com referência ao sistema de parentesco e assume a forma do acesso aos cargos políticos; a figura do status amadurece pela formação de “estamentos baseados na posse garantida politicamente” (HABERMAS, 2012c, p. 306). O tipo de aquisição e a participação no processo produtivo marcam o surgimento de classes socioeconômicas que, embora ainda não tenham assumido a forma econômica amadurecida, introduzem na sociedade a figura da relação entre diferentes estratos definidos pela conduta de vida e pelo acesso ao poder político. A organização estatal confere maior complexidade funcional às sociedades por ela presidida do que a existente em sociedades atreladas ao sistema de parentesco. “Sob o ponto de vista sistêmico, o elemento decisivo consiste no fato de que eles [os soberanos] dispõem de um poder de sanção que torna possíveis decisões obrigatórias” (HABERMAS, 2012c, p. 307). A institucionalização do poder político sob a forma do Estado faz emergir a percepção da sociedade como organização a partir da legitimação conferida à autoridade derivada do cargo pelo poder de impor sanções. Pertença social e pertença ao Estado são tornados conceitos iguais pelo ideal de cidadania: os

<sup>31</sup> “Ora, a equiparação entre ‘base’ e ‘estrutura econômica’ poderia levar a que se considerasse o âmbito da base como coincidindo com o sistema econômico. Mas isso só vale, ao contrário, para sociedades capitalistas. Determinamos relações de produção mediante a sua função de regulamentação do acesso aos meios de produção e, portanto, indiretamente, da reprodução da riqueza social. Nas sociedades primitivas, essa função é assumida pelos sistemas de parentesco; nas grandes civilizações, pelos sistemas de poder. As relações de produção só emergem enquanto tais e só assumem a forma econômica quando, no capitalismo, o mercado – além de sua função de direção – passa a ter a função de estabilizar as relações de classe” (HABERMAS, 1983, p. 125).

cidadãos reconhecem o poder do Estado na medida em que se obrigam a seguir as ordens dos superiores hierárquicos e assim ocupam seu lugar no quadro social.

Sociedades modernas, por seu turno, renunciam à concentração dos meios de controle em uma instituição centralizada. As funções abandonadas pelo poder político a outros subsistemas são assumidas pelo sistema econômico capitalista sob o comando do meio de controle “dinheiro”; esse meio permite a institucionalização da economia enquanto estruturadora de trocas desprovidas de teor normativo. Em que pese a existência de trocas reguladas em sociedades de organização estatal, apenas com o capitalismo as trocas com o entorno não econômico consistem em relações monetarizadas; em função de seu surgimento evolutivamente tardio, a economia formalmente autônoma consegue se comunicar com os contextos circundantes de interação pela única linguagem que lhe é inteligível, o dinheiro. Como permitem entrever a institucionalização do trabalho assalariado como garantia de meios de vida e a dependência do Estado da arrecadação tributária junto ao sistema econômico, o Estado é reorganizado a ponto de o poder político equiparar-se estruturalmente a um meio de controle. O desacoplamento entre Estado e a função de organizar a sociedade como um todo permite que o poder político seja especificado e realize uma potencialidade inscrita no nível societário anterior: o Estado passa a ser de fato uma organização política global à medida que são transferidos para empresas e institutos os atributos de formas autônomas de organização e de exercício de atividades socialmente relevantes liberadas das pressões comunicativas do mundo da vida e organizadas segundo princípios mercadológicos. Sobre a formação do “dinheiro” como meio de controle e os desdobramentos para relação sistema-mundo da vida, Habermas afirma:

Mas a integração pode dar-se agora por meio de uma linguagem *empobrecida e padronizada* que coordene as ações especificamente funcionais, como a produção e a distribuição de bens e serviços, sem sobrecarregar a integração social com o dispêndio de processos de entendimento arriscados e não econômicos sem reconectá-las aos processos da tradição cultural e da socialização corrente. O *medium* dinheiro satisfaz evidentemente essas condições de uma linguagem de controle especialmente codificada. Ele separou-se da linguagem normal na qualidade de um código especial, talhado para situações *standard* (de troca), que, em razão de uma estrutura integrada de preferências (de oferta e procura), condiciona decisões sobre ações de uma maneira eficaz para a coordenação, sem ter de recorrer aos recursos do mundo da vida (HABERMAS, 2000, p. 486).

Do mesmo modo em que se pode assumir a diferenciação sistêmica a partir da perspectiva da complexificação, como mostram os níveis de diferenciação comandados pelos meios poder e dinheiro, a evolução social também é abordada por nosso autor a partir do interior do mundo da vida. A concretude dos sistemas de troca e de comando em sociedades tribais torna desnecessária qualquer tentativa de ressaltar a vinculação entre sistema e mundo

da vida; já no primeiro estágio de formação de mecanismos sistêmicos funcionalmente independentes, identificado por nosso autor como “sociedades tradicionais”<sup>32</sup>, é gerado um nível abstrato de relações sistêmicas e, doravante, a integração sistêmica constitui um plano diferenciado frente à integração social. Por fim, a consolidação de um sistema econômico regulado pelo meio “dinheiro” expressa a origem de um terceiro nível sistêmico, dessa vez desprovido de sentido normativo; ao passo que sociedades organizadas pelo Estado, enquanto figurações de uma ordenação politicamente elaborada, necessitam preencher um vácuo de justificação ideológica e para isso se sustentam em cosmovisões metafísicas ou religiosas, o dinheiro anula a necessidade de remissão a recursos do mundo da vida. Por isso, esses subsistemas emancipados “[...] se coagulam formando uma segunda natureza, ou seja, uma socialidade desprovida de normas [...]” (HABERMAS, 2012c, p. 312); a disjunção com o sistema reflete-se no mundo da vida sob a forma da reificação da compreensão de sociedade, a qual se torna obscura para a pré-compreensão das interações cotidianas e, conforme afirma Habermas, é acessível apenas ao saber especializado das ciências sociais, que, não por acaso, aparecem exatamente neste momento. A complexificação sistêmica parece rebaixar o mundo da vida à condição de um subsistema em meio a outros; no entanto, essa percepção configura uma inversão da dinâmica evolutiva (WHITE, 1995, p. 106):

Num sistema social diferenciado, o mundo da vida se encolhe, assumindo contornos de um subsistema. Não podemos, todavia, interpretar tal afirmação numa linha causal, como se as modificações das estruturas do mundo da vida fossem consequência direta do aumento da complexidade sistêmica. Na realidade, acontece exatamente o contrário, ou seja, os aumentos de complexidade dependem das diferenciações estruturais do mundo da vida e tal mudança de estrutura, independentemente do modo como se explica sua dinâmica, obedece ao sentido próprio de uma racionalização comunicativa (HABERMAS, 2012c, p. 312s.).

Os conceitos básicos de organização funcional mostram como se dá a ancoragem do sistema no mundo da vida; os conceitos chave de *status*, autoridade do cargo e direito privado civil institucionalizam os impulsos diferenciadores. Moral e direito possuem a tarefa de consolidar essas instituições tendo como ponto de partida um mundo da vida racionalizado. Normas morais e jurídicas constituem um quadro normativo de segunda ordem, na medida em que ampliam a possibilidade de consenso a partir de experiências fracassadas da comunicação cotidiana voltada a estabilizar o entendimento acerca de normas; retiram a sobrecarga do agir comunicativo para desarmar situações nas quais há um potencial de irrupção de um conflito violento graças à sua especialização em um saber de nível prático. Tomando como exemplo a análise durkheimiana da mudança nas formas de integração a partir da generalização progressiva da moral e do direito e assimilando os níveis de consciência moral propostos por

<sup>32</sup> O termo sociedades tradicionais é uma outra forma de se referir a sociedades organizadas pelo Estado.

Kohlberg, Habermas reconstrói os níveis de desenvolvimento do direito em termos de explicitar o processo de sua separação da moral; esse processo de desligamento do direito com relação às bases sacionormativas e sua religação a um conjunto de procedimentos vinculados e autogeradores é desencadeado pela diferenciação estrutural intrínseca ao mundo da vida; neste caso, sublinha-se a autonomização do sistema institucional frente à cultura e à personalidade. Kohlberg propõe três níveis de consciência aplicados à psicologia como esquemas gerais de desenvolvimento moral. No nível pré-convencional, a criança é capaz de distinguir comportamentos corretos tendo em vista apenas as consequências físicas e hedonistas, ou em termos do poder de figuras de referência. No nível convencional, a satisfação das expectativas de comportamento de um grupo ao qual o indivíduo pertence e com que ele se identifica é tida como critério de orientação da ação; o valor do grupo leva a que se deva permanecer leal a ele, dar-lhe sustentação, continuidade e justificação. No nível pós-convencional, há um esforço de definir valores e princípios independentemente das pessoas ou grupos que os subscrevam<sup>33</sup>.

Os níveis de consciência moral preparam o desenvolvimento de complexos institucionais correspondentes, que, por sua vez, dão ensejo à formação de modos superiores de integração; por isso Habermas considera problemática a aplicação *tout court* de um conceito formal de direito em sociedades cujo nível de desenvolvimento moral esteja no nível pré-convencional ou no convencional; faz-se necessário, então, distinguir direitos enquanto conjunto de normas e direito como tratamento dispensado às transgressões de normas estabelecidas. Projetar a idéia de direito abstrato coativo para sociedades tribais não faz sentido, visto que para essas sociedades as estruturas do mundo da vida permanecem revestidas pela unidade conferida pelo sagrado, diante do qual toda violação às regras sociais é vista como sacrilégio, uma violação da pureza de uma sociedade coesa; igualmente, a existência permanente de instituições especializadas na solução de conflitos e dotadas de capacidade de fazer valer suas ordens em quaisquer contextos de integração é condicionada pela consolidação de um poder político autônomo. Os julgamentos dos casos de violação da norma e a lógica da restituição da ordem violada variam de acordo com o nível de consciência moral de cada sociedade.

No caso das sociedades organizadas centralmente a partir do Estado, às quais se atribui o nível convencional de desenvolvimento da consciência moral, a legitimidade da autoridade investida do poder sancionador deriva do conteúdo da norma jurídica; é em nome desta e

---

<sup>33</sup> Cf. HABERMAS, 1983, pp. 61 s. Para uma exposição dessas classificações com a sua projeção em termos de dinâmica sócio-evolutiva, cf. LUCHI, 1999, pp. 178ss.

tencionando restaurar sua integridade que o juízo feito sobre os casos de delito operacionaliza a manutenção das instituições. “O juiz mantém a integridade da ordem jurídica; e o poder por ele pretendido no exercício dessa função adquire sua legitimidade da ordem jurídica respeitada como válida” (HABERMAS, 2012c, p. 320); a autoridade do cargo constitui a fonte de legitimidade em torno da qual se cristaliza o poder político. Nesse momento, o direito assume a roupagem de um meio de integração de segunda ordem, na medida em que quando as fontes do mundo da vida se tornam insuficientes para assegurar a continuidade da ação recorre-se às instituições cristalizadas como forma de dissipar riscos de esfacelamento do tecido social.

Sociedades modernas, no entanto, elevam a institucionalização de ancoragem do sistema no mundo da vida a um novo patamar de distanciamento com relação aos recursos encontrados pela ação cotidiana. Se sociedades tradicionais mantêm um vínculo entre direito e uma imagem de mundo de um modo em que demandas por legitimação e operacionalização se complementam pela via da metafísica ou da religião, o meio de controle dinheiro, como dito anteriormente, impulsiona a formação de um subsistema econômico desprovido de fundamentação normativa; a linguagem codificada expressa no dinheiro tem esta consequência: “[...] as interações reguladas por normas se transformam em transações entre sujeitos do direito privado, que se orientam pelo sucesso” (HABERMAS, 2012c, p. 321). A dessublimação do direito levada adiante em sociedades sob condições pós-convencionais, sob a dependência de um aparato institucional permanente e da especialização do direito na forma de um saber esotérico, provoca o desdobramento do ordenamento jurídico institucional em estratos escalonados. A separação entre direito público e direito privado e o desdobramento deste em direito penal e direito civil torna mais longo o percurso da legitimação na esteira da positivação; se por um lado a formalização do direito o alivia das pressões por fundamentação típicas de sociedade tradicionais, por outro lado, a criticabilidade com a consequente revisibilidade procedimental do direito aprofunda a demanda por legitimidade, “uma vez que o princípio da fundamentação e o princípio da positivação se pressupõem mutuamente” (HABERMAS, 2012c, p. 322).

Habermas caracteriza a evolução do direito e da moral como generalização de valores em função de os agentes estarem submissos a condições de formação de consenso cada vez mais abstratas, de um modo pleno de consequências no plano da coordenação da ação. É certo que em quaisquer sociedades se requer algum grau de abstração para que as orientações para a ação desempenhem funções preditivas; Habermas exemplifica por meio do prestígio e da

influência<sup>34</sup> a confiança passível de ser depositada em alguém como modo de predispor ao consenso, ou seja, uma produção de orientação generalizada para o agir. A complexificação funcional das sociedades exhibe passo a passo a generalização dos valores: em sociedades tribais, as expectativas de comportamento são geradas dentro de uma estrutura na qual grupos de status superior estão respaldados pela ordem, percebida como sempiterna, a demandar obediência dos demais; no caso de sociedades constituídas politicamente, a autoridade do cargo desvincula a orientação para o agir da concretude do sistema de parentesco e a liga ao Estado enquanto ordem política global; as sociedades modernas, por sua vez, elevam a exigência de generalização valorativa a um novo patamar: “passa-se a exigir, para as relações privadas, a aplicação de princípios gerais e, para a esfera profissional, a obediência a um direito estatuído positivamente” (HABERMAS, 2012c, p. 325); nesta ordem social, o direito formal passa a ser o solo da orientação para a ação a ser levado em consideração pelos membros. Já no plano da interação, a generalização de valores possui duas consequências divergentes entre si: por um lado, o agir comunicativo tem suas estruturas depuradas da remissão a regras ancoradas na autoridade da tradição, ou seja, a formação do consenso ocorre em condições cada vez mais próximas de uma situação ideal de fala em função de a generalização dos valores liberar os potenciais de racionalidade do agir orientado ao entendimento; “isso nos autoriza a entender o desenvolvimento do direito e da moral, do qual depende a generalização de valores, como um aspecto de racionalização do mundo da vida” (HABERMAS, 2012c, p. 325). Por outro lado, a depuração dos processos de formação de consenso significa a separação efetiva entre agir voltado ao entendimento e agir voltado ao êxito e assim abre-se caminho para subsistemas nos quais a orientação para a ação lança mão de meios que prescindem da formação do consenso. A racionalização do mundo da vida desemboca, portanto, na diferenciação de um plano sistêmico de interação.

---

<sup>34</sup> Prestígio e influência participam da formação dos meios sistêmicos de controle. Embora interdependentes, na medida em que a posse de um leva ao incremento do outro em termos de concretização de expectativas para a ação, como quando se confia no saber alguém em função de sua imputabilidade ou se vislumbra a oportunidade de uma recompensa, prestígio e influência são passíveis de separação analítica: o prestígio é baseado em atributos de personalidade, tanto de natureza empírica, como força ou atração física, quanto de natureza racional, como as capacidades cognitivas morais ou expressivas; já a influência tem na posse a sua fonte empírica, quando gera a motivação de se obter recursos junto a quem demanda um comportamento, e o saber constitui uma fonte racional na medida em que se relaciona com uma ou mais pretensões de validade criticáveis. A distinção entre fontes empíricas e racionais de motivação para o agir dispõe de importância explicativa para a formação dos meios de controle: enquanto a comunicação depende de atributos e recursos racionais para constituir meio de integração, “dinheiro e poder se apóiam em ligações motivadas empiricamente” (HABERMAS, 2012c, p. 329).



## 1.2 LINGUISTIFICAÇÃO DO SAGRADO E CONSCIÊNCIA RELIGIOSA MODERNA

### 1.2.1 Forma de entendimento e a função da religião

O mundo da vida racionalizado, por ter emergido em um processo de liberação dos potenciais de racionalidade característicos do agir comunicativo, portanto por sublinhar a independência das pretensões de validade, expõe a formação do consenso a condições cada vez mais exigentes, de modo que a coesão social e a união dos atores sob uma mesma orientação ocorrem cada vez menos por meio da remissão à autoridade inquestionável da tradição; através do aumento do espaço ocupado pela crítica em consequência da generalização dos valores, ao mesmo tempo em que se sobrecarregam os processos de entendimento, aumenta o risco de dissenso. Essas condições mais exigentes de orientação para o agir podem ser atenuadas pelos meios de comunicação de duas formas: ou se intensificam os processos de entendimento, como ocorre via formação de complexos de ação especializados em pretensões de validade independentes, ou então “[...] eles [os meios de comunicação] desconectam, em geral, a coordenação da ação da formação do consenso, neutralizando-a em relação à alternativa: acordo ou entendimento fracassado” (HABERMAS, 2012c, p. 330). Os meios de controle dinheiro e poder cristalizam motivações para o agir teleológico, já que abrem mão dos recursos disponibilizados pelo mundo da vida em nome da influência estratégica no contexto interativo a partir de recursos e atributos de natureza empírica; a formação de subsistemas comandados pelos meios poder e dinheiro, por afastar a veiculação do agir dos processos de formação do consenso, aparece, sob a perspectiva do mundo da vida, como obscurecimento das vias de orientação pelo entendimento:

Meios de comunicação não linguísticos, tais como o dinheiro e o poder, ligam as interações ao espaço e o tempo, formando redes cada vez mais complexas e não transparentes que fogem à responsabilidade de qualquer pessoa. E, se a capacidade de responder pelos próprios atos significa que podemos orientar nossas atitudes segundo pretensões de validade criticáveis, uma coordenação da ação desatrelada do consenso produzido comunicativamente, isto é, “desmundanizada”, não pode exigir dos participantes da interação a capacidade de responder pelos próprios atos (HABERMAS, 2012c, p. 333).

Portanto, os meios de controle poder e dinheiro desencadeiam a formação de subsistemas retroligados à ação racional-teleológica e instauram a distinção entre integração social e integração sistêmica; criam-se estruturas que coordenam a ação independentemente das orientações normativas, ou seja, funcionalmente desligadas do mundo da vida, embora já se tenha salientado que a racionalização deste tenha adiantado as condições de autonomização dos subsistemas. Como modo de se esboçar a ligação entre esses dois planos de integração, ou

a ancoragem institucional do sistema no mundo da vida desempenha a tarefa de permeabilizar o primeiro às restrições normativas levantadas pelo segundo, ou serve como linha de transmissão dos imperativos sistêmicos para os contextos do agir comunicativo sob a forma da coação à reprodução material: Habermas desenvolve a primeira possibilidade através do tratamento conferido ao direito no qual ele aparece sob o prisma da emancipação funcional de um discurso dotado de pretensões de validade, ao mesmo tempo em que a complexificação funcional de sociedades modernas depende centralmente da idéia de direito formal; a segunda possibilidade encontra respaldo no surgimento do dinheiro com linguagem universal intersistêmica. A distinção de dois planos de integração é uma motivação fundamental para a discordância de Habermas com relação à teoria sistêmica de Niklas Luhmann<sup>35</sup>; a redução do mundo da vida a um subsistema em meio a outros, operação atribuída por Habermas a Luhmann, acarreta um déficit teórico em comparação com uma abordagem bifronte: a teoria da racionalidade regride ao nível das categorias da filosofia do sujeito, na medida em que os subsistemas sociais visam apenas à automanutenção, portanto reconhecem unicamente a razão voltada a fins; a sociedade dotada unicamente de um plano de integração permanece sem explicar como a interação dos membros racionalmente imputáveis alimenta um pano de fundo irrefletidamente assumido na ação cotidiana; uma modernidade reduzida à complexificação sistêmica abre mão de todo seu conteúdo normativo.

Um conceito de sociedade como mundo da vida e sistema possui o mérito de cobrir diferentes aspectos da racionalidade presentes na persecução de objetivos e na interação comunicativamente mediada; permite vislumbrar o conteúdo normativo da modernidade e fornece os critérios que permitem diagnosticar possíveis deformações modernas contra a

---

<sup>35</sup> Luhmann é geralmente considerado como o antípoda de Habermas no que diz respeito à disputa em torno do estabelecimento de um paradigma teórico para as ciências sociais. Enquanto Habermas apresenta-se como defensor de uma teoria de sociedade criticamente orientada, portanto orientada para o diagnóstico de patologias sociais sob um ponto de vista normativo, para Luhmann a função a ser desempenhada pela teoria de sociedade consistiria em observar, na condição de um subsistema científico, a sociedade enquanto conjunto mais abrangente dos sistemas sociais. Por não considerar válida a reconstrução das perspectivas do participante e do observador introjetadas por Habermas no interior da teoria, pois o sistema, para o qual aquilo que não se identifica através da autorreferência é rebaixado à condição ambiente, não abandona a sua própria perspectiva para assumir ainda que performativamente uma outra, Luhmann não adscrive teores normativos no âmbito teórico, ainda que considere a orientação guiada por normas um componente factual dos sistemas de interação social (Cf. LUHMANN, 2016, p. 125). Levando-se em consideração ressalvas dirigidas de um lado a outro em termos de modelo a ser adotado – há um texto escrito em autoria conjunta e publicado sob o título *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?* [*Teoria da sociedade ou tecnologia social: o que faz a teoria geral de sistemas?*, em tradução livre] em 1971; outrossim, Habermas recorrentemente cita as contribuições teóricas de Luhmann, enquanto este, embora não apresente em seus escritos um método de trabalho dotado de inclinações para a análise e interpretação exaustiva de textos produzidos por outros autores, expõe pontualmente as diferenças entre os dois projetos teóricos – o confronto com a teoria dos sistemas autopoieticos exerceu para Habermas um importante papel formativo em sua própria teoria. Em *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas formula uma interpretação de *Sistemas Sociais*, de Luhmann. cf. HABERMAS, 2000, pp. 511ss.

autonomia das formas de vida. No entanto, em termos de evolução social, a conjunção dos dois planos de integração nunca se dá de maneira harmoniosa; a penetração da integração sistêmica no plano de integração social altera sensivelmente as condições de prosseguimento do agir comunicativo. De modo a tornar mais clara a maneira com que os imperativos sistêmicos se imiscuem subliminarmente na reprodução dos recursos culturais, Habermas lança mão do conceito lukacsiano de forma *a priori* de objetividade. Em seu *A teoria do romance*, Lukács, sob o influxo kantiano, caracteriza a forma do romance como reflexo categorial de uma totalidade social que se lhe transpõe para a sua configuração interna, de modo que cada modelo de sociedade induz a formação de discursos específicos em que se postula a unificação formal do mundo abarcado pela forma de vida em questão. Essa transposição, no entanto, não se realiza como afirmação de uma concretude, mas como uma operação abstrata que mascara a fragmentação e a incompletude das formas de vida, como se pode ver na diferença metafísica entre a expressão artística e aquilo por ela assumido como totalizado em seu interior (LUKÁCS, 2000, p. 71). Fazem-se presentes, portanto, formas de objetividade que condicionam o surgimento da expressão artística e articulam por antecedência os conteúdos desdobrados pela obra. Com a devida adaptação à teoria de sociedade, no que diz respeito à autoimagem subreptícia que a sociedade articula sob o influxo da estrutura de classes, por meio de uma religação da constelação conceitual desenvolvida por Marx com a sua origem hegeliana, Lukács denuncia o modo irrefletido com que uma sociedade reveste suas estruturas de uma justificação ideológica hipostasiada em saber definitivo. De um ponto de vista socioevolutivo, essas formas *a priori* de objetividade correspondem a seus respectivos momentos históricos como uma falsa consciência, a qual aparece como tal à luz da dialética que lhe desnuda a ligação com as bases de uma relação de produção e, então, revela seu caráter embusteiro e a sua importância no aparecimento de uma consciência de classe refletida (LUKÁCS, 1974, p. 63). Habermas adota o conceito de forma de entendimento como meio de esquematizar a violência estrutural configurada pela intromissão sistêmica subreptícia na autonomia da reprodução das formas simbólicas intersubjetivamente elaboradas pela ação voltada ao entendimento; essa intromissão se dá sob a forma de um baralhamento de formas de racionalidade cuja natureza distinta foi possível conhecer com a evolução social. Ressalte-se a presença da religião tanto como meio de propagação das perturbações comunicativas sob a forma da intromissão de motivações teleológicas na orientação pelo entendimento, quanto como fornecedora de um verniz ideológico responsável por naturalizar a violência estrutural contra o mundo da vida. Nas palavras do próprio Habermas:

Formas de entendimento constituem respectivamente um compromisso entre estruturas gerais de agir orientado pelo entendimento e as pressões de reprodução, não disponíveis tematicamente no interior do mundo da vida dado. As formas históricas do entendimento constituem de certo modo superfícies que emergem nos pontos em que coações sistêmicas de reprodução material se introduzem imperceptivelmente nas formas de integração, “mediatizando” o mundo da vida (HABERMAS, 2012c, p. 338).

O surgimento de uma ordem política funcionalmente independente, como já sabemos até aqui, gera uma demanda por legitimação, na medida em que o estabelecimento de um referencial pré-existente de diferenciação, como no caso da diferenciação funcional via sistema de parentesco, subsiste em acordo com uma “[...] prática que se interpreta mediante narrativas míticas, estabilizando sua validade normativa a partir de si mesma” (HABERMAS, 2012c, p. 339); os modelos de sociedade tribais encontram na visão consolidada por um mito acerca de um rito a estabilização suficiente para o prosseguimento do agir. Já em sociedades organizadas pelo Estado, o poder do cargo deve repousar não apenas na disposição de meios de sanção, como também necessita de aceitação por parte dos agora cidadãos; nesse contexto; as cosmovisões de origem metafísica ou religiosa desempenharão suas funções ideológicas, isto é, oferecerão justificção para instituições funcionalmente autônomas com base nos preceitos legados pela tradição em que os jurisconsortes se encontram inseridos. A função aqui desempenhada pela religião é ambígua: se por um lado ela faz os conteúdos normativos penetrarem o âmbito da integração sistêmica, por outro lado, ela encobre os imperativos sistêmicos com uma roupagem enganosa de componente do mundo da vida. A facilitação da alocação de recursos e designação de funções encontradas em sociedades que ultrapassam o limiar da organização social pautada por relações de parentesco redundam na divisão da sociedade em classes estratificadas; por conseguinte, a desigualdade social aumenta significativamente e demanda uma mobilização repressiva de grande vulto para manter as classes subalternas em sua posição. As justificações ideológicas, sejam de ordem metafísica, sejam de ordem religiosa, apresentam-se como maneiras de conferir à autoridade do soberano o reforço de uma remissão a um sentido transcendente de organização das coisas imanes; a ordem social se confunde com a ordem cósmica:

Aquilo que, sob aspectos sistêmicos, aparece como uma integração da sociedade no nível de uma reprodução material ampliada significa, sob o aspecto da integração social, um aumento de desigualdade social, ou seja, a exploração econômica em massa e a repressão juridicamente consentida de classes dependentes. [...]. Por isso, no contexto sistêmico da reprodução material, as funções de exploração e de repressão exercidas pela autoridade oficial do soberano e das classes dominantes têm de ser mantidas latentes. E a partir desse momento as imagens de mundo passam a funcionar como ideologias (HABERMAS, 2012c, p. 340).

Habermas sublinha o discernimento de Weber em apontar a formulação perseguida por todas as religiões universais, o problema da desigualdade distributiva; o sentido da teodiceia é explicar o sofrimento no contexto do caminho para a salvação individual, de modo que as representações do mundano são rebaixadas por meio da remissão ao além. As grandes religiões conseguem ao mesmo tempo satisfazer a demanda institucional por estabilidade e a necessidade de espelhamento dos impulsos normativos. À primeira vista, parece um desafio intransponível trazer à compreensão a manutenção funcional estabilizadora desempenhada pela religião contra as flagrantes desigualdades e explorações; todavia, a resistência da religião revela-se onde ela põe antolhos ao desdobramento dos potenciais de racionalidade: como conceitos religiosos estão situados em pretensões de validade indistintas, a tentativa de revisá-los com base em critérios de verdade, correção normativa ou veracidade expressiva assemelha-se ao esforço de encaixar duas peças cujos formatos não se complementam. Mesmo tendo ocorrido um grande empenho por parte das esferas superiores da cultura no sentido de elaborar interpretativamente a tradição, “os conceitos fundamentais que, por assim dizer, carregam o peso de legitimação das imagens de mundo ideologicamente eficazes são imunizados contra objeções que se levantam no domínio cognitivo da ação cotidiana” (HABERMAS, 2012c, p. 342). A separação entre contextos de ação sagrados e profanos imuniza a tradição contra a ocorrência de problematizações que, na perspectiva da manutenção da imagem de mundo, teriam lugar em círculos inadequados; essa distinção se escora em uma forma de entendimento que limite a formação de discursos veiculadores de pretensões de validade diferenciadas. A delimitação de uma esfera de atuação do sagrado com o conseqüente rebaixamento do profano guarda uma relação dúbia com a racionalidade: se por um lado ela permite a reelaboração do acervo cultural da tradição, por outro lado sua manutenção depende da interposição de obstáculos à diferenciação e autonomização dos discursos especializados em gêneros autônomos de saber.

Na esquematização das formas de entendimento, Habermas atribui as práticas culturais e as imagens de mundo orientadoras da prática ao campo de ação do sagrado, ao passo que a utilização do saber cultural, seja comunicativamente, seja em atividades voltadas para fins, enquadra-se no campo de ação do profano (HABERMAS, 2012c, p. 347). A distinção conceitual entre práticas de culto e imagens de mundo se baseia em o domínio do sagrado não se restringir aos padrões práticos destacados institucionalmente como garantias de coesão social, mas englobar também o esforço consolidado de interpretação do sentido da solidariedade dos membros. Embora sociedades que não atingiram o nível pós-convencional de consciência não disponham de um grau de racionalização do mundo da vida necessário à

separação da atividade voltada para fins da ação voltada para o entendimento em planos distintos de integração social, no raio profano de ação de ambos podem ser separados em meio à prática cotidiana; entretanto, para a esfera do sagrado, a qual delimita a partir de sua posição de superioridade hierárquica frente ao profano o lugar a ser ocupado por este, a distinção entre agir teleológico e agir comunicativo não se aplica, como se torna claro na prática cultural. O baralhamento entre modos do agir conceitualmente distintos inclina o campo de ação do sagrado para a autoridade, ao passo que sua distinção derivada da prática confere ao campo de ação profano uma inclinação para a racionalidade; enquanto a autoridade demanda *per se* a aceitação imediata dos conteúdos veiculados pela via da tradição, isto é, reprime a possibilidade da negação, a racionalidade os expõe à necessidade de crítica e fundamentação para que possam dispor de aceitação consensual.

As formas de entendimento organizam-se em consonância com a evolução social sob o sentido de uma diferenciação progressiva das esferas de validade, ou seja, as formas de entendimento se coadunam em conformidade com os modelos de sociedade à proporção em que estes venham a delegar complexos próprios para os tipos de agir social. Em função da inclinação do profano à racionalidade, este sempre se encontra nos arranjos sociais das formas de entendimento um passo à frente com relação ao sagrado em termos de pressuposição de autonomia das esferas de validade. Assim sendo, temos, em primeiro lugar, as sociedades tribais, para as quais a prática de culto está organizada sob a forma do rito; Habermas aponta de passagem como o rito sinaliza um marco no processo de hominização; embora sociedades de vertebrados disponham de modelos de comportamento ritualizados, os quais se reforçam na passagem de hordas de primatas para sociedades paleolíticas, configura-se uma *atividade ritual* quando se introduz no comportamento padronizado uma estrutura lingüística, “[...] pois a linguagem abre, por assim dizer, a estrutura interna do rito” (HABERMAS, 2012c, p. 348), e então ao comportamento observável adiciona-se a perspectiva do participante, essencial para que se adentre o limiar da cultura. O rito mantém coesos aspectos do agir identificados pela tipologia anteriormente elaborada da seguinte forma:

O momento da atividade orientada para fins aparece quando a prática ritual procura provocar magicamente certos estados no mundo; o momento do agir regulado por normas se torna perceptível no caráter de obrigatoriedade que emana das forças invocadas ritualmente, as quais atraem e assustam ao mesmo tempo; e o momento do agir expressivo vem à tona nas exteriorizações padronizadas das cerimônias rituais; finalmente, não se pode esquecer do momento assertórico, que se revela à proporção que a prática ritual se presta à representação e repetição de processos exemplares e de cenas originárias relatadas em forma mítica (HABERMAS, 2012c, pp. 348s.).

A imagem de mundo, por sua vez, é assumida pelo mito; aqui, as tendências dispersivas da linguagem são impedidas de se consolidarem graças à blindagem oferecida pelo mito contra a distinção dos planos de agir entrelaçados na prática ritual de maneira sistemática. A interpretação mítica confunde validade e eficácia sob uma articulação linguística não submetida a critérios de avaliação independentes<sup>36</sup>. O mito consolida um extenso rol de conhecimentos daquilo que a sociedade por ele orientada encontra em seu entorno; no entanto, a indiferenciação estrutural de um mundo da vida miticamente interpretado reduz todo conteúdo cultural à representação exemplar. Os conceitos formais de mundo se amalgamam: por isso, uma violação a uma regra social é tida, simultaneamente, como um atentado à natureza; igualmente, a condição de membro é reflexo imediato do corpo social e a intervenção mágica é consequência esperada para um pensamento que não separou a natureza e o mundo social; por fim, a manifestação de potências míticas é atinente à confusão entre subjetividade e natureza (HABERMAS, 2012b, p. 101). No campo de ação profano, destaca-se no âmbito da guerra e da produção, a consolidação de uma modalidade de ação orientada ao êxito que, embora não constitua um núcleo especializado de saber, separa-se de uma esfera do agir comunicativo; a orientação pelo entendimento restringe-se, como já mencionamos antes, ao círculo demarcado pelas relações de parentesco. A brecha entre o sagrado e o profano é contornada pelo mito, na medida em que este constitui um jogo de espelhos no qual a coesão da sociedade se revela na forma de uma consciência coletiva bastante desenvolvida e o rito assegura a coesão social (HABERMAS, 2012c, pp. 350s.).

Para as sociedades de organização estatal, por seu turno, a prática cultural do rito é superada pela oração e pelo sacramento enquanto formas institucionalizadas dos caminhos de salvação e de conhecimento do fundamento da fé; essas práticas estabelecem a ligação entre os crentes e a divindade. A oração e o sacramento recebem sua explicação por parte de uma imagem de mundo de caráter religioso ou metafísico; a religião, enquanto legitimadora ideológica de uma ordem social, assimila a diferença entre agir teleológico e agir

---

<sup>36</sup> As estruturas modernas de consciência se constituem em contraposição à imagem de mundo consolidada pelo mito e se consideram racionais a partir dessa comparação, por isso se faz importante abordar reconstrutivamente a evolução social. Como afirma Araújo, esse contraponto permite a Habermas sustentar seu “universalismo crítico” (ARAÚJO, 1996, 85). Da atribuição de racionalidade a determinado nível de organização de sociedade não se desprende que haja uma diferença intelectual no fundamento dessa diferença: seja em sociedades tribais, seja em sociedades modernas, os indivíduos dispõem das mesmas operações lógicas; o que torna uma imagem de mundo mais racional do que outra são os conceitos básicos passíveis de serem interpretativamente assumidos pelos indivíduos. A capacidade de elaboração intelectual da realidade não é uma variável atribuída de maneira generalizada aos membros de uma sociedade, porém ela encontra maior respaldo para o seu desenvolvimento onde há maior grau de racionalidade. Um indivíduo que explica fenômenos naturais através da ação de forças sobrenaturais não é menos inteligente do que aquele que explica esses mesmos fenômenos de maneira naturalista; porém, quanto maiores forem os recursos explicativos fornecidos por uma imagem de mundo, mais racional ela é. Cf. HABERMAS, 2012b, pp. 94ss.

comunicativo; no entanto, sua idéia holista de validade se impõe “[...] ante a qualquer tentativa de separar os aspectos do verdadeiro, do bom e do perfeito” (HABERMAS, 2012c, p. 351); a imagem de mundo formada por sociedades tradicionais, embora preserve sua ambição totalizante, demarca os campos do sagrado e do profano pela remissão a uma ordem transcendente. A esfera do profano, por sua vez, necessita da distinção no campo da ação, além daquela entre agir comunicativo e agir teleológico, das diferentes atitudes referidas a concepções formais de mundo, já que o cidadão deve reconhecer o conteúdo normativo da lei; a diferenciação de pretensões de validade restringe-se então ao âmbito da ação. Quanto ao agir teleológico, a partir do primeiro nível de diferenciação sistêmica emerge um poder central organizador da diferenciação sistêmica da sociedade; com o auxílio dos saberes vinculados identificáveis, passa a ser possível designar especialidades profissionais regularmente transmitidas pela via de um sistema de ensino institucionalizado.

Em sociedades modernas, por fim, mesmo o âmbito do agir definido por nosso autor como domínio do sagrado encontra-se totalmente secularizado. A arte e sua fruição mantêm contato com sua origem cultural; as imagens de mundo formadas pelos modos de religiosidade moderna abrem mão da pretensão fundamentalista que caracteriza as cosmovisões que lhes antecederam estruturalmente: a contraposição entre o aquém e a transcendência é lançada fora graças ao derretimento do dogmatismo, o que abre caminho para a consolidação, também no nível institucional, de discursos especializados em pretensões de validade diferenciadas. A orientação pelo entendimento é desdobrada em dois níveis: o primeiro deles consiste nas interações cotidianas ingenuamente assumidas pelos participantes, enquanto o segundo se define pela reflexivização da comunicação em contextos de argumentação especializada; o grau de normatividade das instituições se modifica à medida que as pressões por justificação se “elevam” ao nível da consciência pós-convencional. Quando se consolidam as esferas ciência e tecnologia, moral e direito, arte e crítica, rompe-se o vínculo que mantinha o domínio estético atrelado à prática cultural; a separação de complexos de ação especializados em pretensões de validade específicas mina as condições de desenvolvimento de uma imagem de mundo que englobe o todo da sociedade. A ação orientada ao entendimento torna-se suscetível às pressões sistêmicas de um contexto de agir teleológico amadurecido pela formação do meio de controle dinheiro; a atividade orientada para fins instrumentaliza então os recursos disponibilizados pelo saber científico com o objetivo de atender ao cálculo egocêntrico de interesses. Sociedades modernas não oferecem uma esfera do sagrado cujo nível de diferenciação de pretensões de validade seja equiparável ao da esfera do profano em razão de que a partir da consolidação de complexos de racionalidade vinculados a pretensões



de validade específicas perde sentido remeter-se a uma estrutura minimamente unificadora cuja função consistiria em fornecer unidade substancial aos momentos analiticamente distintos de racionalidade (HABERMAS, 2012c, p. 354).

### **1.2.2 O impulso moderno para a reflexivização da fé**

Vimos até aqui que a dinâmica da evolução social representa a reconfiguração do fenômeno religioso no quadro dos níveis subseqüentes de sociedade; à medida que se passa de um nível de formação de instituições para o outro, a função desempenhada pela religião altera-se sensivelmente. Não é em vão que sociedades tribais também recebem a denominação de sociedades de culto: a experiência religiosa recobre a vida dos membros em todos os aspectos. Os mitos desempenham o papel de consolidação de uma imagem de mundo na qual se encontram as explicações para a origem da sociedade e a devida conformação das diferenciações alimentadas pelo sistema de parentesco; a coesão da sociedade também é garantida pela ação do sagrado: as práticas rituais tornam sempre presente a unidade do grupo sob a forma de uma consciência coletiva carente de diferenças estruturais. A experiência de um mundo da vida ilimitado faz sentido apenas à luz de um tipo de religiosidade para o qual não há nada totalmente alheio ao sagrado; mesmo a referência a uma esfera do profano deve refluir para o cerne da religiosidade. Quando o mundo da vida se racionaliza a ponto de a operacionalização da organização da sociedade ser condensada em estruturas permanentes especializadas na função de conferir aos grupos internos da sociedade funções corporativas específicas, introduz-se uma conceituação abstrata onde antes imperava a concretude do *status* atrelado à posição dentro do quadro de relações de parentesco; a autoridade do cargo carece de legitimação normativa. Neste momento, as imagens de mundo religiosas desempenharão a função de justificação ideológica da configuração assumida pela sociedade; sob o influxo de uma racionalização interna identificada nas constantes interpretações atualizadoras fornecidas pelos intelectuais (sacerdotes, teólogos, etc.), as religiões disponibilizarão os conceitos a serem empregados nas justificativas das desigualdades mundanas; em sociedades tradicionais, as religiões, ao mesmo tempo em que conferem conteúdo normativo ao plano sistêmico de integração, mascaram as ingerências do sistema no mundo da vida.

Em sociedades modernas, a racionalização de imagens de mundo já prefigurada no nível societário evolutivamente anterior é levada a um novo patamar; a fundamentação

transcendente da orientação para a prática é superada à medida que a dicotomia fundamental entre o sagrado e o profano deixa de exercer a tarefa de delimitar as esferas da ação. A partir de agora, com o surgimento de um subsistema para o qual inexistem demandas de justificação normativa, estabelece-se uma forma de integração desprovida de sensibilidade ante a influência da religião; a institucionalização do meio “dinheiro” modifica a relação entre os subsistemas forçando-os a comunicar-se via um código desprovido das pressões para o entendimento encontráveis no agir comunicativo. Como a religião representa a figura de um mundo da vida indistinto tanto na forma de uma consciência coletiva homogênea quanto na forma da camuflagem de imperativos sistêmicos na ação orientada ao entendimento, a separação de âmbitos de agir social promovida pela neutralização normativa desencadeada no plano sistêmico pela afirmação dos meios de controle e a consolidação de complexos de racionalidade especializados em pretensões autônomas de validade abrem um fosso que impede, ou mesmo dispensa, a formação de uma imagem de mundo globalizante; nesse sentido entende-se que a religião perde a função de formação de estruturas: as instituições sociais da modernidade prescindem do beneplácito religioso. Mesmo a arte e a fruição estética, cujas origens remontam às práticas de culto, desprendem-se totalmente das vinculações com o sagrado à medida que passam a responder a critérios de veracidade.

Habermas, contudo, não ignora o quanto a modernidade é tributária da religião: do ponto de vista socioevolutivo, o surgimento e consolidação das sociedades modernas decorre da racionalização social e da complexificação sistêmica das sociedades tradicionais; igualmente, o conteúdo normativo da modernidade é descendente de fontes religiosas. Nosso autor afirma que seria impossível terem surgido os complexos de racionalidade característicos da modernização cultural sem a contribuição das instituições eclesiásticas, pois as universidades européias surgiram por iniciativa da Igreja; em outras palavras, a implantação e a consolidação das estruturas modernas de consciência dependem de um substrato religioso (HABERMAS, 2003b, pp. 197ss.). A pergunta feita por Max Weber quanto ao porquê de fora do Ocidente não terem sido gerados caminhos alternativos de racionalização social (HABERMAS, 2000, pp. 3s.) pode ser respondida pelo salto cognitivo proporcionado pela idéia de Deus advogada pelas religiões abraâmicas: embora o budismo também realize um tipo de abstração que absolutiza o ponto de vista de Deus, o “caminho da salvação” é percorrido em direção à negação completa do mundo como ele se apresenta e da própria diferença entre o si e o mundo, portanto as estruturas do mundo da vida mantêm-se coesas; para judaísmo, cristianismo e islamismo a relação com a divindade se faz na afirmação de seus atributos perfeitos reconhecidos pelos crentes, portanto uma idéia de personalidade

emerge na relação do espírito finito com o espírito infinito. Na modernidade, o sujeito se torna apto a “[...] apropriar-se do ponto de vista de Deus [...]” (HABERMAS, 2003b, p. 198) nos seus julgamentos cognitivos e morais e, com isso, passa a poder situar externamente um conjunto de eventos de uma natureza objetivada e efetua uma abstração com relação ao mundo intersubjetivo no sentido de uma comunidade comunicacional ilimitada, na qual se presume a imputabilidade racional de todos os atores; desse modo, podemos ver que a separação das três concepções formais de mundo descende da ideia de um deus pessoal e criador. A modernidade assume a tarefa de reelaborar os traços de racionalidade esboçados pela religião; para Habermas, a ligação entre modernidade e religião ultrapassa a operação de legar o cristianismo à posição de inaugurador das formas modernas de consciência para, em seguida, ser descartado pela situação que põs em movimento:

O cristianismo não é apenas uma figura precursora para a autocompreensão normativa da modernidade ou um simples catalisador, pois o universalismo igualitário, do qual surgiram as ideias de liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral e da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. Fomos nos apropriando criticamente desta herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações. E, hoje, inclusive, não temos alternativas com relação a essa tradição, pois, mesmo quando confrontados com os desafios atuais de uma constelação pós-nacional, continuamos a nos alimentar dessa substância. Tudo o mais não passa de palavreado pós-moderno (HABERMAS, 2003b, p. 199).

A tentativa de desvincular a modernidade das concepções religiosas que a puseram em movimento equivale à tentativa de superação do horizonte de autocompreensão normativa da modernidade; no entanto, nosso autor também se ocupa de evitar que o conteúdo universalizável da modernidade seja confundido com o quadro valorativo de uma concepção histórica de mundo. Inegavelmente, o Ocidente é filho de Jerusalém, Atenas e Roma: o monoteísmo, a ciência e a tradição republicana formam uma tríade fundamental e irreduzível, embora os intercâmbios travados entre essas ideias sejam incontornáveis para a consciência moderna, dada a dependência desta com relação ao caldeamento das três matrizes culturais (HABERMAS, 2003b, pp. 205s.). As tensões existentes entre estes três alicerces da civilização ocidental necessitam ser harmonizadas tendo-se sempre atenção para a possível dissolução dos elementos característicos de uma delas na relação com a outra. No que diz respeito ao monoteísmo, por um lado, na relação Atenas-Jerusalém, a cientifização teleológica da soteriologia dissolve as marcas distintivas do cristianismo, por outro lado, na relação Roma-Jerusalém, tanto a mensagem bíblica pode se configurar na política secularizada quando inserida no contexto republicano, quanto pode haver o perigo de ocorrer a erosão dos conteúdos da racionalidade republicana por meio de uma remissão a um tipo de teologia

política<sup>37</sup>. Contudo, a modernidade encontra-se em uma dinâmica de constante autoultrapassagem em função do descentramento de uma consciência moral pós-convencional; em outras palavras, o conteúdo normativo da modernidade é passível de ser assimilado em diferentes contextos culturais, em que pese a sua origem religiosa. Habermas lança mão do exemplo dos direitos humanos como um instituto amplamente adotado e reconhecido: embora de origem européia, os direitos humanos não são vistos como intromissão imperialista de uma cultura reivindicante de superioridade, mas como uma linguagem universal que permite o trânsito entre diferentes culturas e sob cuja luz estará à disposição das vítimas de violência a denúncia contra os seus agressores. O encontro intercultural de que os direitos humanos são exemplo mostra como elementos de origem específica dentro de um quadro valorativo podem ser assumidos amplamente como propriedade hermenêutica e pragmaticamente universalizada (HABERMAS, 2003b, p. 204).

Portanto, a religião dispõe de potenciais de racionalidade que, sob o prisma de uma compreensão de mundo descentrada, podem ser liberados de modo a se tornarem disponíveis para a assimilação por parte de visões de mundo que a princípio sejam concorrentes. Na evolução social reside um sentido de linguistificação do sagrado: à medida que se passa de um nível de sociedade a outro, a orientação para a ação vai sendo retirada do consenso prévio garantido pela tradição e é cristalizada nas formas do agir orientado pelo consenso. A ideia de linguistificação do sagrado defendida por nosso autor é tributária da confluência entre a evolução do direito moralmente orientada proposta por Durkheim e a racionalização social deflagradora de liberdades comunicativas apresentada por Mead<sup>38</sup>. Segundo Durkheim, o direito arcaico é essencialmente direito penal: sua base é o sacrilégio, pois ele vigora em uma

---

<sup>37</sup> Sobre os riscos, possíveis e historicamente efetivos, de perda das marcas distintivas por parte da tradição cultural consolidada ao redor do monoteísmo, são eles, respectivamente: (a) o soterramento da experiência religiosa sob o peso das formulações doutrinárias (“cientificação teleológica da soteriologia”), (b) a neutralização completa do sagrado por meio de pressões secularizadoras e (c) a subsunção da formação da vontade política a uma espécie de catarse coletiva. Quanto a (a), trata-se de um problema de interesse restrito a quem endossa uma visão de mundo religiosa, portanto a razão pública deve furtar-se a intervir; quanto a (b), trata-se de um problema próprio da “economia cultural”, isto é, da capacidade que uma tradição possui de convencer seus adeptos a respeito do valor da reprodução de seus conteúdos; quanto a (c), no entanto, têm-se um tipo de confluência entre matrizes culturais que possui potencial de levar a perder conquistas da modernidade. Caso exemplar deste último risco, a teoria político-jurídica de Carl Schmitt mapeia a transformação histórica dos conceitos teológicos em conceitos políticos e jurídicos de modo a mostrar como a norma carrega a exceção em seu interior: não lhe dão cobertura, visto que a abrangência da norma delimita o seu diferente, porém se lhe vinculam na decisão do soberano (cf. SCHMITT, 2006, p. 13). Para Schmitt, a transcendência da soberania é a tradução em teoria do Estado da soberania divina, isto é, uma metafísica do político assume gradativamente o lugar da metafísica religiosa. A essência da soberania é a unidade de um corpo político que, enquanto tal, possui autonomia suficiente para realizar a classificação amigo/inimigo (SCHMITT, 1992, p. 51)

<sup>38</sup> Não é em vão que Habermas adota esses dois autores como guias para o entendimento do processo de liberação dos potenciais comunicativos contidos no sagrado: para nosso autor, Durkheim e Mead contribuíram decisivamente para a superação da sociologia cuja orientação se conforma ao quadro categorial da filosofia do sujeito. Cf. ARAÚJO, 1996, p. 145.

sociedade para a qual a consciência coletiva se encontra imediatamente presente em todos os aspectos da vida social; a punição é conseqüência inevitável da atribuição de culpa demandada pelas potências míticas. Entretanto, “no direito civil a compensação de prejuízos entra no lugar da penitência” (HABERMAS, 2012c, p. 144); o direito civil constitui o núcleo em torno do qual se cristaliza o direito moderno pela introdução da compensação de interesses. O contrato surge, para Durkheim, como modelo paradigmático de elaboração das relações jurídicas em geral no contexto do direito moderno; a figura do contrato permite sublinhar um traço distintivo da sociologia jurídica de Durkheim: para ele, a legitimidade do direito não depende apenas do potencial sancionador estatal como defendido por Weber, mas também do elemento moralmente obrigatório de um contrato assumido como expressão do interesse geral imparcial (HABERMAS, 2012c, p. 149). A emergência de Estados modernos caracteriza, para Durkheim, a corporificação de uma consciência coletiva desprendida dos fundamentos religiosos de legalidade em favor da formação política de uma vontade comum de caráter público comunicativamente articulada; assim sendo, à medida que o direito se descola do recurso à autoridade do sagrado, a coordenação da ação depende de níveis superiores de legitimação expressos na obtenção comunicativa de consensos.

Habermas admite a validade da indicação durkheimiana de uma via de linguistificação do sagrado, porém considera necessária sua complementação por parte uma abordagem que esteja consciente dos elementos normativos do agir comunicativo. Mead concorda com Durkheim quanto à condição das normas na modernidade como expressão de um interesse coletivo generalizado, porém sua chave de interpretação para a dinâmica evolutiva assume expressamente o modelo de uma racionalização comunicativa do mundo da vida (HABERMAS, 2012c, p. 196). A diluição linguística do sagrado é identificada como um processo racional, na medida em que a continuidade de tradições, ordens sociais e biografias é condicionada à aceitação ou à recusa de pretensões de validade; em lugar da autoridade do sagrado é posicionada, para Mead, a aceitação consensual por parte de todos os atores interessados. A avaliação da generalidade das normas, isto é, de sua capacidade de levar em consideração os interesses de todos os envolvidos, é submetida a um conceito regulativo de comunidade de comunicação ideal: a interação social está, para Mead, condicionada à autoidentificação por parte de cada ator como membro de uma comunidade ampliada de seres racionais capazes de se moverem dentro de um universo discursivo por meio de procedimentos racionais de abstração com relação a formas fixas que potencialmente venham a ser objeto de disputa (HABERMAS, 2012c, p. 173). Levando em conta o projeto meadiano de discurso universal como paradigma de interação linguística desprovida de pressões

exógenas, Habermas sumariza assim seu entendimento acerca da teoria de evolução social apresentada pelo autor sob a ótica de uma linguistificação do sagrado que atenda a demandas empíricas e normativas:

Mead desenvolve as principais ideias de uma ética comunicativa numa intenção sistemática e evolucionista. Ele pretende mostrar que esse é o melhor caminho para se fundamentar uma moral de cunho universalista. Entretanto, ele pretende, além disso, explicar tal estado de coisas no âmbito de uma teoria da evolução. O discurso universal constitui o conceito fundamental da ética da comunicação, o “ideal formal do entendimento linguístico”. E, uma vez que essa ideia do entendimento motivado racionalmente já está inserida na linguagem, ela deixa de ser uma simples exigência da razão prática, inserindo-se na reprodução da vida social. Quanto mais o agir comunicativo assume da religião o fardo da integração social, tanto mais ele se torna empiricamente efetivo na comunidade de comunicação real (HABERMAS, 2012c, p. 176).

Percebe-se tanto na formulação apresentada por Durkheim, quanto na de Mead, que a linguistificação do sagrado possui um sentido de universalização da moral, em consonância com a separação já apresentada de sociedades em níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional. Isso serve de ensejo para nosso autor apontar para uma homologia entre a religião e a moral: em que pese a impossibilidade desta em lançar mão de ideias totalizantes das quais aquela se encontra carregada, “a moral ainda possui algo da força penetrante dos poderes originários; ela perpassa, de um modo *sui generis*, os níveis altamente diferenciados da cultura, da sociedade e da personalidade” (HABERMAS, 2012c, p. 168); a autoridade do sagrado transformada em moral comunicativamente assegurada confere à ética do discurso uma perspectiva promissora de veiculação de potenciais de normatividade. O tema da ética do discurso ocupa um lugar de destaque dentro do pensamento habermasiano; neste momento, nosso objetivo, longe de abordar o assunto exaustivamente, consiste em enfatizar como a moral se ocupa, em substituição à religião, da tarefa de acumular os conteúdos racionais práticos em um contexto pós-convencional. Kohlberg divide cada um dos níveis de consciência moral em dois estágios (HABERMAS, 1983, pp. 61, 69); no nível pós-convencional temos a orientação contratual-legalista, para a qual a ação justa se mede a partir de direitos possuídos individualmente e de padrões examinados e endossados pela sociedade como um todo. Valores e opiniões são assumidos com uma dose de relativismo e se admite a possibilidade de revisão da lei desde que isso atenda ao interesse utilitário da sociedade de modo a se coadunarem interesses egoístas de indivíduos estrategicamente engajados na busca de satisfação pessoal. Para o outro estágio, de orientação segundo princípios morais universalistas, o justo é definido com base em uma decisão da consciência, tomada sob a filtragem de princípios éticos universais não-identificados com regras concretas e formulados de uma maneira lógica e compreensível para uma perspectiva monológica; os carecimentos,

embora entendidos à luz de uma cultura específica, são atribuídos à natureza do indivíduo. Para Habermas, o esquema apresentado por Kohlberg carece de complementação:

É somente a nível de uma ética universal da linguagem que se tornam objeto do discurso prático também a interpretação dos carecimentos, ou seja, o que o indivíduo crê que deva ser entendido e afirmado como seus “verdadeiros” interesses. Esse nível não é diferenciado por Kohlberg do nível 6 [orientação segundo princípios morais universalistas], embora haja entre eles uma diferença qualitativa: o princípio que justifica as normas não é mais o princípio monologicamente aplicável da capacidade de generalização das mesmas, mas o procedimento comunitariamente seguido para emprestar realização discursiva às pretensões de validade normativa (HABERMAS, 1983, p. 69).

Sob a luz de uma teoria do agir comunicativo, torna-se claro o quanto um modelo de moralidade pautado exclusivamente pela assimilação crítica baseada em princípios universalistas sob uma inflexão individualista é incompleto; é necessário ainda elucidar o quanto esses critérios normativos dependem de um mundo social gerador. No caso das tradições religiosas, como as estruturas do mundo da vida não se diferenciaram plenamente, e, portanto, a personalidade ainda não se mantém autonomamente no plano do agir social, a coordenação da ação se dá com base na autoridade de ideais racionalizados de maneira limitada; a aplicabilidade das normas prescritas a partir de uma imagem de mundo se dá de uma vez por todas. A moral é uma continuadora dessa pretensão de incondicionalidade apresentada pela religião; no entanto, em vez de dar prosseguimento à constrição de uma cosmovisão que blinda seus conteúdos contra a crítica para realizar sua finalidade de se perpetuar, ou, dito de outro modo, que mistura os diferentes tipos de agir comunicativo e estes com o agir estratégico, uma moral imbuída das condições postas por uma consciência pós-convencional resguarda-se à crítica de pretensões de validade normativa purificadas. Sob inspiração kantiana, uma teoria moral assume-se como deontológica, cognitivista, formalista e universalista (HABERMAS, 1999, pp. 15s.): pretende explicar a validade das normas para o agir a partir da motivação racional e de sua correção ou justiça; revela a analogia existente entre correção normativa e verdade cognitiva em função da obrigatoriedade de proposições verdadeiras ou corretas; escolhe princípios de justificação para que determinada pretensão de validade normativa possa ser aceita; não se restringe a exprimir as intuições normativas de determinada época, isto é, tem em vista a aceitação independente de restrições de contexto.

Se para Kant o imperativo categórico assinala a capacidade de generalização de uma norma, quando se parte dos pressupostos do pensamento pós-metafísico e quando se chega a um conceito reformulado de racionalidade comunicativa, deve-se conferir aos critérios de avaliação normativa uma inflexão distante de assunções subjetivistas; isso leva Habermas a adotar para a ética do discurso o princípio “D”: “as únicas normas que têm o direito a

reclamar validade são aquelas que podem obter anuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático” (HABERMAS, 1999, p. 16); o imperativo categórico é ressituaado como princípio de universalização “U” no plano da argumentação prática: as normas somente serão consideradas justas caso obtenham o consentimento racional de todos os potenciais interessados (HABERMAS, 1989a, p. 87). As idealizações que os participantes de uma argumentação fazem ao ingressarem no patamar do discurso de qualquer natureza estão carregadas de forte teor normativo; a ética do discurso lança luz sobre esses pressupostos normativos do agir comunicativo e extrai deles o modelo de avaliação da capacidade de generalização de um discurso prático. Portanto, a teoria moral e, mais amplamente, a filosofia como um todo dispõem de um mesmo elemento de incondicionalidade compartilhado com a religião: enquanto esta se assenta sobre princípios teológicos fortes, aquelas, por sua vez, sob as condições pós-metafísicas de pensamento, dão forma a discursos assumidos independentemente de contextos, inclusive por meio da exploração de potenciais de racionalidade carentes de desenvolvimento no interior das tradições religiosas; isso não significa, no entanto, que nosso autor almeje uma superação da religião pela filosofia, pois aquela guarda experiências que esta, ainda que provisoriamente, não tem capacidade de transpor para o nível da linguagem reflexiva:

A religião, que foi destituída de suas funções 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 ainda com uma prática religiosa. E isto não no sentido de uma simultaneidade de algo que não é simultâneo. A continuação da coexistência esclarece uma intrigante dependência da filosofia que perdeu o 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 fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião (HABERMAS, 1990, p. 61).

A modernidade, portanto, mantém uma relação ambivalente com a religião (ARAÚJO, 1996, p. 200): ao mesmo tempo em que esta perde a atribuição funcional de formação de estruturas, colocam-se anteparos contra a dissolução da experiência religiosa por meio da racionalidade do discurso; a perda de contato entre o pensamento pós-metafísico e o extraordinário dá fôlego à permanência da religião para além da acusação de atavismo, apesar dos incrementos de racionalidade na cultura e na sociedade. Contudo, o ingresso na modernidade também possui consequências para a vivência confessional: em um processo identificável sob a rubrica de modernização da fé (HABERMAS, 2003b, pp. 200s.), as religiões são impulsionadas a se estabilizarem reflexivamente por meio de uma consciência



autocrítica que sabe não ser portadora de verdades cristalizadas, nem imunes à concorrência do saber profano ou de outras visões de mundo. Isso não significa abrir mão da pretensão de verdade das revelações da fé; para Habermas servem de exemplo as doutrinas abrangentes razoáveis de Rawls para descrever a racionalidade autodelimitadora das religiões que aprenderam a observar a si mesmas a partir da perspectiva externa (RAWLS, 2011, pp. 70ss.). A reflexivização da fé não constitui um fardo imposto pela modernidade às religiões: ocorre exatamente o contrário, isto é, nesse contexto as religiões se deparam com a possibilidade de desenvolver prescrições práticas de outro modo disponíveis apenas em estado de latência; somente sob condições em que o sagrado não dispõe de meios para se afirmar como detentor do monopólio da vida social é possível florescer um ecumenismo não impositivo entre diferentes visões da fé.

Como se vê exemplarmente no ocidente, por meio da conceitualização teológica das verdades reveladas são introduzidos elementos de racionalidade na experiência religiosa de um modo em que, sobretudo com o advento da Reforma, abre-se um espaço cognitivo de convivência entre saberes profanos emancipados e religiões de matrizes distintas; a existência de um senso comum secularizado reforça o impulso modernizador da fé que convive com pretensões de validade conflitantes, embora ela mesma não seja identificada dentro da tipologia fundamental do agir. Resta, por fim, saber de que modo uma religiosidade desprovida de ambições totalizantes, porém dotada de maiores possibilidades de desdobramento comunicativo, se relaciona com um entorno que submete a estabilização a uma constante pressão por revisão. Habermas descarta uma tentativa de inspiração hegeliana ou aristotélica de teorizar sobre o intercâmbio entre visões de mundo alternativas porque, para ele, esse tipo de modelo normativo consegue cobrir suficientemente a perspectiva interna dos membros de uma coletividade cultural, mas é incapaz de argumentar sobre como se mantém a identidade individual ou de grupo apesar do livre trânsito proporcionado por um contexto pós-tradicional. Para nosso autor, deve haver uma linguagem que permita o entendimento entre proveniências culturais distintas; uma teoria moral de inspiração kantiana cumpre melhor a tarefa de fornecer aos diversos discursos concorrentes um ponto de apoio a partir do qual seja possível efetuar a troca de conteúdos normativos sem que isso implique em perder-se a cada encontro com o outro. Mais uma vez, surge com destaque a ética do discurso, na medida em que ela se aproveita da noção de identidade promovida pela intensificação dos processos de individuação socializadora para indicar como os indivíduos, a partir do uso dos elementos de racionalidade inscritos no agir comunicativo, chegam a entender-se a respeito da correção de

normas; essa mesma operação será realizada pelos que subscrevem determinada fé enquanto interagirem com quem não se orienta pela mesma cosmovisão.

## 2 A RELIGIÃO NAS RAIAS DO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

A reconstrução da teoria habermasiana da modernidade, com base sobretudo em seus *Teoria do agir comunicativo* e *O discurso filosófico da modernidade*, leva à conclusão de que o enquadramento da religião por parte da modernidade é realizado dentro de uma perspectiva socioevolutiva, em que se combinam a desarticulação das funções sociais desempenhadas pela religião e a liberação dos potenciais de racionalidade inseridos na prática comunicativa sob a forma cristalizada de complexos de ação social, em um processo cuja configuração teórica conferida por Habermas descende diretamente do diagnóstico weberiano de racionalização social. Segundo Weber, a constituição das sociedades modernas encontra seu sentido no desenvolvimento de formas racionalizadas de organização social cuja influência se estende de cada vez mais sobre os diferentes domínios da ação; nesse contexto, o direito moderno desempenha um papel elementar, na medida em que por meio dele é criada uma cadeia de circulação de poder cujo funcionamento ocorre independentemente das vontades e disposições dos atores envolvidos, pois a formalidade e a generalidade do direito aliadas ao monopólio estatal da força criam condições em que o complexo jurídico-institucional funcione como uma máquina. Em um primeiro momento, Habermas crítica a tese weberiana da racionalização social para ampliar-lhe o escopo no que diz respeito a fornecer uma descrição adequada dos componentes socioculturais da modernidade; em um segundo momento, Habermas desenvolve uma teoria do direito formulada de acordo com as renovações introduzidas nos conceitos de sociedade e de modernidade.

A teoria habermasiana do direito desempenha um papel de importante significado no que diz respeito ao encaminhamento tomado pela obra de nosso autor desde então, a ponto de, se anteriormente, conforme afirma o próprio Habermas, a teoria do agir comunicativo ser considerada “cega para a realidade das instituições” (HABERMAS, 2012a, p. 11), Habermas ser acusado de enfatizar excessivamente o direcionamento da circulação do poder político na direção do Estado de direito, sem se atentar para a complexidade do aspecto político da vida social (HONNETH, 2015, pp. 486s.). Desde a publicação de *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (HABERMAS, 2012a; 2003a) os temas referentes ao direito e a política têm sido moto contínuo no pensamento habermasiano; mesmo a abordagem de outros temas eventualmente finda por ocorrer em uma perspectiva na qual se sobressaem questões de ordem jurídica e política, como é o caso da religião. A filosofia da religião desenvolvida por nosso autor durante este início de século XXI encontra-se imbuída pela motivação teórica de

mostrar de que maneira é possível a permanência da experiência religiosa em um contexto no qual as normas aceitas pelo conjunto da sociedade retiram seus fundamentos de fontes profanas, seja no caso do Estado de direito, seja no caso de uma moral universalista; a decomposição das imagens responsáveis por conferir coesão ao todo social expõe, com isso, a regulação do convívio entre os atores a uma demanda de justificação que se aproxima de um tipo de racionalidade procedimental, em detrimento da racionalidade substancial de cunho teológico-metafísico. Responder à questão sobre como, apesar de as sociedades modernas não lhe atribuírem a função de formação de estruturas, a religião se mantém é um desafio a ser cumprido levando em consideração a situação específica em que se dão as bases de convivência em um contexto pós-convencional de justificação.

O ponto de partida de nossos estudos nesta segunda parte consiste de uma temática já vislumbrada no âmbito da investigação desenvolvida na primeira parte: mostramos como Habermas entende que em sociedades modernas dissociam-se dois planos de integração social, quais sejam, o mundo da vida e o sistema; trata-se agora de retornar a essa dissociação para por às claras de que modo esses planos de integração interagem entre si. Por isso, expomos aqui a tese da colonização do mundo da vida: os imperativos sistêmicos devem se instalar no mundo da vida atuando de fora para dentro. Nesse contexto, o direito desempenha uma função exemplar, pois através do direito o poder administrativo passa a dispor de meios de interferir na organização interna do mundo da vida; este, por sua vez, pode se servir da forma do direito como meio de resistência perante a ameaça de desagregação representada pela ingerência do sistema. A maneira por meio da qual o mundo da vida se vê em condições de influenciar na formação do corpo jurídico-institucional é identificada na mobilização política do poder comunicativo em condições de participação democrática de cidadãos que atuam enquanto autores e destinatários das normas que regem seu agir. Esse tipo de mobilização demanda que não haja restrições quanto à proveniência das contribuições ao debate público, desde que os argumentos fornecidos atentem ao tipo de justificação requerido para gozar de validade perante o conjunto de cidadãos; por isso, é preciso reconhecer que as tradições religiosas e as comunidades de fé são componentes do quadro da modernidade dotados de um *status* particular frente aos demais. Uma sociedade pós-secular é aquela em que ocorre um duplo processo reflexivo: por um lado, a religião enxerga o conteúdo normativo da modernidade e, por outro lado, a consciência secularizada difere da consciência secularista, isto é, mesmo que não se despose das crenças religiosas, a contribuição da religião para a sociedade como um todo é publicamente reconhecida.

## 2.1 AS FACES DO DIREITO MODERNO

### 2.1.1 A tese da colonização do mundo da vida

Para Habermas, a teoria weberiana da racionalização se envolve em uma série de problemas que tornam necessário inseri-la em um novo quadro conceitual para se salvar sua capacidade de esclarecimento de patologias desencadeadas pelo processo de modernização. O primeiro problema surge de Weber submeter a racionalização dos sistemas de ação (isto é, a racionalização social) exclusivamente ao modelo teleológico de racionalidade, ao qual são subsumidas as dimensões cognitivo-instrumental, prático-moral e estético-expressiva; Habermas busca superar este unilateralismo weberiano de um aspecto da racionalidade por meio de uma ideia de razão comunicativa, sob cuja influencia vem a ser formado o quadro categorial para as teorias do agir social e de sociedade. O segundo problema é identificado na equiparação realizada por Weber entre o padrão capitalista de racionalização e a racionalização social como um todo. Em função desse nivelamento, afirma Habermas, Weber não pode detectar as patologias resultantes de uma distribuição do poder social com base em uma estrutura de classes antagônicas, nem conseguiu desdobrar o potencial cognitivo armazenado pelas representações culturais de um mundo da vida simbolicamente estruturado. Para contornar essas dificuldades, nosso autor recorre à distinção entre os planos de integração do mundo da vida e do sistema e à diferenciação intrassistêmica entre o subsistema da atividade administrativa e o subsistema econômico. A tarefa a ser levada adiante por nosso autor consiste em aplicar a distinção e a comunicação entre os dois planos de integração como um modo de explicar as eventuais deformidades do processo de modernização. Sob essa perspectiva, a progressiva racionalização do mundo da vida resulta em seu desligamento da administração estatal e da economia com a subsequente submissão aos imperativos sistêmicos – a isso se dá o nome de mediatização do mundo da vida; essa dependência assume formas patológicas de colonização interna à medida que as crises de reprodução material são compensadas por entraves à reprodução simbólica do mundo da vida vividos subjetivamente sob a forma de crises de identidade (HABERMAS, 2012c, p. 552).

Para Weber, a assunção da forma burocrática por parte da administração pública em decorrência da consolidação do modelo econômico capitalista confere à ideia de burocratização um papel fundamental para que se possa entender as sociedades modernas. À medida que ascende a empresa racionalmente conduzida, emerge a administração pública

burocraticamente organizada das instituições. O desdobramento do modelo de organização capitalista para outros sistemas de ação permite que se fale de uma sociedade de organizações. Embora prevaleça para Weber um modelo de ação social em que se privilegia o agir orientado pelo fim, o qual é aplicado à atividade da organização, não se pode explicar o problema da autoconservação organizacional simplesmente por meio do comportamento racional-teleológico dos atores. Weber então sinaliza uma distinção entre plano sistêmico e plano social de integração: ele está consciente da ambiguidade de uma racionalização social que impõe uma forma mais elevada de racionalidade social ao mesmo tempo em que subjuga as ações dos membros a um “[...] poder objetivo de um aparelho que se tornou autônomo” (HABERMAS, 2012c, p. 555). Sob a perspectiva dos participantes, a reificação das organizações sociais é analisada na racionalidade das burocracias desenvolvidas à margem dos valores, como ilustra a ideia de “máquina que trabalha racionalmente”.<sup>39</sup> Habermas considera que é possível dar mais sentido à tese da perda de liberdade experimentada pelos atores frente ao aparelho estatal burocratizado lançando mão das ferramentas conceituais fornecidas pela tese da diferenciação sistêmica de dois níveis: a cristalização dos subsistemas administração pública e economia em torno dos *media* poder e dinheiro cria esferas de ação organizadas formalmente e desprovidas de vínculo institucional com o mundo da vida, portanto normativamente neutras. Para as novas organizações, o mundo da vida é percebido como algo distante e confuso cuja estranheza diante dos meios de controle o leva a ser rebaixado à condição de mero entorno.

A desvinculação dos sistemas frente a contextos normativos ocorre tendo em vista cada um dos três componentes estruturais do mundo da vida: a organização dispensa as características de personalidade, vistas como entraves ao seu desenvolvimento, pela criação da condição de “membro”, cuja vida privada é tida como entorno; no plano da cultura, embora a organização seja funcionalmente independente do poder legitimador da tradição, “[...] as tradições culturais – transformadas em ideologia – perdem sua força normativa vinculante, transformadas em matéria prima para fins de planejamento de ideologia [...]” (HABERMAS, 2012c, p. 558), na medida em que o vácuo organizacional de legitimação é preenchido por meio da elaboração administrativa de contextos de sentido, ou, dito de outro modo, a cultura é instrumentalizada para fins de manutenção da integridade do sistema. Quanto à sociedade,

---

<sup>39</sup> “Também historicamente o ‘progresso’ em direção ao Estado burocrático, que sentencia e administra na base de um direito racionalmente estatuído e de regulamentos racionalmente concebidos, encontra-se em conexão muito íntima com o desenvolvimento capitalista moderno. A empresa capitalista moderna fundamenta se internamente, sobretudo, no cálculo. Para sua existência, ela requer uma justiça e uma administração, cujo funcionamento, pelo menos em princípio, possa ser racionalmente calculado por normas gerais fixas, do mesmo modo que se calcula o rendimento provável de uma máquina” (WEBER, 1999, p. 530).

dividem-se duas esferas de ação: sob a forma de um mundo da vida estruturado comunicativamente e sob a organização neutralizada do mundo da vida, no qual o sistema se ancora por meio do direito formal. Para Habermas, todas as relações submetidas a meios de controle são organizadas formalmente em função de serem produzidas pelo direito positivo. Em sociedades modernas, o direito perde a ligação com os modelos tradicionais de eticidade aos quais simplesmente emprestava a sua forma e assume a compleição de organizador direto das relações sociais; os modos de vida tradicionais são empurrados para o entorno do sistema como parte da reificação do direito frente às estruturas comunicativas pré-existentes. Portanto, a ambiguidade encontrada por Weber na burocratização de sociedades modernas deve ser explicada com base em um mundo da vida estruturado comunicativamente, porém neutralizado por parte de um complexo organizacional regulado por meio do direito positivo.

A conformação jurídica da organização proscreve o agir comunicativo para o entorno do sistema; isso não significa que o agir comunicativo seja totalmente substituído pela atividade formalmente regulada: ele ainda fornece a base de validação da organização formal. Contudo, a renitência dos contextos de agir orientado pelo entendimento revela a impossibilidade de que o mundo da vida seja perfeitamente assimilado pelo sistema, embora ambos permaneçam entrelaçados; por isso, a perspectiva da organização reputa a burocratização como expulsão do mundo da vida para o entorno sistêmico, ao passo que da perspectiva do mundo da vida “[...] o mesmo processo é visto como autonomização nociva” (HABERMAS, 2012c, p. 563). A integração sistêmica é desprovida de vinculação institucional com o mundo da vida, ou seja, contextos de ação formalmente organizados desligam-se das identidades dos atores envolvidos e aparecem como sendo dotados de um sentido incompreensível para o pano de fundo do saber compartilhado. Embora a burocratização não seja compulsoriamente um desencadeador de deformidades no plano do mundo da vida, seu sentido, mesmo que obscuro à compreensão imediata, pode ser percebido nas experiências dos atores que vivenciam o malogro de suas identidades como algo completamente além da capacidade pessoal de controlar a própria biografia. Embora seja possível, a partir de uma perspectiva embasada no funcionalismo sistêmico, defender a tese do rebaixamento do mundo da vida “[...] para certos nichos que restaram numa estrutura sistêmica autônoma pelos quais passou a ser colonizado” (HABERMAS, 2012c, p. 564) em uma sociedade fundamentalmente desumanizada pela completa burocratização, para Habermas ainda resta verificar se sociedades modernas dispõem hierarquicamente os modos de integração.

O paradoxo encontrado por Weber junto à racionalização social, qual seja, o da perda de liberdade resultante do processo de burocratização, é desfeito quando são distinguidos, no interior da teoria de sociedade, os diferentes princípios de integração: em vez do deslocamento entre orientação racional-valorativa e orientação racional-teleológica, Habermas atribui a interdependência das esferas de ação organizadas formalmente à disjunção entre mundo da vida e sistema, ou seja, a burocratização constitui uma característica típica de um processo de modernização social que culmina na organização de subsistemas cristalizados ao redor de meios de controle: “o paradoxo já não decorre das relações entre diferentes tipos de orientações da ação, mas das relações entre diferentes princípios de socialização” (HABERMAS, 2012c, p. 575). Resta saber, no entanto, em que medida a mediatização do mundo da vida, isto é, a intromissão dos mecanismos sistêmicos na regulação da autorrelação dos componentes do mundo da vida assume a forma deletéria da colonização.

A organização dos subsistemas desencadeia no mundo da vida a formação de duas ordens institucionais complementares entre si: a esfera privada define-se institucionalmente pela família, à qual se atribuem tarefas de socialização sem encargos de produção, ao passo que a esfera pública tem seu núcleo institucional em atividades culturais e em meios de comunicação, graças aos quais um público de pessoas privadas torna-se apto a participar da reprodução cultural, da fruição artística e da integração social; na perspectiva sistêmica da economia, a esfera privada aparece como entorno das economias privadas domésticas, ao passo que na perspectiva sistêmica da administração estatal a esfera pública aparece como entorno relevante para a obtenção de legitimação. Os subsistemas entabulam relações com o mundo da vida através das trocas articuladas pelos meios de controle com o correspondente nível institucional do mundo da vida: a economia demanda trabalho em troca de salário, ao mesmo tempo em que oferece bens e serviços para suprir a demanda dos consumidores; por sua vez, a administração pública recolhe impostos em troca de serviços de organização das relações públicas e igualmente oferece decisões políticas resultantes de sua estruturação interna para permuta com a lealdade das massas. No que tange à forma com que esses pontos de contato com os subsistemas são assumidos no plano da integração social, Habermas afirma que “na perspectiva do mundo da vida, essas relações de troca constituem o ponto de cristalização de papéis sociais do trabalhador e do consumidor, de um lado, e do cliente e do cidadão, de outro” (HABERMAS, 2012c, p. 578).

Em se tratando das categorias de trabalhador e de cliente, os atores desligam seu comportamento dos contextos do mundo da vida e o adaptam a campos de ação organizacional: ou se recebe uma compensação sob a forma de salário em razão de se



contribuir com a organização da qual se é membro, ou então se contribui sob a forma de impostos para se usufruir da capacidade de organização da administração estatal. Embora o estabelecimento destes papéis sociais tenha se efetivado de maneira tumultuada, do que dão testemunho as diversas revoltas contra medidas econômicas e medidas de Estado, via de regra dissuadidas violentamente, os subsistemas disponíveis em sociedades modernas dispõem de capacidade ampla de automanutenção, a ponto de interferirem na reprodução material do mundo da vida. Os papéis de consumidor e de cidadão, por seu turno, não são produzidos por meio de um ato jurídico, ao contrário do que ocorre com o trabalhador e o cliente. Enquanto consumidores e cidadãos, os atores se orientam conforme conteúdos hauridos anteriormente à formação da regra jurídica, isto é, mantêm uma ligação com o mundo da vida sem se abrir totalmente à operacionalização sistêmica. A formação privada da orientação do consumidor e a formação pública da orientação do cidadão impedem que os atores, no desempenho desses papéis, sejam cooptados pelas organizações; disso derivam as ficções atribuídas por Habermas como postulados à economia burguesa e à teoria do Estado: a autonomia da decisão de compra e a autonomia da decisão de voto. No entanto, como o sistema realiza intercâmbio com o mundo da vida apenas através da linguagem codificada dos meios de controle, “os produtos do mundo da vida se ajustam aos meios de controle, passando por um processo de abstração que os reduz a *inputs* dos subsistemas correspondentes” (HABERMAS, 2012c, p. 582); com isso, a orientação conforme o valor de uso por parte do consumidor deve ser traduzida em demanda para então o subsistema econômico fornecer os bens e serviços, enquanto a formação pública da vontade política, da qual participa o cidadão, tem de se transformar em lealdade da massa intercambiável com decisões políticas.

O elemento de “desrazão” atribuído por Weber ao fenômeno da burocratização é explicado com base na unilateralização de uma racionalidade voltada a fins. O surgimento, explicado na *Ética Protestante*, do comportamento profissional do “especialista sem espírito” e do papel complementar de fruição estético-expressiva do “hedonista sem coração”, associadamente à difusão de ambos para todas as camadas do tecido social, na medida em que se projetam para além de uma base valorativa geradora, criam obstáculos à formação da identidade pessoal e, então, dão ensejo ao desenvolvimento de patologias sociais; Weber chega a associar-lhes uma reprodução maquinal de ações cujo sentido não é reconstruído internamente pelo ator (WEBER, 2004, p. 166). Para Habermas, a manifestação de disfuncionalidades no nível da reprodução das estruturas do mundo da vida deve ser explicada à luz da colonização do mundo da vida por imperativos sistêmicos, sob cujo influxo os elementos normativos perdem vigência no âmbito das decisões públicas e da condução da

vida privada: a formação dos consensos políticos, a título de exemplo, é sobrecarregada por funções de ajuste à realidade econômica, enquanto o papel profissional desempenhado pelo ator leva a reboque as demais características socialmente atribuíveis à sua personalidade. Os desgastes da reprodução social não se exprimem no caráter irreconciliável da validação das externalizações emanadas de cada um dos complexos autônomos de racionalidade, mas “[...] na monetarização e na burocratização da prática cotidiana, no âmbito da esfera privada e da esfera pública” (HABERMAS, 2012c, p. 587). Para nosso autor, o subsistema econômico esgarça as formas de vida privada à medida que fomenta o individualismo e o consumismo: o atendimento de demandas privadas desprovidas de vínculos com a realização do bem estar comunitário (ou mesmo o eclipse deste por parte do enfoque no bem estar individual) apropria-se do direcionamento das realizações pessoais. Por outro lado, a administração estatal altamente burocratizada monopoliza a autonomia da formação da vontade no âmbito da esfera pública em favor do direcionamento estratégico da lealdade das massas: a razão de Estado parece, em função da burocratização, ter descartado a necessidade de legitimação.

A constituição de sistemas culturais de ação permite que os potenciais de racionalidade incrustados no agir comunicativo se desenvolvam a partir da orientação de pretensões de validade criticáveis dentro de complexos de ação. A racionalização do mundo da vida carrega, portanto, a formação de sistemas culturais de especialistas em relação de exclusão com as bases cotidianas do saber de fundo pertinente ao prosseguimento das interações dos atores; isso significa que as disciplinas vinculadas a critérios de eficácia, verdade, correção normativa e autenticidade expressiva (ou beleza) tornam-se inacessíveis a quem não tenha sido formado dentro de uma dessas especialidades e elas parecem ser incapazes de se comunicarem entre si. Desse momento em diante passam a ser possíveis reconstruções das histórias internas dessas disciplinas. A cultura de especialistas, para Habermas, põe em cheque a continuidade das tradições culturais, na medida em que suas elaborações são apropriadas pelas práticas cotidianas de maneira penosa, embora o iluminismo tenha em princípio objetivado tornar irrestritamente disponíveis os ganhos de saber propiciados pelo trabalho especializado<sup>40</sup>. Como (1) os processos de entendimento

---

<sup>40</sup> A proposta iluminista de difusão do saber para as massas foi transmutada, em última instância, em análise e desmentido da ideologia por parte da tradição marxista, sobretudo no programa abraçado pela primeira geração da Escola de Frankfurt. Enquanto, de uma parte, há a intenção de por em descoberto os enganos que obstruem o progresso da humanidade, de outra parte há o empenho de desmentir uma consciência falsamente assumida como verdade derradeira; nesse transcurso, porém, perde-se a esperança de tornar amplamente acessível o reconhecimento das repressões camufladas, ficando então a atividade intelectual restrita ao exercício, em nome daquilo que ainda não foi totalmente assimilado pelo totalitarismo da lógica do esclarecimento, de denunciar, quase por procuração, a falsa totalidade (ADORNO, 2009, pp. 42s.). Habermas, a princípio orienta seus trabalhos pela perspectiva de uma crítica completa da ideologia na figura de uma metateoria do conhecimento:

incrustados no mundo da vida necessitam engatar-se em uma tradição reprodutível e (2) a comunicação “ingênua” localiza-se aquém da distinção entre esferas valorativas, a infraestrutura comunicativa é duplamente ameaçada pela racionalização social: a penetração dos imperativos sistêmicos nos núcleos do mundo da vida conduz a uma racionalização unilateral do mundo da vida, isto é, os potenciais de racionalidade são extraídos da práxis comunicativa e encapsulados em seus respectivos complexos; em um segundo momento, a diferenciação de campos de saber ligados a pretensões de validade significa uma ruptura com a continuação de tradições culturais, embora estas se mantenham “a operar normalmente no solo da hermenêutica do cotidiano” (HABERMAS, 2012c, 591); em todo caso, o descarte de tradições cujas condições de reprodução tenham sido sensivelmente alteradas pela dissolução daquilo que Durkheim chama de solidariedade mecânica resulta em empobrecimento cultural.<sup>41</sup>

Habermas sugere plasmar a tese weberiana da burocratização e a crítica marxiana<sup>42</sup> da economia política com o objetivo de reformular o paradoxo da racionalização social dentro da concepção bifronte de sociedade; tem-se em vista a hipótese de que a interferência de uma estrutura de classe no processo de desligamento entre orientações para a ação e racionalidade valorativa desvirtua a manutenção das esferas culturais de valor a ponto de os espaços abertos pela racionalização do mundo da vida não poderem ser utilizados sob o enfoque dos momentos de racionalidade comunicativa. Com o recurso a Marx torna-se possível distinguir o desdobramento da racionalização do mundo da vida em um plano sistêmico de ação do *bourgeois* e os contextos normativos do *homme*, na esfera privada, e do *citoyen*, na esfera

---

no impulso da discussão entre neopositivismo e teoria crítica, ele se ocupa em demonstrar como os interesses se imiscuem subrepticamente na produção do conhecimento científico a ponto de lhe serem essenciais. Os embates com a filosofia hermenêutica e a teoria sistêmica de sociedade e o contato com a análise lingüística, no entanto, deixam claras para nosso autor as limitações de uma orientação teórica como a que até então assumira. Sobre essas transformações no pensamento de Habermas e sua contribuição para o florescimento de seu projeto teórico de maturidade, confira LUCHI, 1999, cap. VIII.

<sup>41</sup> Para Durkheim, a manutenção da coesão social é operada, em cada caso, de acordo com um dos dois tipos de solidariedade social: chama-se de solidariedade mecânica a vinculação direta do indivíduo à sociedade, cujo cimento consiste em um conjunto de crenças e sentimentos coletivamente compartilhados; em sua extensão ideal máxima, esse tipo de solidariedade carrega uma inclusão total dos membros sob a rubrica da consciência coletiva, sem que se deixe espaço para a manifestação da individualidade. O outro tipo recebe de Durkheim o nome de solidariedade orgânica: neste caso, o indivíduo depende da sociedade, à qual integra graças à atribuição de funções e ao estabelecimento de relações resultantes da divisão do trabalho social; nas sociedades em que prevalece a solidariedade orgânica é delimitado um âmbito de ação próprio ao desenvolvimento da consciência individual em cujo núcleo se cristaliza a personalidade (Cf. DURKHEIM, 2010, pp. 107ss.).

<sup>42</sup> White sugere, inclusive, que a elaboração da ideia de uma ingerência do sistema do mundo da vida consiste em uma tradução de termos da teoria marxiana para o âmbito de uma teoria de sociedade de fundo lingüístico: “Marx se preocupou com o processo pelo qual o subsistema econômico da sociedade capitalista instrumentalizava formas tradicionais de vida, transformando trabalho concreto em unidades de força de trabalho abstrato. Este processo, bem como a reificação das relações de mercado, que atribuía a elas uma vida quase natural, se tornaram, na terminologia de Habermas a ‘mediatização’ do mundo da vida e o desacoplamento do sistema econômico” (WHITE, 1995, p. 106).

pública. Os elementos de racionalidade da visão burguesa de mundo, em que pese o desmentido desta por meio das restrições impostas aos ideais emancipatórios impulsionadores das mudanças no interior da ordem social, podem ser realocados quando interpretados à luz da diferenciação estrutural do mundo da vida e da linguistificação do sagrado de modo a tornar plausível a consolidação

[...] de uma comunicação cotidiana pós-tradicional, que impõe limites à dinâmica própria dos subsistemas autonomizados. Ela é capaz de romper as cápsulas das culturas de especialistas, conseguindo eludir os perigos da reificação e da desertificação. E tais indícios de tipo quase-transcendental, que superam a ideologia burguesa, são sugeridos pelo mundo da vida (HABERMAS, 2012c, p. 595).

Marx oferece um significativo substrato conceitual para a teoria crítica de sociedade, cujo objetivo reside em apontar as incongruências encontráveis em sociedades modernas ao mesmo tempo em que se lhe sublinham os potenciais de autocorreção normativa. Habermas reconstrói a teoria do valor sob o prisma do conceito de sociedade como mundo da vida e sistema: em um dos pólos do processo capitalista de produção, encontra-se a perspectiva de observador assumida pelo capital que se reproduz; no outro pólo, sob a perspectiva de participantes, encontra-se o conflito de classes sociais. No cerne da análise empreendida por Marx encontra-se o caráter duplo de mercadoria da força de trabalho: se por um lado ela pertence ao trabalhador como realização de suas forças vitais, portanto como ação no mundo da vida, por outro lado ela pertence ao âmbito sistêmico da empresa capitalista, visto que é assimilada como uma função econômica; dito de outro modo, a força de trabalho, “[...] enquanto ação, faz parte do mundo da vida do produtor; enquanto realização pertence ao contexto das funções da empresa capitalista e do sistema econômico como um todo” (HABERMAS, 2012c, p. 603). Através de um processo de abstração mediado pelas relações de produção, a força de trabalho é reduzida a um status de mercadoria como outra qualquer, similarmente à redução do mundo da vida a um subsistema pela via da intromissão de imperativos sistêmicos; assim sendo, pela intrusão de um modo hipostasiado de racionalidade teleológica no âmbito do mundo da vida, os atores assumem uma atitude objetivadora com relação a si mesmos e àquilo que depende de suas capacidades para agir em conjunto com os outros.

A estratégia teórica utilizada por Marx apresenta vantagens e desvantagens. O entrelaçamento teórico entre a teoria da ação e a teoria dos sistemas permite derivar regras de tradução pertinentes à elaboração da teoria com vistas a desvendar o mecanismo através do qual a integração social plena de teor normativo é desvirtuada em favor dos imperativos sistêmicos. Em *O capital*, afirma Habermas (HABERMAS, 2012c, p. 608), encontra-se

formulado um corpo teórico que permite, em via de mão dupla, passar da teoria de classes que descreve a participação no processo produtivo para a descrição objetivadora sob a perspectiva do sistema econômico. No entanto, essa descrição de dupla face não serve apenas a anseios teóricos: por meio dela, é possível realizar o diagnóstico crítico de uma dinâmica sistêmica de apropriação exploradora da qual depende o modo de produção estabelecido. Chega-se à conclusão, então de que o capitalismo depende de um artifício de reificação no qual se alinham sucessivamente a capacidade produtiva dos trabalhadores, a duplicação do caráter de mercadoria da força de trabalho com seu conseqüente rebaixamento à condição de produto em meio a outros e, por fim, sua utilização como capital que se autoaproveita. A tradução da linguagem de matriz economicista para uma teoria social mais abrangente, por meio de um conceito de sociedade como mundo da vida e sistema, assume a seguinte forma:

A verdade sobre os sistemas dos processos de troca que abandonam os contextos do mundo da vida só pode ser captada como pano de fundo histórico da destruição do contexto vital dos produtores explorados. Ou seja, os segredos do capital só podem ser descobertos por entre os vestígios históricos de destruição provocados pelo sistema econômico capitalista independizado, que podem ser vislumbrados num mundo da vida submetido seus imperativos (HABERMAS, 2012c, pp. 608s.).

A crítica marxiana da economia política, no entanto, não traça a distinção adequada entre mundo da vida e sistema, visto que permanece atrelada ao quadro conceitual concebido por Hegel. Tal como os escritos de juventude de seu mestre, Marx concebe a unidade entre mundo da vida e sistema sob o ponto de vista da totalidade ética dilacerada e desloca o acento da cisão característica da sociedade moderna para o processo de acumulação capitalista fetichizado.<sup>43</sup> Por não dispor de uma abordagem que permita reconhecer os âmbitos de integração distintos e, assim, proceder com a reconstrução da evolução da sociedade atentando para os níveis de diferenciação sistêmica, Marx entende que a intromissão dos imperativos sistêmicos no mundo da vida deve ser suprimida pela destruição do âmbito sistêmico e então formula sua teoria da revolução; portanto, não se trata apenas de denunciar a instrumentalização das formas de vida tradicionais configurada na proletarização de toda a força de trabalho, mas de romper o invólucro da exploração capitalista de modo a fazer retornar a espontaneidade às relações interpessoais, retirando o reino da liberdade das amarras do reino da necessidade (HABERMAS, 2012c, p. 612). Por não reconhecer o sentido da evolução social, Marx não realiza a distinção entre “[...] a destruição de formas de vidas tradicionais e a reificação de mundos da vida pós-tradicionais” (HABERMAS, 2012c, p. 613), o que o torna incapaz de perceber o real conteúdo normativo da modernidade. O conceito de

<sup>43</sup> “Para Habermas, ela [a crítica de Marx à reificação das relações sociais] padece de uma concepção abertamente romântica de sociedade, que define qualquer diferenciação entre mundo da vida e sistema como uma alienação a ser superada” (INGRAM, 1987, p. 197).

alienação, adotado por Marx como forma de explicar a mercantilização da força de trabalho remete apenas a uma lógica da instrumentalização desmedida, já que a ideia de capacidades ou necessidades vitais é apenas sugerida abstratamente, de modo a não permitir que se retenha conteúdo crítico suficiente para uma análise vertical sócio-histórica: expressa-se a destruição de formas de vida tradicionais sem se atentar para a complexidade do processo de diferenciação estrutural do mundo da vida, visto não se aplicar então a ideia de racionalização social. O embotamento diante do processo mais amplo de desenvolvimento das sociedades e o baralhamento da análise do nível do sistema com a análise do nível do mundo da vida levam Marx a, por fim, confundir nexos estruturais de sociedade e configurações contingentes de distribuição de poder social. Como a subordinação do mundo da vida ao sistema encontra-se subscrita unicamente à via da monetarização da força de trabalho, recai-se no mesmo problema já apontado em Weber, qual seja, subsumir as modalidades do agir à orientação para fins; com o auxílio da análise do capital que se autoacumula, chega-se à conclusão de que a patologia fundamental da modernidade é estritamente de ordem econômica: quem de fato produz não obtém acesso ao fruto do seu trabalho.

É preciso reconhecer então, com Weber e contra Marx, que não se pode derivar da luta de classes os critérios e práticas que permitam tanto destacar as deformidades das sociedades modernas quanto mostrar o caminho de sua superação. Por outro lado, desta vez contra Weber, também é necessário afirmar que a intromissão dos imperativos sistêmicos ultrapassa a figura da burocratização. As formas de entendimento características à modernidade mostram que para os imperativos sistêmicos possam penetrar nos complexos de ação do mundo da vida eles o fazem de fora, “[...] como senhores coloniais que se introduzem numa sociedade tribal” (HABERMAS, 2012c, p. 639). Nas formas de entendimento típicas de sociedades dotadas de menor nível de complexidade, agir teleológico e agir comunicativo formam um amálgama cuja legitimidade encontra-se garantida por um consenso de fundo formado de certezas pré-reflexivas de eficácia garantida por uma ordem cultural cósmica cimentada por justificações fundamentais de base religiosa ou metafísica. Na modernidade são conhecidas tentativas de manutenção ou reconstituição desse tipo de ordem: após a Revolução Francesa, instauram-se os movimentos de massa guiados ideologicamente. A princípio, ganha corpo um conservadorismo nostálgico das formas de vida pré-burguesa que busca restaurar a constelação sociopolítica anterior à revolução; de outra parte surge uma miríade de movimentos, tais como “[...] anarquismo, fascismo, nacional-socialismo, o comunismo e o socialismo, bem como orientações sindicalistas, democrático-radical e revolucionárias do tipo conservador [...]” (HABERMAS, 2012c, p. 636), para os quais os novos tempos servem

como estágio preparatório para um outro contexto em que se apaziguariam as inquietudes tipicamente modernas lançando mão de conquistas da modernidade:

Na busca de autenticidade e de autoapresentação expressiva manifestam-se tendências à estetização, que podem predominar tanto em movimentos autoritários (fascismo) como em movimentos antiautoritários (anarquismo). Tais tendências estão em conformidade com a modernidade, uma vez que a sua pretensão de fazer valer os momentos expressivos e prático-morais reprimidos ou desleixados pelo modelo capitalista de racionalização não pretende “salvá-los” lançando mão de imagens de mundo religiosas ou metafísicas satisfatórias, mas concretizá-las em novas formas de vida de uma sociedade construída sobre os escombros de uma revolução (HABERMAS, 2012c, p. 636).

Entretanto, ambas as gerações de ideologias compartilham o anelo de recompor a arquitetura de uma ordem global pelo recurso a uma unidade de consciência abrangente. No contexto de um mundo da vida racionalizado, no entanto, a transparência das formas de comunicação impõe que os imperativos sistêmicos, se quiserem interferir no mundo da vida, devem fazê-lo às claras. A separação das estruturas do mundo da vida revela os seus nexos internos de reprodução e os critérios avaliativos a que se submetem e torna sua continuidade sempre mais arriscada. A dissolução das certezas performativamente peremptórias frustra a possibilidade de configuração de ideologias, visto que estas não podem apelar para aquilo que é aceito por todos os membros da sociedade, pois o tentam fazer utilizando-se justamente dos meios responsáveis pelo desmoronamento da consciência coletiva: o proponente de uma ideologia precisa *convencer* seus interlocutores de que sua proposta representa o melhor para todos, em vez de simplesmente *pressupor*. No quadro cultural da modernidade, a emancipação dos ideais avaliativos em complexos de racionalidade dotados de critérios valorativos independentes confere autonomia funcional às modalidades do agir social do pano de fundo do saber compartilhado, o que torna inócuas as tentativas de remissão a um saber formativo de caráter global; a unidade dos momentos de racionalidade ocorre de maneira procedimental: eles se irmanam pela necessidade de serem considerados válidos unicamente através da prática de dar e receber argumentos. A unificação dos saberes se dá pela forma universal de justificação ao invés de ocorrer pela coincidência de conteúdos. Nesse contexto, a consciência cotidiana sofre um estiolamento, na medida em que a tradição na qual encontra sua representação é colocada sob suspeita e se torna desprovida do teor vinculante de outrora e assim assume a forma de uma consciência fragmentada.

Quando ao desgaste das tradições culturais e à segmentação estrutural do mundo da vida somam-se (1) a regulação das relações de troca entre sistema e mundo da vida, (2) a aceitação de abstrações reais, tais como venda da força de trabalho dos empregados e a mobilização eleitoral dos cidadãos, como forma de compensação pela troca com os

subsistemas e (3) o financiamento dessas compensações ocorrer por meio do crescimento capitalista canalizado para os papéis de consumidor e cliente, nos quais se escoram as esperanças privadas de autorrealização individual, estão criadas as condições funcionais de efetivação da colonização do mundo da vida (HABERMAS, 2012c, p. 640). Dada a alta generalidade desse mapeamento e levando em conta as conseqüências palpáveis do processo aqui considerado, Habermas aponta para a penetração progressiva do direito na esfera da vida cotidiana como um índice empírico da formação de estruturas de ancoragem do sistema no mundo da vida, sem deixar de notar o incentivo oferecido a essa seara pela tradição teórica que atrela a formação do direito moderno de forma inseparável à formação da própria sociedade moderna. Como veremos mais ao longo das próximas subseções, contudo, se por um lado a presença cada vez mais abrangente do direito no mundo da vida amplia o raio de ação dos imperativos sistêmicos, na via contrária ocorre um incremento da capacidade do mundo da vida de resistir ao seu rebaixamento à condição de mero subsistema, e, portanto, domesticar os imperativos sistêmicos.

### **2.1.2 A fundamentação discursiva do direito**

Habermas mostra existirem duas estratégias possíveis de abordagem conceitual do fenômeno do direito: por um lado, ressalta-se a presença social do direito como *facticidade*, isto é, enquanto componente “quase natural” da realidade empírica; por outro lado, expõe-se o seu componente de *normatividade*, ou seja, o direito deve atender a expectativas de avaliação de comportamento dentro de critérios que distingam o certo do errado. Em torno dessa primeira possibilidade teórica, consolidou-se a tradição de pesquisa revelada pela sociologia do direito, encarregada principalmente por fornecer descrições da função exercida socialmente pelo direito enquanto organizador das sociedades modernas; em torno da segunda, têm destaque as contribuições das teorias filosóficas normativas, interessada em diagnosticar quando o conjunto de normas e instituições consolidadas juridicamente é capaz de atender às demandas por justiça levantadas na perspectiva de um participante. Para nosso autor, essas duas perspectivas, quando expostas, desmontadas e remontadas para fazerem jus ao propósito que se lhes é designado, não constituem estratégias rivais de abordagem, mas sim se complementam reciprocamente. É preciso então mostrar de que modo elas vêm à tona de uma maneira na qual possa estar claro também como cada uma delas cumpre a tarefa de cobrir aspectos constitutivos do direito em atendimento às características cumulativamente



depositadas no direito moderno. Para Habermas, portanto, o próprio direito enquanto “fato social” está vinculado a demandas de mostrar a si na efetividade e na correção normativa.

Uma análise reconstrutiva do direito na modernidade que tomasse por base os pressupostos gerais da comunicação encontrar-se-ia em posição privilegiada na medida em que, primeiramente, permite vincular a teoria do direito a uma teoria geral da sociedade, visto haver a pressão epistêmica para que se dê conta da efetividade social do direito, e, em seguida, ocorre a retroligação entre direito e agir comunicativo em razão de ambos se equilibrarem por sobre tensão entre facticidade e validade.<sup>44</sup> Adicionalmente, as vantagens se revelam do ponto de vista socioevolutivo: se um recorte vertical das diferenciações de sociedade demarca uma progressiva liberação de potenciais de racionalidade e a sua consolidação em torno de complexos balizadores do agir social e o direito constitui *pari passu* com a moral um desses complexos, é necessário, pois, levar em conta a consolidação do direito com ênfase à sua estruturação comunicativa. Por fim, a acoplagem entre direito e teoria do agir comunicativo, motivada pela tensão entre facticidade e validade homologamente presente em ambos, é endossada quando vem à baila que a prática de dar e receber argumentos se sustenta com base tanto em pressuposições idealizadas em direção à inclusão e participação daqueles que sejam hipoteticamente concernidos, portanto plenamente calcada em pressupostos normativos, quanto na admissão factual desses mesmos pressupostos por parte de todos os participantes da argumentação. Na ação orientada ao entendimento recíproco, incidem, logo, aspectos de configuração de uma via consolidada de prosseguimento de um tecido social e exigências significativas de atenção a ideais normativos:

O conceito “de agir comunicativo”, que leva em conta o entendimento linguístico como mecanismo coordenador da ação, faz com que as suposições contrafactuais dos atores que orientam seu agir por pretensões de validade adquiram relevância imediata para a construção e a manutenção de ordens sociais: pois estas mantêm-se no modo do reconhecimento de pretensões de validade normativas. Isso significa que a tensão entre facticidade e validade, embutida na linguagem e no uso da linguagem, retorna ao modo de integração de indivíduos socializados – ao menos de indivíduos socializados comunicativamente – devendo ser trabalhada pelos participantes (HABERMAS, 2012a, p. 35).

---

<sup>44</sup> Partindo de um caminho diferente, Luiz Repa chega à mesma conclusão sobre a importância de se levar em devida conta a dupla face da filosofia habermasiana do direito. Enquanto aqui nós partimos do projeto de uma fundamentação discursiva do direito com uma análise sobre como o agir comunicativo engloba aspectos de facticidade e validade e então atrelamos a isso a reconstrução socioevolutiva da gênese histórica do direito moderno, sem descurar das demandas a que ele é submetido, Repa crítica a insuficiência de abordagens da teoria de Habermas que ora lhe atribuem uma inflexão demasiadamente idealizada, em razão da penetração de motivos para uma justificação moral das práticas políticas, ora lhe criticam a ênfase na soberania popular, e portanto, na atuação democrática à qual se encontram submetidos mesmo os direitos subjetivos fundamentais; em seguida, Repa opera de modo a tornar patente a complementação funcional entre direito em moral e expõe a reconstrução vertical da origem socioevolutiva do direito sob a orientação de sua gênese lógica. Cf. REPA, 2010.

Conforme dissemos anteriormente, o agir comunicativo se destaca de um pano de fundo pleno de certezas não problematizadas por meio das quais os atores conduzem suas interações cotidianas; a esse pano de fundo é dado o nome de mundo da vida. No âmbito do mundo da vida, os diversos momentos do agir social encontram-se amalgamados, de modo que isso lhes confere uma proteção contra a incidência de problematizações críticas; tal fato revela uma peculiaridade: para o mundo da vida, facticidade e validade encontram-se niveladas, pois “na própria dimensão de validade é extinto o momento contrafactual de uma idealização [...]”; ao mesmo tempo permanece intacta a dimensão da qual o saber implícito extrai a força de convicções” (HABERMAS, 2012a, pp. 41s.). Em sociedades arcaicas, caracterizáveis basicamente como um mundo da vida ilimitado, há de se supor que o aparecimento da tensão entre facticidade e validade seja restringido sob a proteção das prescrições do sagrado. Quanto maior o nível de diferenciação de uma sociedade, isto é, quanto mais complexa ela for, mais arriscadas se tornam as tentativas de se atrelar a manutenção das instituições à aceitação dos múltiplos possíveis atingidos, para quem não é mais possível recorrer a um consenso pré-estabelecido dotado de ampla capacidade preditiva frente às situações sociais. As condições de realização de objetivos e obtenção de consenso tornam-se mais problemáticas em um contexto no qual diversas visões de mundo coexistem e a hierarquia da ordem social é estilhaçada, de modo que a mobilização dos membros de uma sociedade não se dá a partir da univocidade de um sentido hierárquico. A evolução social assume grande importância em se tratando de demonstrar a dupla face sionormativa do direito e por isso uma teoria do direito que seja embasada na análise do agir comunicativo e que ambicione cobrir aspectos de natureza tanto filosófica quanto sociológica deve centrar-se na situação do direito moderno de modo a reconstruir-lhe o nexos interno de apropriação das exigências levantadas por uma sociedade onde mundo da vida e sistema dissociaram-se funcionalmente.

Em sociedades modernas, os mecanismos de integração social encontram-se sob pressão em razão de as tradições culturais terem sido despojadas de sua aura de infalibilidade e os imperativos sistêmicos estarem liberados para agirem diretamente sobre os mecanismos de entendimento. Situações conflituosas expõem os coparticipantes a duas alternativas: a desistência da obtenção do consenso, portanto a interrupção da comunicação ou a migração para o plano estratégico do agir autointeressado. Oferece-se, todavia, a alternativa da regulação normativa de conflitos carregados de motivações estratégicas: o direito, na forma de seu surgimento enquanto protetor de liberdades individuais, preenche esse requisito. Na esteira da filosofia kantiana do direito, afirma Habermas, o conceito de legalidade dispõe de

importância fundamental sob a luz da centralidade conferida pelo direito moderno aos direitos subjetivos, de modo que o próprio jusnaturalismo já carrega a responsabilidade teórica de por antolhos às possibilidades de violação de liberdades individuais, seja na forma do direito privado, seja nas garantias propiciadas ao cidadão frente ao Estado. Seguindo Kant é possível estabilizar a relação entre facticidade e validade no conceito de legalidade ao atentarmos para como este coaduna liberdade e coação. O direito, embora de si mesmo extraia nada mais do que a coação, fá-lo apenas sob a condição de eliminação de restrições à liberdade; sua regulação condiciona o uso da coerção à ligação dos arbítrios sob a lei geral da liberdade. Enquanto o direito dispõe de poder coercitivo como forma de exteriorização do comportamento conforme a regra, o reconhecimento de sua validade emana da motivação racional para o agir normativo em acordo com a lei geral da liberdade.

Quando se assume a perspectiva do agir social, o direito aparece empiricamente como um conjunto de procedimentos autorregulados, pois neste domínio o que é válido é aquilo que tautologicamente retira a sua força do direito apoiado sobre “[...] a *facticidade artificial* de sanções definidas conforme o direito e que poderiam ser apoiadas em um tribunal” (HABERMAS, 2012a, p. 50). Por seu turno, a legitimidade deriva da resgatabilidade de pretensões normativas de validade levantadas no processo legislativo. Essa dupla referência do direito faculta aos membros da comunidade jurídica a adoção tanto do enfoque objetivador quanto de um enfoque performativo, ficando a relação com o direito pautada por um modo de ver peculiar a cada um desses enfoques. Neste momento reaparece a tipologia do agir social: para o ator empenhado na ação estratégica, a norma aparece como um empecilho para o sucesso de suas pretensões, porém, para o ator envolvido na obtenção de consenso, a regra vincula deontologicamente sua vontade às vontades dos demais atores. Dessa forma, o direito harmoniza em seu bojo duas possibilidades de abordagem: quanto à sua participação como fato social de uma ordem constituída e quanto a levantar sempre uma pretensão de validade argumentativamente auferida.

A norma jurídica não se restringe à garantia de liberdades jurídicas com base em operações tautológicas, mas, na trilha do afirmado por Kant, assegura sua legitimidade com base na equanimidade das liberdades reciprocamente reconhecidas pelos jurisconsortes. Enquanto a moral preenche *per se* esse segundo requisito, o direito necessita adotar um embasamento político em um processo legislador cujos participantes ponham de lado seus interesses estratégicos de sujeitos do direito privado, assumam, imbuídos do papel de cidadãos, os encargos de pertencimento a uma comunidade jurídica e obtenham acordos com base em uma tradição politicamente consolidada e no entendimento normativamente

assegurado. O caráter constitutivo do direito à participação nos processos políticos que levam à consolidação do direito denota que as liberdades comunicativas não podem ser assumidas como atribuições a sujeitos privados do direito, mas sim como regras autoinstituídas por uma comunidade de atores envolvidos em uma prática de formação intersubjetiva do entendimento.<sup>45</sup> O direito encontra-se assim vinculado à formação democrática da vontade política, conforme se prefigura já para Kant:

A positividade do direito vem acompanhada da expectativa de que o processo democrático da legislação fundamente a suposição de aceitabilidade racional das normas estatuídas. Na positividade do direito não chega a se manifestar a facticidade de qualquer tipo contingente ou arbitrário da vontade e, sim, a vontade legítima, que resulta de uma autolegislação presumivelmente racional de cidadãos politicamente autônomos. No próprio Kant, o princípio da democracia preenche a lacuna de um sistema de egoísmo regulado juridicamente, que não podia reproduzir-se por si mesmo, ficando à mercê de uma base consensual de cidadãos (HABERMAS, 2012a, p. 54).

É preciso encarar a teoria habermasiana do direito como parte de um projeto teórico mais amplo, isto é, como uma especificação de sua teoria de sociedade e como continuadora de suas ambições filosóficas; por isso, é necessário fazer as devidas adaptações para então o direito moderno poder ser devidamente localizado sob as condições pós-metafísicas de pensamento, as exigências de justificação levantadas por uma racionalidade procedimental e os desafios de estabilização frente a um entorno social em constante mudança. Quando as adaptações dessa monta são efetivadas dentro dos parâmetros da razão comunicativa, a tensão entre facticidade e validade é revelada como componente disponível nas práticas por meio das quais a integração social é levada adiante. A razão comunicativa, diferentemente da forma clássica da razão prática, não está incumbida de ser a fonte *a priori* das normas reguladoras da ação; ela, de fato, lança por terra os pressupostos subjetivistas em cujo quadro é possível situar esta última, portanto não se trata de uma faculdade possuída. Seu conteúdo normativo reside nas suposições contrafactuais que um agente necessitará assumir pragmaticamente; constitui um tipo de transcendental intramundano necessário à realização dos processos de aprendizagem (HABERMAS, 2012a, p. 20). Quando os agentes encontram-se envolvidos nos processos de comunicação, faz-se necessário, para que eles possam chegar a um entendimento recíproco, realizar certas extrapolações que ultrapassam o contexto específico dentro do qual a interação se efetiva; a possibilidade de que isso ocorra está inserida na estrutura da comunicação: da mesma forma que uma asserção é capaz de expressar algo diretamente em seu conteúdo (sentido locucionário), ela também está estruturada em uma performance

---

<sup>45</sup> Para uma análise em que se enfatiza a importância do conceito de liberdade comunicativa dentro do empreendimento teórico habermasiano de um modo no qual este mesmo conceito é vinculado a diferentes prismas do pensamento de Habermas, cf. SIEBENEICHLER, 2010.

adstrita ao conteúdo ostensivamente expresso (sentido ilocucionário), além do efeito intencionado pelo falante sobre o ouvinte (sentido perlocucionário). Ao contrário do que poderia supor uma teoria representacionista da linguagem, o elemento performativo da comunicação, portanto, é constitutivo e sua análise é indispensável. Por isso, a continuidade do processo comunicativo em direção ao entendimento recíproco depende da capacidade de os participantes assumirem tacitamente pressupostos performativos que lhes garantam a capacidade de integrar os seus planos de ação.

Sob o pano de fundo da racionalidade comunicativa, a razão prática é recontextualizada de modo a suprir as necessidades de um ambiente político no qual, dentro do plano social, o consenso entre os cidadãos não está garantido de antemão pela adesão espontânea dos implicados e onde, desta vez no plano filosófico, abandona-se o uso das categorias da filosofia do sujeito, sob o influxo da virada linguística; dito de outro modo, a modernidade tensiona os discursos com pretensão de validade normativa à autolimitação crítica e em direção ao escrutínio da composição do tecido intersubjetivo. Embora preserve o impulso transcendental, uma razão prática reconfigurada à luz da razão comunicativa transfere a sua força vinculante das imposições coercitivas do imperativo categórico para os pressupostos pragmáticos fundamentais da práxis comunicativa cotidiana, ou seja, o transcendental *a priori* cede lugar a uma forma de transcendental *a posteriori*, pois não se trata de averiguar as condições possibilitadoras de experiência, mas de clarificar as regras pragmaticamente necessárias para uma comunicação exitosa; nas palavras do próprio Habermas, o conceito de razão prática assim ressignificado “[...] se transforma num fio condutor para a reconstrução do emaranhado de discursos formadores de opinião e preparadores da decisão, na qual está embutido o poder democrático exercitado conforme o direito.” (HABERMAS, 2012a, pp. 21s.). Das formas linguísticas de interação, os participantes retiram a orientação para o seu agir: o agir comunicativo prepara outras formas de agir. Em que pese o permanente risco de dissenso derivado da crítica recorrente empreendida sob o impulso do agir comunicativo, no âmbito do mundo da vida é realizado um nivelamento entre facticidade e validade que permite aos atores conduzir seus respectivos planos de agir através da confiança em certezas pragmaticamente assumidas como se dispusessem de validade ilimitada (HABERMAS, 2004, pp. 248ss).

O entrelaçamento entre “aquilo que é” e “aquilo que deve ser” típico das certezas condutoras da práxis cotidiana assemelha-se à confusão entre pretensões de validade distintas encontrável em sociedade de baixo grau de complexidade. Quando acontece de (1) a cegueira unificadora conferida pelo sagrado à ordem social ser rompida, (2) a hierarquia

social restringir-se a círculos específicos de atuação, como, por exemplo, em contextos organizacionais, (3) constituírem-se complexos de racionalidade especializados em tipos determinados de pretensões de validade, (4) sociedade, cultura e personalidade reproduzirem-se autonomamente e, por fim, (5) emanciparem-se formalmente sistemas de ação guiados por meios de controle, o agir orientado pelo entendimento possui sua capacidade de integração social colocada à prova, de modo que ele se demonstra eficaz em unificar as múltiplas perspectivas dos atores apenas sob a restrição de interações contextualizadas, podendo persistir na função integradora com os próprios meios somente na condição dos discursos especializados. Sociedades modernas dispõem de âmbitos de integração que assimilam o problema da tensão entre facticidade e validade sem fundir os dois aspectos, mas tornando patente a sua distinção: ao mesmo tempo em que se libera o agir comunicativo dos encargos de prestar-se a uma unificação abrangente de planos de ação e se lhes circunscrevem os riscos embutidos na possibilidade de dissenso, isto é, do mesmo modo em que o entendimento possível é restringido e liberado simultaneamente, a diferenciação sistêmica proporciona a ocorrência da integração de modo autoassegurado; no contexto das sociedades modernas, o direito assume para si a tarefa de manutenção da coesão social para além dos riscos de dissenso acarretados pela fragmentação das imagens de mundo.

### **2.1.3 O complexo formado pelo direito e pela política**

Cidadãos empenhados em regular suas relações juridicamente necessitam então lançar mão do direito positivado legitimamente regulamentado. Pela aplicação do princípio do discurso tendo em vista a configuração no *medium* do direito de um tipo de socialização horizontal, são obtidos dispositivos que explicam como se dá a constituição da pessoa jurídica de modo a garantir a autonomia privada de sujeitos reconhecidos como destinatários das leis e dotados da capacidade de fazer suas reivindicações serem acolhidas institucionalmente. Deve-se, em razão de as normas de ação delimitarem contextos práticos, conceder aos cidadãos (1) o direito igual à maior quantidade de liberdades de ação subjetivas (HABERMAS, 2012a, p. 160); apenas são legítimos, isto é, encontram fundamento no princípio do discurso, sistemas de direitos que compatibilizam em sua amplitude máxima as iguais liberdades de todos os destinatários do direito<sup>46</sup>. Como esses direitos não possibilitam por si só sua aplicabilidade, faz-se necessário instaurar uma comunidade em cujo interior os membros poderão reivindicar

<sup>46</sup> Essa afirmação ecoa a filosofia kantiana do direito, pois, para Kant, a forma do direito consiste em compatibilizar externamente o arbítrio dos sujeitos.

a posse desses mesmos direitos. A restrição contextual da norma jurídica que, ao contrário da norma moral, não se destina à humanidade em seu todo, mas a uma sociedade específica a partir das decisões de um legislador atuante em uma circunscrição histórico-geográfica para a qual do direito expõe a face de sua facticidade, leva à (2) configuração de um *status* de membro. Um sistema de direitos elabora um código que permite realizar a distinção dentro do conjunto de pessoas naturais entre os que podem ser reconhecidos, pela atribuição de direitos de Estado, como cidadãos ou não, ao mesmo tempo em que mantém uma porosidade seletiva necessária tanto para a retração quanto a expansão da quantidade dos membros – a depender do uso das liberdades por parte destes, sob a configuração específica do direito à imigração ou emigração. Por fim, a institucionalização do direito demanda a (3) consolidação de caminhos infrajurídicos de aceitação das pretensões apresentadas pelos cidadãos; é necessário que o direito preveja as possibilidades de disputa imanente a reivindicações contraditórias de direitos entre as partes e, em seguida, garanta a interpretação do código jurídico e a sua aplicação de por meio das decisões equânimes formadas pela autoridade judicial.

Os dispositivos obtidos com a aplicação do princípio do discurso à norma jurídica não compõem um conjunto de restrições imposto externamente no momento hipotético da constituição da ordem jurídica; enquanto condições de possibilidade para que o direito possa imiscuir-se nas relações sociais de modo efetivo e legítimo, os direitos fundamentais expressam a forma inevitavelmente assumida por um complexo acional normativamente fundamentado. Como foram apresentados *in abstracto*, sob a forma de delimitações prévias de um conjunto de normas, esses direitos precisam ser assumidos concretamente pelo ato legislativo e assimilados dentro da experiência histórica de uma comunidade de destino, caso contrário a abertura interna postulada pelo princípio do discurso aos participantes seria perdida de vista e a vinculação entre estabelecimento das instituições e os fluxos comunicativos internos a uma sociedade seria solapada. A aplicação do princípio do discurso à forma do direito vincula então a estruturação do aparato jurídico à necessidade de mobilização política dos destinatários por meio da entrada em circuito do princípio da democracia: não é possível garantir a legitimidade da norma a partir da perspectiva externalista do observador teórico, mas somente se os afetados – por saberem que se expressarão na linguagem do direito – reconhecerem a si no duplo papel de destinatários e autores (REPA, 2010, p. 148). O princípio do discurso, agora transposto para o princípio da democracia, demanda que se disponibilizem direitos iguais de ampla participação no processo de formação da vontade e da opinião política “[...] relevantes para a legislação, de modo que a liberdade comunicativa de cada um possa vir à tona, ou seja, a validade de tomar posição em

relação a pretensões de validade criticáveis” (HABERMAS, 2012a, p. 164.). Essas liberdades comunicativas, primariamente dispersas pelo cotidiano do mundo da vida, são concentradas, pela organização jurídica da sociedade, na regulação da participação política por meio de um uso público da razão responsável pela garantia da legitimidade. A democracia permite ao princípio do discurso acessar o nível institucional da sociedade de modo a vincular a autonomia privada de um sujeito empenhado em fazer valer seus interesses ao exercício político da autonomia pública de uma intersubjetividade comunicativamente articulada e assim incorpora a tensão entre facticidade e validade (HABERMAS, 2012a, p. 166).

Para Habermas, a relação entre direito e poder político deve receber ainda uma explicação socioevolutivamente fundamentada, de modo a se tornarem patentes suas delimitações recíprocas. Como já vimos, o surgimento do Estado está atrelado à cristalização do exercício do poder administrativo a partir do eixo de uma estrutura institucional que, ao superar a referência ao sistema de parentesco, assume a vanguarda da organização de uma sociedade e dirige funcionalmente a diferenciação social. Embora esse processo represente um primeiro nível de integração sistêmica, o amálgama de estruturas de mundo da vida, a confusão entre tipos de orientação do agir e a blindagem fornecida pelas imagens de mundo de natureza religiosa ou metafísica às violências estruturais cometidas contra a integração social restringem significativamente a abrangência e a suficiência de um poder político cuja relação com o direito se dava de maneira naturalizada; esse nexos torna-se problemático somente com o advento da modernidade, a ponto de então serem suscitadas explicações acerca da legitimidade da ordem instituída e do exercício do poder político. Em que pese a mudança de cenário promovida por teorias do direito racional, como a de Kant ou a de Rousseau, que se livram das hipotecas justificadoras de uma cosmovisão, agora em vias de fragmentação, para tratar da maneira com que uma sociedade utiliza suas capacidades organizadoras purificadas para a criação da ordem, esse tipo de abordagem não permite, em função de hipostasiar a situação moderna do Estado, lançar luz sobre como já em sociedades arcaicas o entrelaçamento entre poder administrativo se instaura até atingir sua forma madura na modernidade. Habermas busca auxílio em Parsons para poder dar conta desse problema ignorado pelas concepções de direito racional.

Para explicar como se dão as interações sociais submetidas às mesmas condições espaço-temporais, Parsons se utiliza do conceito de dupla contingência: a ação de *ego* orienta-se pela multiplicidade de possibilidades selecionáveis pela sua decisão e pela indeterminação da reação de *alter* à ação realizada por *ego*. Para se livrar desses elementos de instabilidade, “toda ordem social, dotada de padrões de comportamento até certo ponto estáveis, precisa



apoiar-se sobre mecanismos de coordenação da ação – via de regra sobre a influenciação ou sobre entendimento” (HABERMAS, 2012a, p. 176). Nesse sentido, os problemas de coordenação são articulados socialmente tendo vista ou a solução de um conflito resultante de orientações individuais divergentes por meio de uma arbitragem de litígios que estabiliza as expectativas de comportamento, ou a escolha dos meios adequados de realização cooperativa de um empreendimento resultante de orientações de ação convergentes por meio de uma formação coletiva da vontade referente à obtenção de um fim consensual. Embora as situações concretas não distingam facilmente a ocorrência de um tipo de coordenação para o agir da ocorrência de outro, “[...] conforme a relevância e tematização de um ou outro aspecto os atores são levados a assumir diferentes enfoques [...]” (HABERMAS, 2012a, p. 177): em se tratando da coordenação de ações de base conflituosa, os atores assumem um enfoque objetivador consequencialista na negociação de uma compensação de interesses ou um compromisso entre as partes firmado a partir da intervenção de um mediador; no âmbito de ações de base cooperativa, os atores assumem um enfoque performativo na busca de um consenso valorativamente orientado podendo apelar para autoridades morais ou para processos reconhecidos como fontes de fundamentação do agir.

A formação desses processos de coordenação encontra-se atrelada ao modelo de atribuição de poder social característico de sociedades primitivas: técnicas como a arbitragem de conflitos e a formação de um compromisso dependem de um sistema de *status* dentro do qual se distribui o prestígio social conforme a posição hierárquica da família a que se pertence e pela designação das funções de comando político ou religioso dentro da sociedade; por outro lado, a solução consensual de conflitos ou a formação de vontade coletiva dirigida pela autoridade dependem da mistura de pretensões distintas de validade normativa – direito, moral e costumes – em um complexo não diferenciado simbolicamente sedimentado. Para Habermas, essa constelação inerente às sociedades primitivas pode ser utilizada na explicação da relação entre poder político e direito em uma estratégia teórica apresentada em dois degraus: cristalização das atribuições de arbitragem de conflito em torno da função de um juiz real e instituição jurídica do poder político com a consequente regulamentação dos caminhos de formação da vontade política. No primeiro degrau, um chefe acumula para si “[...] as funções de arbitragem de litígios, até então espalhadas, na medida em que ele assume a administração dos bens salvícos e se transforma no intérprete exclusivo das normas da sociedade [...]” (HABERMAS, 2012a, p. 180); o amálgama dos aspectos normativos confere ao ocupante da posição de autoridade a confirmação de seu caráter sagrado, o teor inquestionável de suas qualificações para o desempenho das funções e a justiça e eficácia de

suas determinações. A tradução do poder oriundo do prestígio social em poder político ocorre, no entanto, quando a prática da arbitragem impõe sua validade autoritativamente, para além da mera obrigatoriedade moral, com o estabelecimento do processo de autorização do poder através do direito sagrado com vínculo e simultaneidade com o processo de sanção do direito através do poder social. Assim, “o poder político e o direito sancionado pelo Estado surgem como dois componentes dos quais se originam o poder do Estado organizado de acordo com o direito” (HABERMAS, 2012a, p. 180); em outras palavras, direito estatal e direito político surgem da confluência entre legitimidade do poder e vigência fática do direito iniciada com os problemas de autorização do exercício do poder social e da sanção autoritativa do direito existente. No segundo degrau, tanto se atribui ao direito a função de legitimar o poder político, como se atribui ao Estado a incumbência de utilizar o direito como meio de organização da sociedade através da tomada de decisões juridicamente obrigatórias que realizam fins coletivos; os códigos do poder e do direito mantêm cada um sua função própria ao mesmo tempo em que emprestam sua forma ao outro. Neste nível, a organização pela via estritamente estatal torna-se possível, e então se erige um conjunto de instituições; destas, os tribunais, com o amparo do direito penal, adquirem a responsabilidade de garantir a obrigatoriedade dos comandos do poder pela ameaça de sanção e, desse modo, coagem indistintamente os atores à ação conforme a lei.

Dessas contribuições recíprocas entre os códigos do direito e do poder não se pode depreender que ocorre uma estabilização funcional autossuficiente; mesmo que o direito empreste sua forma com vistas à legitimação do poder e este empreste seu poder coercitivo tendo em vista dar àquele a capacidade de fazer-se valer por meios coercitivos, o solapamento das bases religiosas de coesão entre esse dois elementos cria um vácuo de justificação a ser preenchido desta vez em bases profanas. Para Habermas, essa tarefa pode muito bem ser completada a partir de uma teoria do discurso à medida que ela consegue vincular a produção legítima do poder político à mobilização das liberdades comunicativas quando da passagem de nível do princípio do discurso para o princípio da democracia; essa retroligação com as práticas de atores orientados pelo entendimento torna-se inescapável, na medida em que “se o poder da administração do Estado, constituído conforme o direito, não estiver apoiado num poder comunicativo normatizador, a fonte da justiça, da qual o direito extrai sua legitimidade, secará” (HABERMAS, 2012a, p. 186). É preciso salientar, no entanto, que a política não se reduz à formação de consensos cuja validade é irrestrita: além da formação coletiva da vontade e da opinião pública, o conceito de política inclui também a escolha dos meios necessários para se atingir os objetivos tidos como relevantes para uma comunidade de co-

cidadãos e a disputa pela influência no destino compartilhado por meio do controle sobre os processos de formação do corpo jurídico. Ao serem reconstruídos a cadeia de legitimação do poder por meio do direito, a importância da vinculação entre ambos para a efetividade das normas jurídicas e o preenchimento da demanda de justificação pós-convencional a partir da mobilização política do poder comunicativo, a constelação entre direito e política carreada pela democracia move-se agora no sentido de tornar evidente como em sociedades modernas o direito desempenha a função de traduzir para a linguagem sistêmica as necessidades de integração social; em outras palavras, o direito funciona como uma dobradiça entre mundo da vida e sistema na medida em que atende às expectativas normativas de atores empenhados na obtenção de entendimento recíproco, confere legitimidade à aplicação de um meio de controle e empresta a efetividade empírica deste. A ponte entre mundo da vida e sistema revelada no direito possui mão-dupla: se, por um lado, o mundo da vida torna-se mais exposto à colonização sistêmica via processos de juridificação, por outro lado, o direito possibilita ao mundo da vida domesticar os imperativos sistêmicos de acordo com as configurações assumidas pelas orientações práticas de uma comunidade concreta de jurisconsortes.

A referência a uma situação sócio-histórica específica impõe às comunidades cujos meios de convivência assumiram a forma jurídica a necessidade de atender não somente às exigências fortemente idealizadas da concordância com a noção de justiça, mas também a realização de finalidades postuladas por uma identidade coletiva e a deliberação sobre os meios adequados para se atingir a essas finalidades; por isso, o direito guarda uma relação especial com a razão prática, na medida em que realiza de uma só vez o uso de suas três modalidades – pragmática, ética e moral. Outrossim, mesmo sendo resultante de um processo de formação da vontade, no qual se escolhem finalidades assumidas por uma comunidade de cidadãos à luz daquilo que se é ou daquilo que se quer ser e os meios para se atingir essas finalidades, o direito não se despe de sua forma quando se trata de considerações teleológicas ou estratégicas, pois, do contrário, a tensão entre facticidade e validade seria desfeita pela afirmação de uma eticidade substancial; é necessário salientar, no entanto, que a forma da legitimidade do direito não coincide com a da moral, em que pese a complementaridade recíproca. No tocante ao seu conteúdo, enquanto a norma moral descarta ser considerada sob um ponto de vista teleológico, a norma jurídica, tanto em termos de fundamentação como de aplicação, carrega em seu bojo também a consolidação do projeto de identidade de uma comunidade política e os meios e resultados atinentes a compromissos de interesses (HABERMAS, 2012a, p. 194); por conseguinte o sentido da generalidade dos dois tipos de norma não é o mesmo: enquanto a moral levanta pretensões de validade extensíveis a

qualquer sujeito capaz de agir com vistas à formação de consenso, a norma jurídica vale irrestritamente dentro de uma comunidade criada por meio do próprio direito. Quanto ao sentido da validade, ao passo que a norma moral, dentro da configuração que lhe é assegurada pela ética do discurso, levanta cognitivamente uma pretensão de validade normativa análoga à adquirida por uma externalização em que se expressa “verdade”, a norma jurídica condiciona sua aceitabilidade racional à eficácia de sua imposição fática. Nos argumentos que se levantam em sua defesa, a norma do direito não se vale apenas dos conteúdos puramente formais subjacentes à norma moral, como também de razões pragmáticas e ético-políticas: “na fundamentação de normas jurídicas, é preciso usar a razão prática em toda a sua extensão” (HABERMAS, 2012a, p. 196). Por fim, no que diz respeito ao modo de legislação, tanto moral como direito incorporam ideais de autonomia de sujeitos que conferem a si as normas de acordo com as quais guiarão suas vidas; porém, enquanto nas normas morais o elemento construtivo é menos relatável em razão do alto nível de abstração da argumentação, as normas do direito exprimem de modo mais evidente a sua face de autolegislação na medida em que denotam a composição específica de uma forma de vida e preservam obrigatoriamente a referência a um contexto situacional de interesses contingentes.

No nível da deliberação necessária ao estabelecimento do consenso político, entram em ação pressupostos pragmáticos identificáveis na necessidade de obtenção de informações corretas disponibilizadas para o processo, sob a forma de uma descrição acurada do contexto gerador do problema a ser tratado; verifica-se também haver a necessidade de se decidir acerca de qual estratégia de abordagem dispõe de maiores chances de ser bem-sucedida. Em outro estágio, como ocorre no uso ético da razão, entram em disputa valores divergentes tendo a intenção de conquistarem a preferência das pessoas éticas e assim influírem sobre as escolhas da comunidade acerca de quais fins serão eleitos como constitutivos da identidade da comunidade histórica em questão para, enfim, fornecer à comunidade política o material necessário à estabilização, pela via do direito, de um destino compartilhado. As controvérsias assimiladas ao processo político em decorrência dessa criação hipotética de procedimentos decisórios podem ser contornadas de três maneiras (HABERMAS, 2012a, pp. 206s.): a partir de um teste de generalização engendrado institucionalmente nos direitos constitucionais, quando se tratar de um questionamento de ordem moral, como os que dizem respeito à distribuição de bens sociais ou ao processo penal; em casos envolvendo questões éticas, parte-se para a articulação de discursos de autoentendimento para se conseguir o consenso da maioria dos cidadãos em benefício de determinada hierarquização de valores conflitantes; finalmente, quando, em razão da complexidade das sociedades modernas, as duas primeiras

modalidades de formação de decisão não chegam a um termo comum, restam as negociações com vistas à consolidação de um compromisso de interesses. Enquanto acordos motivados moralmente ou eticamente pressupunham motivações equivalentes para agentes embebidos na perspectiva do participante diretamente orientado pelo consenso, as negociações permitem aos atores ingressarem no processo motivados por razões diferentes e orientados egoisticamente pela obtenção do sucesso. Negociações naturais são conduzidas de modo a prover um acordo que: “a) seja vantajoso para todos; b) exclui pingentes que se retiram da cooperação; c) exclui explorados que investem na cooperação mais do que ganham com ela” (HABERMAS, 2012a, p. 207). Neste caso, o princípio do discurso não pode aplicar-se diretamente, na medida em que as partes em uma negociação entram em condições desiguais e utilizam a linguagem como meio de provocar efeitos perlocucionários; ele opera marginalmente na garantia da distribuição dos bônus das vantagens a todos e na participação simétrica de todos, deixando em aberto a possibilidade de influência recíproca; ou seja, apresenta a fundamentação normativa da negociação de um ponto de vista moral.

#### **2.1.4 A democracia deliberativa**

A discussão sobre como o direito se equilibra por sobre a tensão entre facticidade e validade precisa, portanto, levar em consideração a união formada pela forma jurídica e o poder administrativo; esse enfeixamento, por sua vez, depende da aplicação do princípio da democracia, por meio do qual os diversos usos da razão prática são carreados pelo processo legislativo para dentro da norma jurídica. No entanto, quando se leva em consideração de que modo as práticas políticas atuam no interior da relação entre Estado e sociedade, um ou outro tipo de discurso prático pode assumir ante os demais a proeminência na tarefa de conferir fundamento à ordem político-jurídica sob um ponto de vista normativo. O modelo de democracia proposto por Habermas navega por entre duas alternativas retroprojetadas sobre a tradição teórica com ponto de partida na controvérsia que tomou lugar na filosofia política contemporânea entre liberais e comunitaristas, quais sejam: liberalismo e republicanismo<sup>47</sup>. A

---

<sup>47</sup> É preciso atentar para não assimilar a diferença entre liberalismo e republicanismo à controvérsia marcante à filosofia política nas décadas 80 e 90 entre liberais e comunitaristas. As concepções de democracia identificáveis com uma ou outra corrente pertencente ao primeiro par são depositárias da ideia de que a organização política consegue estender-se à totalidade da sociedade, seja, no caso do liberalismo, através do *output* das realizações do Estado, seja, no caso do republicanismo, por meio do *input* da formação racional de uma vontade coletiva. Por seu turno, tanto liberais quanto comunitaristas reconhecem, na compleição modernamente assumida pela política, a forma com que sociedades complexas vieram a disponibilizar para seus membros meios organizacionais de se entenderem e resolver os seus problemas. A origem lógica da discordância – embora não a

concepção liberal de democracia, cujas raízes remontam ao pensamento político de Locke, encarrega-se de garantir, com base em um compromisso guiado pela forma do discurso pragmático, a consolidação dos interesses de uma sociedade mercadologicamente estruturada frente a uma formação estatal especializada no manejo administrativo do poder político (HABERMAS, 2002, p. 270). O cidadão do Estado é definido tendo em vista a medida dos direitos individuais frente ao Estado e aos demais cidadãos; os direitos subjetivos são delimitados de modo negativo, tendo em vista a proteção dos interesses privados e os direitos políticos consistem no exercício de influência de interesses privados coadunados sobre o aparelho administrativo (HABERMAS, 2002, p. 271). O sentido do ordenamento jurídico reside na distribuição individualizada da maior quantidade de direitos possíveis. Para os liberais existe uma hierarquia na qual os direitos morais naturalmente atrelados à pessoa do direito antecedem as obrigações políticas, estas últimas têm os primeiros como fundamento e movem-se exclusivamente dentro do quadro estabelecido por eles; a liberdade dos modernos é mais valorizada que a dos antigos, ou seja, liberdades subjetivas são sublinhadas frente à soberania política da comunidade instituinte. A política é definida como um campo de disputa de interesses privados com vistas a fazer prevalecer seu interesse no exercício da administração pública; portanto, o processo político “[...] é determinado pela concorrência entre agentes coletivos agindo estrategicamente pela manutenção ou conquista de posições de poder” (HABERMAS, 2002, p. 275).

Para o republicanismo, descendente de Aristóteles e do humanismo renascentista, mais do que o exercício da função de interface entre sociedade e Estado, a concepção normativa de democracia estabelece a política como um mecanismo de afirmação de um modelo de vida ética; os membros de uma comunidade encontram-se espontaneamente interligados em associações solidariamente vinculadas nas quais se reconhece a interdependência recíproca e o papel do processo político consiste em tornar reflexivo o entendimento intersubjetivo na forma de uma comunidade jurídica. A sociedade é reconhecida como um domínio diferenciado não apenas do aparelho estatal, como também do mercado, por meio da separação entre força integrativa e persecução de interesses (HABERMAS, 2002, p. 270). A idéia de cidadão de Estado carregada pela concepção republicana, por sua vez, converte-se no direito positivo à participação nos processos por meio dos quais os cidadãos tornam-se

---

totalidade de sua extensão – está em como um arranjo político virá a associar os ideais de bom e justo: enquanto liberais defendem a preponderância do justo na organização de uma sociedade tendo em vista a constituição de um arranjo no qual os cidadãos serão considerados dentro do princípio da neutralidade, para os comunitaristas o bem recebe prioridade ante o justo, pois não é possível firmar uma dissociação entre a ordem político-jurídica adotada por uma coletividade na regulação de suas relações intersubjetivas e o respectivo *ethos* histórico prenhe de uma concepção de boa vida.

peessoas livres e iguais; mais do que dispor de um auto-interesse solipsista e buscar proteção contra as ingerências estatais, o cidadão de Estado é caracterizado por tomar parte na concretização dos destinos de sua comunidade. A disposição dos direitos subjetivos é circunscrita pela ordem jurídica objetiva; em vez de estabelecer uma hierarquia de direitos, o ideal republicano almeja balancear a integridade individual assegurada nos direitos subjetivos com a integridade da comunidade que estatui esses direitos de seus membros (HABERMAS, 2002, p. 273); por isso, pode-se afirmar que, nessa perspectiva, a liberdade dos antigos prevalece frente à dos modernos. O direito ao voto torna-se o modelo paradigmático para os direitos em geral, na medida em que ele carrega a idéia de valorizar a possibilidade de participação autônoma em um processo decisório associadamente à inclusão em uma comunidade isonômica. A participação política das pessoas do Estado é mediada, desta vez, pela formação pública de consensos; em vez de perseguição estratégica de interesses, o entendimento recíproco figura no centro da gênese da vontade política; a disputa discursiva por espaços de poder não só legitima o exercício do poder político como “[...] apresenta força vinculativa diante desse tipo de exercício de dominação política” (HABERMAS, 2002, pp. 275s.).

A concepção republicana de democracia possui a vantagem de vincular-se radicalmente ao ideal de auto-organização comunicativamente mediada da comunidade de cidadãos; entretanto, pressupõe-se de modo excessivamente idealista um conjunto de virtudes necessárias aos cidadãos. Seu problema fundamental consiste em vincular a formulação dos discursos políticos e a fundamentação normativa unicamente ao ideal de auto-entendimento de uma comunidade ética. Assim, a distinção fundamental entre sociedade e Estado regride para uma sociedade centrada no Estado. Para os republicanos, a política é o meio através do qual uma sociedade formula sua auto-imagem; dito de outro modo, “democracia é sinônimo de autoorganização política da sociedade” (HABERMAS, 2002, p. 279). Os liberais, por seu turno, reconhecem que não é possível ao Estado apropriar-se da sociedade, enquanto postulam a possibilidade de estabelecer o vínculo entre ambos por meio do processo democrático. No entanto, sua concepção de democracia é considerada por Habermas insuficientemente normativa pelo fato de que os procedimentos e discussões democráticos são entendidos exclusivamente sob a ótica da formação de acordos tendo em vista a perseguição estratégica de interesses; é o autointeresse dos cidadãos que conforma sua participação política. Habermas tenciona apresentar uma alternativa que não seja tão fortemente normativa quanto uma concepção de democracia eticamente embasada, nem tão fracamente normativa quanto uma cujo fundamento resida na operacionalização estratégica da agenda pública; tenta-se

conciliar os imperativos funcionais e as pretensões ambiciosas acerca da moral veiculadas pela concepção liberal com a formação politicamente mediada de uma comunidade ética; por isso, no nível político tanto quanto no nível jurídico, parece promissora a idéia de extrair da teoria do discurso um modelo de democracia procedimental chamado *democracia deliberativa*:

A teoria do discurso acolhe elementos de ambos os lados [republicanismo e liberalismo] e os integra no conceito de um procedimento ideal para o aconselhamento e tomada de decisões. Esse *procedimento democrático* cria uma coesão interna entre *negociações, discursos de auto-entendimento e discursos sobre a justiça*, além de fundamentar a suposição de que sob tais condições se almejam resultados ora racionais, ora justos e honestos. Com isso, a razão prática desloca-se dos direitos universais do homem ou da eticidade concreta de determinada comunidade e restringe-se a regras discursivas e formas argumentativas que extraem o seu teor normativo da base validativa da ação que se orienta ao estabelecimento de um acordo mútuo, isto é, da estrutura da comunicação lingüística (HABERMAS, 2002, p. 278).

Para a democracia deliberativa é necessário preservar a compreensão postulada pela concepção republicana de democracia para a qual a formação da vontade política goza de um papel especial; a afirmação soberana do exercício democrático no papel constituinte de direitos fundamentais posiciona corretamente a deliberação política sem que sejam impostos elementos estranhos a esta. Contudo, não se remete aqui a um conjunto concreto de cidadãos, mas a um complexo de procedimentos institucionalizados. Por isso, o *medium* do direito realiza uma função inovadora na idéia de democracia deliberativa, já que cabe a ele consolidar “[...] as exigentes condições de comunicação do procedimento democrático” (HABERMAS, 2002, p. 280). Ela, entretanto, por possuir a consciência de que se enquadra em um contexto de complexificação social e fragmentação das imagens de mundo, abre mão da idéia de considerar o Estado como o centro da vida social. Aproxima-se, assim, da concepção liberal no que diz respeito a compreender Estado e sociedade como complexos não comutáveis; no entanto, a democracia deliberativa se distingue do liberalismo na medida em que, no lugar de considerar a política como arena de disputa de interesses privados, reduz a perseguição de objetivos egoísticos a um elemento da prática política regulado pela intersubjetividade de grau superior dos procedimentos extraídos da comunicação. Os processos de entendimento mútuo perpassam a interação dos indivíduos e ao serem consolidados nas instâncias de legislação e de tomada de decisão garantem a transformação do poder comunicativo em poder administrativo; essa institucionalização de pressupostos do discurso acarreta a diferenciação entre os mecanismos juridicamente assegurados de exercício do poder político e as exigências normativamente requisitadas ao direito; em outras palavras, do ponto de vista da validade



normativa, o direito e a política não se compõem parcialmente das demandas pragmáticas, éticas ou morais, mas devem atender às demandas desses três domínios.

Na sua própria visão, a política deliberativa continua fazendo parte de uma sociedade complexa, a qual se subtrai, enquanto totalidade, da interpretação normativa do direito. Nesta linha, a teoria do direito considera o sistema político um sistema de ação ao lado de outros, não o centro, nem o ápice, muito menos o modelo estrutural da sociedade. De outro lado, a política por assumir uma espécie de garantia por perdas em termos de integração na sociedade, tem que poder comunicar, através do *medium* do direito, com todos os domínios de ação legitimamente ordenados, independentemente do modo como eles se estruturam ou são ordenados (HABERMAS, 2003a, p. 25).

A concepção de democracia defendida pela filosofia política habermasiana não se restringe, portanto, à análise do aparato institucional e à sua avaliação quanto ao preenchimento de critérios normativos; a política deliberativa encontra-se necessariamente vinculada ao fluxo contínuo do poder comunicativo do conjunto da sociedade e, por meio do direito, estende a força da integração da solidariedade aos meios de controle poder e dinheiro. A política não realiza a autocompreensão de uma sociedade hipostasiada em macrossujeito; quando, em correspondência a um contexto pós-convencional, se parte de uma concepção de sociedade descentrada, é preciso esclarecer por quais vias se canalizam os processos de formação da vontade e da opinião: o conceito de esfera pública desempenha um importante papel para essa explicação<sup>48</sup>. Enquanto o mundo da vida consiste em um reservatório de convicções culturais formuladas mais ou menos em atendimento a pretensões de validade que no nível das interações cotidianas permanecem indistintas, ao passo que assumem a forma de saber especializado na abordagem proporcionada por complexos culturais, a esfera pública se caracteriza por uma rede de estruturas em cujo esteio se enfeixam opiniões de apelo geral que, embora incidam sobre assuntos específicos, não se restringem ao enfoque especializado de um tema, mas exercem *prima facie* a função de apontar para “[...] um espaço social gerado no agir comunicativo [...]” (HABERMAS, 2003a, p. 92). Esse espaço social, enquanto tal, não pode ser entendido como uma instituição ou um sistema, pois não dispõe de estrutura normativamente restritiva para ser reduzido à primeira, nem é organizado formalmente com vistas à automanutenção para subscrever-se à segunda categoria; a esfera pública, mesmo sendo estruturalmente identificável de um ponto de vista externalista a ela, se mantém aberta

---

<sup>48</sup> A concepção de esfera pública inicialmente elaborada por Habermas compunha-se no interior do quadro conceitual de uma crítica da ideologia em bases marxistas, ainda em grande concordância com o programa teórico da primeira geração da Escola de Frankfurt; mais recentemente, Habermas, como torna perceptível seu prefácio à edição de 1990 de *Mudança estrutural da esfera pública*, ressituiu essa mesma ideia graças às décadas de pesquisa que levaram-no a posicionar o conceito de agir comunicativo na base de seu edifício intelectual, e é a partir dessa nova chave interpretativa que nós trataremos do conceito de esfera pública.

na medida em que se alimenta da criação intersubjetiva de um espaço social a partir das assunções de posição aderidas à participação dos atores em um contexto comunicativo.

A investigação conduzida por Habermas acerca do conceito de esfera pública, embora incida inicialmente sobre aspectos densos de realidades específicas, na medida em que trata sobretudo dos contextos social, econômico, político e cultural de Alemanha, França e Inglaterra do século XVII em diante, apresenta ambições de fornecer uma teoria geral do amadurecimento de um espaço de ampla circulação de opiniões por meio do qual as informações atingem os diversos campos de ação social<sup>49</sup>; da geração e afirmação progressivamente inclusiva desse espaço social depende, outrossim, a formação da democracia moderna e o endosso que lhe conferem as sociedades nas quais veio a constituir-se como forma elementar de governo. Dito de outro modo, Habermas envida um esforço de ordem tanto sociológica quanto filosófica: a partir das experiências históricas de formação de uma esfera de circulação de ideias no interior de sociedades ocidentais são derivadas as condições normativas gerais de consolidação da liberalização do fluxo comunicativo de vital importância para a obtenção de consensos de alcance cada vez mais amplo e necessário para a política deliberativa. Porém, antes mesmo de perscrutar configurações empíricas, percebe-se que, da experiência episódica de dois falantes que se encontram e conversam tendo em vista a busca de um entendimento recíproco a respeito de um tema de interesse compartilhado, emerge um *locus* dentro do qual é possível submeter externalizações à avaliação mediante a disponibilidade da troca de perspectivas comunicativas; esse espaço gerado comunicativamente assume a forma física – de grande utilidade metafórica pelo emprego de termos como “foros”, “palcos” e “arenas” (HABERMAS, 2003a, p. 93) – quando a organização política das sociedades antigas, a grega em especial, cria lugares nos quais os cidadãos se reúnem para discutir e decidir quanto aos temas caros à comunidade constituída de afetados por esses mesmos temas.

O surgimento da escrita cria condições que permitem a realização do empreendimento comunicativo sem as restrições impostas pela necessidade de copresença dos participantes da interação e abre a possibilidade de um falante se comunicar com um número mais amplo de ouvintes em um lapso temporal dilatado. A partir do momento em que a linguagem escrita constitui um universo simbólico amplamente acessível, em função das inovações técnicas

---

<sup>49</sup> Na apresentação à edição brasileira de *Mudança estrutural da esfera pública*, o tradutor, Denilson Luís Werle, adverte contra eventuais reduções contextualistas do empreendimento levado a cabo por Habermas no tratamento da ideia de esfera pública (HABERMAS, 2014, p. 16); essa ressalva recebe suporte de o próprio Habermas mencionar que a recepção de seu livro por parte de historiadores se deu sob a censura de que lhe faltaria lastro empírico (HABERMAS, 2014a, p. 38).

introduzidas pela invenção da imprensa e da difusão da alfabetização, é criado, no âmbito das sociedades da modernidade nascente, um circuito em cujo interior se cristalizam estruturas comunicacionais de uma comunidade expandida. Esse processo se desenrola de um modo em que o desenvolvimento da esfera pública ocorre em concomitância com o desenvolvimento de uma esfera privada: pela formação de um público ao qual se destina uma série de publicações, sob a forma de livros, revistas e jornais, surgidas no esteio do aumento da quantidade de meios disponíveis para a produção e difusão de trabalhos escritos, emerge no interior da esfera privada um âmbito de comunicação pública. Embora o modelo teórico desposado por Habermas na ocasião da primeira elaboração do conceito de esfera pública tenha se dado sob o influxo conceitual da crítica marxista da economia política, de modo que a esfera pública burguesa teria a função de complementar comunicativamente a circulação de mercadorias com o oferecimento de razões aceitáveis em um contexto argumentativo (HABERMAS, 2014a, p. 176), nosso autor, posteriormente, tratou de deixar claro como o estabelecimento de uma cultura literária pode ser alinhado a uma concepção normativa de democracia. A experiência histórica aponta para uma ampliação do raio de ação da esfera pública: se inicialmente esta se restringia aos círculos de discussão em cujo interior ensaiava-se a defesa de interesses classistas, a partir da Revolução Francesa é desdobrado o potencial crítico dos ideais normativos caros à proteção da privacidade de grupos restritos e a participação nas discussões públicas remodela o cenário social da vida política. A mudança estrutural da esfera pública ocorre a partir da implosão do marco da proteção à propriedade privada como articulador das discussões públicas com a expansão do círculo de pessoas relevantes para além das restrições de classe; de agora em diante, a manutenção das estruturas comunicacionais da esfera pública está atrelada à mobilização cultural e política das massas (HABERMAS, 2014a, p. 54).

A expansão do credenciamento à participação discursiva, do mesmo modo em que dirime a necessidade de os participantes estarem vinculados densamente, impõe complementarmente aos temas um tipo de tratamento que os impede de serem elaborados em uma linguagem altamente especializada, pois, de outra maneira, a possibilidade de um acesso geral seria frustrada de antemão. A função desempenhada pela mídia nesse contexto é de vital importância: aproveitando-se das expectativas lançadas pela circulação de periódicos, a qual desperta o olhar dos receptores para o fluxo comunicativo permanente, os meios de comunicação de massa permitem que se firme uma ponte entre as matérias especializadas e a linguagem acessível do cotidiano. Como a crítica adorniana da indústria cultural – em que pesem suas limitações – já permite entrever, os enfoques temáticos abrangidos pelos *mass*

*media*, mesmo que dependam de um espaço criado pelo agir comunicativo, não atendem diretamente e de modo irrestrito às necessidades dos participantes dos discursos públicos de se entenderem entre si. Condensam-se redes especializadas em comunicação e submetidas à ingerência de fatores mercadológicos em razão do alto custo financeiro atrelado à manutenção de instituições cada vez mais dotadas de um tipo de armação interna concordante com o modelo da organização e “com isso, surgiu uma nova categoria de influência, a saber, o poder da mídia, que, usado de modo manipulador, privou a publicidade de sua inocência” (HABERMAS, 2014a, p. 58). O caso dos meios de comunicação em massa mostra que a esfera pública encontra-se sujeita à ingerência de fatores alheios à ação voltada ao entendimento: do mesmo modo em que uma perlocução instrumentaliza a ilocução tendo em vista provocar um efeito almejado, os fluxos comunicativos estão sujeitos à manipulação estratégica no contexto de uma disputa de influência sobre a opinião pública. Embora a esfera pública não possa ser criada *ex nihilo*, ela é passível de ser moldada pela atuação de grupos de interesses; estes, no entanto, para poderem concretizar os seus objetivos, devem por às claras o seu interesse de intervir manipulativamente na seleção de temas e abordagens de discussões: “para contabilizar seu poder social em termos de poder político, eles [os grupos de interesse] tem que fazer campanha a favor de seus interesses, utilizando uma linguagem capaz de mobilizar *convicções* [...]” (HABERMAS, 2003a, p. 96).

A restrição imposta à transformação imediata de poder social em poder comunicativo encontra fundamento na própria estrutura da opinião pública: ela consiste em um enfeixamento de tomadas de posições, contrárias ou favoráveis, de acordo com argumentos e informações referentes a um tema; está embasada em um amplo assentimento não redutível à soma estatística de opiniões desposadas pontualmente pelos indivíduos. O assentimento necessário para uma tomada de posição poder ser inscrita sob a rubrica de opinião pública “[...] só se forma como resultado de uma controvérsia mais ou menos ampla, na qual propostas, informações e argumentos podem ser elaborados de forma mais ou menos racional” (HABERMAS, 2003a, p. 94); essa racionalidade aproximativa da elaboração deriva do fato de a comunicação pública não orientar-se pela generalização de seus resultados, mas de a opinião pública adotar, em seu processo de criação, procedimentos que permitem mensurar a qualidade do resultado que se obteve. Para os grupos de interesses – constituídos por partidos políticos, organizações não-governamentais, empresas, especialistas, artistas, personalidades da mídia, entre outros – é de suma importância exercer influência sobre a opinião pública de modo a conquistar amplo apoio para as pautas do grupo e, em última instância, estender seu poder à formação da vontade e da opinião política a ponto de passar a

compor parte da agenda legislativa e influir em decisões administrativas. A esfera pública política assume então as feições de uma arena de disputa por influência sobre as convicções de pessoas privadas que precisam ser convencidas de que os posicionamentos defendidos por um conjunto restrito de atores políticos são qualitativamente superiores aos posicionamentos que lhes sejam eventualmente divergentes; mesmo quando há a presença maciça de campanhas publicitárias em prol de uma determinada causa, a tenacidade das estruturas comunicativas da esfera pública impede, de um ponto de vista normativo, a tradução imediata do poder financeiro ou organizacional em assentimento, sob a pena de as pautas defendidas de maneira manipulativa perderem credibilidade quando o processo de manipulação se torna publicamente conhecido. Em sociedades modernas, a solidariedade dos atores é esgarçada pela ação dos imperativos sistêmicos, como pudemos observar, por meio da linguagem dos planos de integração, na exposição da tese da colonização do mundo da vida; a esfera pública politicamente contextualizada serve de afluyente para as experiências biográficas sobrecarregadas em função da influência de imperativos sistêmicos, na medida em que se conecta com uma esfera da vida privada cuja elaboração assume a forma das seguintes linguagens: a da arte, a da literatura e, de especial interesse para nós, a da religião.

## 2.2 A SOCIEDADE PÓS-SECULAR

O recorte evolutivo da teoria habermasiana de sociedade por nós já apresentado permite concluir que a distinção entre os modelos de sociedade ocorre de acordo com o nível de elaboração da separação entre as diferentes orientações para o agir: no último estágio de evolução estão consolidados complexos sociais em cujo interior os atores virão a subscrever um tipo característico de racionalidade. Sociedades arcaicas caracterizam-se pela confusão entre orientações conflitantes sob a rubrica das práticas ritualísticas e das explicações mitológicas, na medida em que neste contexto as referências à subjetividade, à objetividade física e objetividade social constituem um *continuum*; apenas atividades bélicas ou produtivas isolam a ação teleológica sem, no entanto, darem vazão à formação de esferas especializadas. Ocorre uma passagem de nível quando se trata de sociedades tradicionais, posto que de agora em diante dispõe-se de um núcleo institucional através do qual a organização da sociedade se dará em concordância com a atuação do poder político: o Estado. Neste tipo de sociedade se desenvolve uma esfera profana em cujo interior é possível identificar a formação de campos diferenciados de vigência do agir comunicativo e do agir teleológico, na medida em que o

Estado exerce a função de formação de estruturas e os cidadãos se dispõem a reconhecer o conteúdo normativo do direito estatuído. No âmbito do sagrado, são estatuídos caminhos da salvação e de conhecimento da fé por meio da oração e dos sacramentos, cuja explicação depende de uma imagem de mundo para a qual as distinções de pretensões de validade não se fazem valer, na medida em que se constitui uma ideia holista de validade cuja função consiste em remeter a ordem terrena ao transcendente; a religião empenha-se então em assegurar subrepticamente a unidade de uma sociedade em vias de complexificação.

Sociedades modernas, por sua vez, estendem a secularização aos domínios anteriormente cobertos pelo sagrado, de modo que apenas ecos das práticas culturais sobrevivem na experiência artística e a explicação global configurada pela imagem de mundo religiosa ou metafísica é privada de sua capacidade de fornecer justificção ideológica para o conjunto da sociedade, em razão de a complexidade social agudizar-se a ponto de bloquear a remissão unificadora ao transcendente. Nesse contexto, o baralhamento entre a orientação do agir pelo entendimento e a orientação pelo êxito não dispõe da garantia prévia conferida pela religião e deve, portanto, ocorrer pela via da intervenção frontal. A tese da colonização exhibe o modo com que os imperativos sistêmicos invadem o mundo da vida e perturbam a capacidade de reprodução das estruturas internas desse último com o estabelecimento de papéis a serem preenchidos funcionalmente na regulação das trocas entre o sistema e o mundo da vida a partir das imposições sistêmicas. Pela organização de esferas de saber especializadas em pretensões de validade diferenciadas sob a orientação do agir conforme ideais de verdade, correção normativa e autenticidade/beleza, a lógica sistêmica da manutenção autorregulada participa da criação de domínios estruturados de modo a espelhar as práticas de entendimento emergentes das práticas ingênuas dos atores do mundo da vida; a racionalidade teleológica da autopoiese assume o lugar da racionalidade comunicativa constituinte dos processos de aprendizado. O saber torna-se então encapsulado em culturas de especialistas reificadas com relação às tradições culturais mantidas espontaneamente; assim como a organização sistêmica confere autonomia funcional aos complexos de racionalidade, o encargo hermenêutico imposto às tradições culturais reduz a sua capacidade de assimilação do saber especializado.

O direito dispõe de uma função elementar na configuração de sociedades modernas, na medida em que, ao lado da moral, perfaz o campo de saber especializado em pretensões de validade do tipo correção normativa ao mesmo tempo em que empresta a sua forma para que os contextos acionais sejam organizados pela sociedade. A penetração progressiva do direito na interação social, conforme antecipado pela tese weberiana da burocratização, é percebida pelos atores como a emergência de uma estrutura social incontornável e independente da

forma com que aqueles por ela afetados virão a lhe considerar; esse é o aspecto assumido pela ancoragem juridicamente mediada dos imperativos sistêmicos no mundo da vida. Por outro lado, levando-se em conta a estruturação comunicativa de um corpo jurídico cuja afirmação depende da capacidade de se avaliar comportamentos que estejam em consonância ou dissonância com a norma, o direito deve coadunar-se com expectativas para a ação correta; abre-se então uma brecha para que impulsos advindos do mundo da vida pervadam a ordem jurídica. O sentido de uma abordagem do direito que se equilibre entre a facticidade e a validade consiste, de fato, em considerar o fenômeno do direito moderno de uma maneira que seja capaz de cobrir aspectos de uma presença empírica das instituições e do atendimento às demandas normativas de uma comunidade criada juridicamente; o direito assume a figura de um meio orientado pela finalidade de organizar uma sociedade ao mesmo tempo em que resulta do entendimento de um grupo de atores para quem a forma jurídica é a maneira mais adequada de regular reciprocamente suas ações. Torna-se claro então a necessidade de inserir a teoria do direito no bojo de uma teoria do agir comunicativo, visto que esta cobre amplamente as diferentes orientações relativas ao agir social e o agir comunicativo também se equilibra por sobre a tensão entre facticidade e validade, na medida em que atores empenhados na busca do entendimento recíproco esperam que o resultado de sua interação lhes seja assimilável cognitivamente e também inserível em seu contexto social.

A penetração das exigências normativas do mundo da vida depende do estabelecimento do complexo formado pelo direito e pela política. Do ponto de vista socioevolutivo, o direito e o poder político delimitam-se mutuamente: enquanto o poder administrativo confere à norma jurídica a capacidade de se fazer efetivar, inclusive pelo recurso à coerção, a norma jurídica confere ao poder administrativo, pelo empréstimo de sua forma, a legitimidade requerida no contexto de uma ordem global em decomposição em razão da perda da capacidade de fornecer justificção ideológica por parte da imagem de mundo. Se considerados apenas sob o prisma das trocas funcionais de seus códigos específicos, direito e política parecem contribuir de maneira suficiente para a própria estabilização e para a estabilização do outro; no entanto, com a exposição a contextos em que se devem distinguir as ações de acordo com a sua conformidade à regra, imigram para o interior do direito expectativas de comportamento normativamente configuradas. O princípio do discurso goza de posição privilegiada quanto a oferecer aos afetados por uma norma a possibilidade de avaliá-la no que tange a atender a critérios avaliativos práticos; porém, como o princípio do discurso é formulado de maneira excessivamente abstrata, ele precisa passar por uma adaptação para então ir ao encontro da situação concreta das pessoas reais de uma sociedade

juridicamente organizada. Habermas aponta então para o princípio da democracia como a maneira de fazer adentrar à norma jurídica os ideais normativos desposados por uma comunidade tendo em vista os diferentes usos da razão prática. Por meio das discussões que têm lugar nas arenas legislativas eleitas democraticamente, as exigências de respeito a qualquer pessoa humana ganham uma forma legal, a identidade de uma comunidade de destino encontra-se configurada juntamente com as ambições nutridas por essa mesma comunidade no tocante ao que ela deseja vir a ser e, por fim, escolhem-se os meios mais adequados para se atingir os objetivos determinados pela comunidade a partir de uma descrição adequada da situação em que se dará a intervenção a ser levada a cabo por parte dos atores políticos. Em uma ponta, o processo legislativo vincula-se à eficácia das decisões judiciais sobre a aplicação do direito e ao cumprimento administrativo de um programa; em outra, há o contato com um poder comunicativo canalizado para o interior das instituições. Esse último ponto de contato depende da mobilização das estruturas comunicativas de uma esfera pública emancipada em cujo interior circulam argumentos empregados na formação de uma opinião pública cujo desdobramento consiste em penetrar a agenda política das instâncias de decisão. Essa esfera pública se articula com uma esfera privada à medida que assimila as linguagens formuladas no sentido de tornar visíveis as fraturas de um mundo da vida exposto frontalmente aos imperativos sistêmicos; a religião é uma dessas linguagens.

### **2.2.1 O conceito de pós-secular**

Em seu *Pensamento pós-metafísico*, Habermas aponta para a renitência – ainda que possivelmente provisória – dos conteúdos semânticos incrustados em tradições religiosas e lhes sublinha o potencial de serem assimilados enquanto aprendizado em âmbitos sociais não circunscritos confessionalmente. Sob o crivo de uma linguistificação do sagrado, as fontes religiosas de integração social assumem a forma do empreendimento comunicativo dotado da força vinculante atribuída ao oferecimento de bons argumentos, cujo conteúdo normativo é reconstruído por uma ética do discurso esclarecida quanto à sua proveniência socioevolutiva. Embora possa ser traçada a genealogia da constelação dos ideais normativos orientadores da modernidade a partir do seu contexto religioso de surgimento, não se pode considerar que as contribuições das tradições religiosas para a razão pública tenham se esgotado de uma vez por todas, em que pese a hostilidade de um entorno social crescentemente secularizado para com as confissões de fé. É preciso salientar que o processo de secularização não se traduz



necessariamente em solapamento das condições de reprodução da religião; a impositação conferida por nosso autor a essa ideia, de modo contínuo ao longo de sua trajetória intelectual, coaduna-se com a decomposição da justificação holista fornecida pelas imagens de mundo sagradas no contexto de sociedades tradicionais. A diferença que se nota no enquadramento fornecido por Habermas ao fenômeno da religião em meio à modernidade reside em que se em um primeiro momento a experiência religiosa subsiste graças às necessidades existenciais privadas e deve garantir a própria continuidade contando unicamente com motivações endógenas, em um segundo momento, ainda que não se possa interferir filosoficamente, portanto com os meios de uma consciência secular, na dinâmica interna da religião para garantir-lhe a sobrevivência, é reconhecido à religião a aptidão para atuar na esfera pública e contribuir para o revigoramento das fontes de solidariedade social. Os estoques cognitivos incrustados em tradições religiosas devem, em uma sociedade pós-convencional, passar por uma tradução que lhes permita serem aceitos sem a necessidade de remissão a contextos densos de interação; apenas através dessa filtragem argumentativa é possível reivindicar publicamente o assentimento dos concidadãos que não estejam ligados entre si pelo pertencimento a uma comunidade de fé.

A obrigação de tradução dos conteúdos do sagrado para uma linguagem pública profana parece depositar sobre os ombros dos cidadãos religiosos um fardo desproporcional que poderia ter como conseqüências o estiolamento do reconhecimento compartilhado por membros de uma mesma comunidade política e o padecimento de um déficit motivacional por parte de quem considera a fé uma parte central de sua identidade. Habermas lança mão do conceito de sociedade pós-secular tendo em vista a necessidade de conciliar a continuidade da religião apesar dos desafios levantados por um entorno secularizado. A princípio, a esse conceito é atribuída uma função teórica descritiva em relação a situações sociais nas quais, após uma marcha progressiva da secularização, a religião volta a desfrutar de importância na vida pública em um processo que se desenvolve restritamente na Europa ocidental e em países como Austrália, Canadá e Nova Zelândia, em cujas sociedades o outrora difundido senso comum secularizado cede espaço a uma consciência da relevância pública da religião, ainda que essa mudança no imaginário social não decorra de uma alteração drástica no índice de adesão das populações locais a comunidades religiosas (HABERMAS, 2017, pp. 210s.). No entanto, se fosse vinculado a uma revisão na expectativa sociológica de evolução das sociedades, no sentido de retirar da secularização identificável no caso europeu a classificação de tendência a ser incorporada por qualquer sociedade ao longo de sua modernização e colocar em seu lugar o título de “caso desviante”, o conceito de sociedade pós-secular cairia

sob a rubrica da ressacralização do mundo, o que não condiz com a proposta apresentada por Habermas. Nosso autor defende que a perda de função estruturante por parte da religião, decorrente da diferenciação dos subsistemas sociais não se traduz necessariamente em perda de importância ou influência; portanto, a ocorrência histórica de uma mudança na consciência histórica emergente de realidades sociais específicas não pode ser explicada por meio da confusão entre nexos históricos e nexos estruturais criada pela atribuição de um papel regulativo ou desviante a uma sociedade determinada.

Embora tenha seu contexto de surgimento atrelado à situação de sociedades cujo imaginário se tornou mais sensível em tempos mais recentes às manifestações de fé, a mudança de consciência atribuída à ideia de sociedade pós-secular retira sua motivação de uma série de acontecimentos relacionados tanto a assuntos domésticos quanto a novos componentes do cenário internacional (HABERMAS, 2017, pp. 213ss.). Em primeiro lugar, a amplitude dos conflitos globais frequentemente relacionados pela via midiática às disputas religiosas enfraquece a percepção geral de que estaria em curso uma marcha ao fim da qual a mentalidade secularista substituiria por completo qualquer necessidade existencial de relacionar-se com o transcendente, mesmo onde não há a presença do fundamentalismo ou a ameaça do terror. A consciência secularizada se relativiza a tal ponto que não é possível enxergar no processo de modernização social e cultural a preparação do adeus à experiência religiosa, seja na esfera pública ou na esfera privada. Em segundo lugar, nota-se uma participação cada vez mais proeminente da religião nas arenas de debates constituídas no interior das esferas públicas nacionais. Dada a necessidade freqüente de elaboração política dos dissensos valorativos inevitavelmente presentes em sociedades pluralistas, as comunidades religiosas, em diversos casos implicadas nas disputas em questão, assumem papel ativo na formulação de argumentos com o intuito de dar suporte ao partido que mais se aproxime de seu quadro de valores, como ocorre em discussões sobre aborto, eutanásia ou medicina reprodutiva; sejam suas contribuições suficientes ou não para o convencimento da opinião pública, sua participação se intensifica. Por fim, como resultado da imigração ou da concessão de refúgio a pessoas oriundas de países onde predominam traços culturais de caráter tradicionalista, soma-se à tarefa de harmonização de visões confessionais diferentes o desafio ainda mais árduo de conciliar estilos de vida distintos (para não dizer contraditórios entre si). As sociedades que recebem culturas imigrantes necessitam lidar com a necessidade de integrar os membros desta, de modo a realçar a diferença entre os valores “nativos” e os valores “estrangeiros” e lançar um novo olhar sobre a presença religiosa na esfera pública.

A erosão das cosmovisões religiosas justificadoras do ordenamento intrínseco a sociedades tradicionais não possui somente conseqüências para a religião no sentido funcional, como também interfere indiretamente na perspectiva sustentada internamente pelas comunidades de fé, na medida em que se criam condições sob as quais as experiências religiosas podem ser consideradas adequadas ou inadequadas a um contexto em que as bases de fundamentação normativa do convívio entre cidadãos são formuladas levando-se em conta a neutralidade do Estado quanto a visões de mundo. Para a modernidade, a continuidade da religião é condicionada à abdicação da pretensão de exercer o monopólio sobre a totalidade da vida social, o que implica respeitar os limites do convívio público em harmonia com quem professa outro credo ou não professa credo algum. Também faz parte das condições de aceitabilidade de qualquer religião a abdicação à influência sobre o saber considerado socialmente válido. Portanto, as exigências cognitivas requeridas aos cidadãos religiosos são perfiladas em três frentes (HABERMAS 2007, p. 155): (1) as religiões necessitam assimilar o fato do pluralismo religioso por meio de um enfoque epistêmico para o qual, juntamente à tradição reconhecida por alguém como sendo a sua, seja colocada sua pretensão de validade sem fechar-se quanto à existência de outras visões de mundo religiosas ou seculares formuladas dentro de um universo valorativo próprio; (2) os cidadãos religiosos necessitam também, a partir de uma concatenação interna entre os conteúdos de fé dogmáticos e o saber científico, encontrar um enfoque epistêmico aberto à conciliação com o saber secularizado socialmente aceito e institucionalizado sob a tutela dos especialistas; (3) é necessário assimilar cognitivamente a primazia dos argumentos seculares na arena política por meio de um enfoque epistêmico que enxergue as premissas do individualismo igualitário e da moral universalista da razão como sendo componentes da própria visão de mundo de sua religião. Essas exigências não podem integrar-se impositivamente às religiões, nem o seu resultado deve ser avaliado a partir de uma perspectiva performativamente neutra; elas devem se fazer presentes a partir de um esforço atrelado a uma revisão sustentada internamente pela comunidade de fé:

Em última instância, no entanto, o que decide se uma determinada elaboração dogmática dos desafios cognitivos da modernidade foi bem sucedida é a prática da fé das comunidades; somente então ela pode ser entendida como um processo de aprendizagem. À luz das condições modernas de vida, para as quais não temos alternativas, novos enfoques epistêmicos são “aprendidos” quando resultarem de uma reconstrução das verdades de fé transmitidas, a qual se torna evidente para os próprios participantes (HABERMAS, 2007, p. 156).

A respeito de (1), trataremos de maneira mais detalhada quando apresentarmos como Habermas entende a contribuição das transformações da consciência religiosa para a

cristalização da tolerância como um conceito fundamental na vida social e cultural da modernidade. Quanto a (2) é necessário pontuar que, embora também levante pretensões de validade na medida em que produz asserções a respeito da natureza de realidades referenciais, a religião, quando assume algo como verdadeiro, fá-lo em um sentido distinto daquele atinente ao saber secularizado. Para o modo de pensar *lato sensu* científico, relacionar-se com as afirmações embasadas na fé religiosa não se trata de desmascarar o embuste das “verdades reveladas”, mas sim de reconhecer a própria limitação no que tange a assimilar criticamente aquilo que é tido por verdadeiro no contexto religioso, visto que a verdade religiosa é formulada de um modo no qual seus conceitos misturam reivindicações de caráter descritivo, normativo e valorativo (HABERMAS, 2017, p. 97); nosso autor sugere conciliar o ateísmo metodológico, para o qual “[...] em vez das verdades proclamadas por comunidades religiosas, a razão prática da filosofia política deve possuir a palavra final no que tange a justificar princípios constitucionais seculares”<sup>50</sup> (HABERMAS, 2017, p. 97, tradução nossa), com o agnosticismo frente às pretensões de validade de base dogmática levantadas por um interlocutor religioso esclarecido. Pretensões de validade asseguradas dogmaticamente amalgamam a dimensão cognitiva com a dimensão social à medida que unem uma compreensão de mundo às práticas rituais fundamentais à comunidade por meio das explicações calcadas nos ensinamentos da tradição; as afirmações produzidas em um contexto religioso “[...] vinculam-se ao horizonte de experiência da condição de membro em uma comunidade religiosa e, mesmo no caso de credos proselitistas que aspiram inclusão mundial, permanecem particularistas”<sup>51</sup> (HABERMAS, 2017, p. 105, tradução nossa). Essa situação de convivência com um saber aceito socialmente inflige sobre os cidadãos religiosos uma distinção cognitiva onerosa na formulação de razões a serem aceitas publicamente em razão de a distinção estipulada em uma perspectiva secular entre “valores” e “verdades” não poder ser assumida na vivência da fé, pois aquilo que externamente é visto como uma constelação valorativa transitória é assumido, na perspectiva da comunidade de crença, como conteúdo de verdade definitiva. Tanto as pretensões de verdade formuladas com base nos conceitos religiosos quanto aquelas secularizadas direcionam-se à universalidade, porém, enquanto aquelas permanecem atreladas à situação de surgimento em uma comunidade de fé, estas assumem uma perspectiva progressivamente descentrada em decorrência de orientarem-se pela coerção fraca do melhor argumento.

<sup>50</sup> “[...] the practical reason of political philosophy, rather than the truths proclaimed by religious communities, must have the final say when it comes to justifying secular constitutional principles.”

<sup>51</sup> “[...] are tied to the horizon of experience of membership in a religious community and, even in the case of proselytizing creeds that aspire to worldwide inclusion, remain particularistic.”

Quando se passa para o contexto prático-político, ao mesmo tempo em que se torna claro o porquê de os cidadãos religiosos necessitarem reconhecer a diferença entre asserções levantadas perante os demais membros da comunidade de fé e aquelas cuja validade pretende ser conferida publicamente de maneira ampla quando se trata de participar da política deliberativa, ao se detalhar melhor (3) é possível entender como a consciência religiosa evolui a ponto de enxergar nas relações com o entorno secularizado não mais um entrave e sim um suporte para a continuidade da religião. Se a separação entre Igreja e Estado, por um lado, criou para o direito um vácuo de legitimação a ser preenchido por um conjunto de procedimentos consagrados no bojo da constituição, por outro lado, ela aboliu as pesadas hipotecas pagas por um poder político cuja fonte de legitimação emanava das explicações abrangentes formuladas com base em uma cosmovisão; a neutralização do exercício do poder “[...] abriu espaço para a autodeterminação democrática de cidadãos que agora passam a dispor de iguais direitos” (HABERMAS, 2007, p. 136). Os direitos subjetivos liberados através da neutralização do poder estatal não se restringem à ampliação da participação nas decisões públicas, como também se configuram na forma de liberdade privada de condução da própria vida, pois os cidadãos já não se encontram sob a necessidade de aderir a um credo chancelado oficialmente. A disponibilização desse tipo de liberdade ao mesmo tempo em que desarma os potenciais de conflito em um contexto marcado pela pluralidade de visões de mundo, quando se coaduna com a atuação dos cidadãos em um contexto democrático oferece os limites entre o exercício da religião e o respeito à possibilidade de outros indivíduos virem a subscrever um outro tipo de visão de mundo. O exercício da participação democrática, por seu turno, alimenta-se de pressupostos que definem o papel do cidadão no sentido do respeito generalizado entre os membros da comunidade política cuja convivência se baseia em um tipo de solidariedade resistente a eventuais dissensos relativos a cosmovisões ou crenças religiosas; caso a discordância conflague uma disputa, os envolvidos devem saber contornar a situação lançando mão de argumentos publicamente aceitáveis, o que em termos de política significa buscar razões ancoradas constitucionalmente. Entretanto, a neutralidade do poder resultante da separação entre Igreja e Estado conserva um certo desnível no que diz respeito às restrições argumentativas: enquanto as decisões e ordens institucionais necessitam ser formuladas em uma linguagem acessível a todos os cidadãos, os atores da esfera pública política, inclusive comunidades religiosas, podem preservar um fluxo comunicativo menos restritivo; no entanto, a vida política das instituições religiosas na modernidade depende tanto da aceitação da separação entre Igreja e Estado, quanto do reconhecimento por parte dos

crentes de que a razão pública demanda um tipo de argumentação que não apele para o pertencimento comum a uma tradição de fé.

Contra essa atribuição de um papel restritivo à participação política das razões de fundo religioso é possível objetar – apesar das experiências históricas de violência física ou simbólica levada a cabo em nome da fé<sup>52</sup> – que as associações de crentes, em sua prática de lançar luz sobre as condições sociais que entram em contradição com as demandas de uma moral universalista pautada pela dignidade humana, não necessitam transpor os conteúdos em que se forma o entendimento que uma comunidade de fé tem sobre si própria para uma linguagem acessível secularmente quando se propõem a convencer os demais cidadãos a respeito da importância de uma determinada causa, como ocorreu quando o movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos, sob a liderança de Martin Luther King, lançou mão da mensagem do Evangelho para mobilizar a comunidade negra em prol da luta contra a segregação e direcionar a atenção de toda a opinião pública para o problema. Sob esse ponto de vista, a necessidade de seccionar a atuação na esfera pública política e a vivência da fé empurraria para cima dos cidadãos crentes um fardo cognitivo impossível de ser carregado por alguém cuja identidade pessoal encontra seu fundamento na experiência religiosa, “e a verdadeira fé não é apenas doutrina, conteúdo no qual se crê, mas também fonte de energia da qual se alimenta a vida inteira do crente” (HABERMAS, 2007, p. 144). No entanto, quando se leva em consideração a mudança no padrão de justificação do uso do poder político promovida na esteira da separação entre Igreja e Estado e, portanto, a impossibilidade de se pressupor a homogeneidade religiosa da comunidade política, é reconhecido pelos próprios cidadãos religiosos, por meio dos eventuais atritos decorrentes da neutralidade da administração pública constitucionalmente vinculada, que a arena política demanda um outro tipo de desempenho. Embora a atuação na esfera pública política não se encontre sob os mesmos encargos depositados sobre as instituições organizadas pelo direito público, é necessário saber que as razões que contam legislativamente, administrativamente ou judicialmente devem se fazer entender sob um ponto de vista secularizado; mesmo que a experiência religiosa seja o esteio unificador de sua identidade pessoal, os cidadãos religiosos “[...] se entendem como membros de uma ‘cidade terrena’ (*civitas terrena*) que os autoriza enquanto autores das leis às quais eles estão sujeitos enquanto destinatários” (HABERMAS, 2007, p. 148).

---

<sup>52</sup> Esse tipo de direcionamento autoritário de movimentos religiosos não parte de instituições ou comunidades cujas autorrepresentações passaram por um processo de reflexão, mas surgem da exploração maniqueísta realizada pelo fundamentalismo sobre o estoque valorativo de uma tradição religiosa.

Do ponto de vista da política deliberativa, o silenciamento de exteriorizações de fundo religioso na esfera pública não apenas solaparia as bases sociais do Estado democrático de direito como iria de encontro ao interesse público, na medida em que a participação política das vozes religiosas pode trazer à tona nos espaços de comunicação recursos práticos ou de sentido hermeneuticamente inacessíveis sob outra perspectiva. A possibilidade de acesso a esses conteúdos manifestados da perspectiva da comunidade de fé é condicionada por duas operações efetuadas antes de se ultrapassar o limiar institucional: pela interdição ao descarte daquilo que diz respeito à religião como se fosse um resquício de cosmovisões primitivas e pela tradução das exteriorizações religiosas ainda no âmbito da esfera pública política. Dito de outro modo, os cidadãos religiosos não necessitam compartimentar a linguagem na qual se expressa o seu entendimento político, porém estão submetidos à ressalva de traduzirem-na para o público mais amplo de concidadãos que não necessariamente desposa do mesmo conjunto de crenças; estes, por seu turno, devem reconhecer no conteúdo expresso sob a forma da linguagem religiosa potenciais de racionalidade expansíveis à totalidade da comunidade política. De fato, a formação de uma maioria com base em motivações religiosas constitui um risco para os cidadãos que tenham aderido a religiões diferentes daquela que monopoliza o poder político ou que não façam parte de religião alguma. Essa circunstância demonstra que a convivência entre cidadãos dentro de um contexto marcado pela pluralidade de visões de mundo – sejam elas de natureza religiosa ou secular – nas raias do Estado democrático de direito não pode ser reduzida à implantação planejada de um conjunto de procedimentos e normas: a confluência de exteriorizações emanadas de diferentes fontes sociais para a deliberação política depende do amadurecimento de uma mentalidade que seja canalizada pelas estruturas da rede de comunicação da esfera pública e assim alimente o processo democrático ancorado no autorreconhecimento de uma comunidade política dentro dos princípios de uma constituição da qual os cidadãos se veem como autores e destinatários:

Sem o laço unificador de uma solidariedade, a qual não pode ser imposta por normas do direito, os cidadãos não conseguem entender-se como participantes, com iguais direitos, de uma prática comum que possibilita a formação da opinião e da vontade na qual *uns devem aos outros argumentos* para seus posicionamentos políticos. Tal reciprocidade de expectativas de cidadãos de Estado diferencia uma comunidade liberal, a qual é integrada por uma constituição, de uma comunidade segmentada por visões de mundo. (...). As expectativas vinculadas ao papel de cidadania democrática diluem-se no vazio quando não há uma correspondente mudança de mentalidade (HABERMAS, 2007, pp. 154s.).

A mudança de mentalidade sugerida pelo papel de cidadão democrático requer das tradições religiosas uma reflexivização da fé no sentido de responder através da própria vivência confessional os desafios cognitivos apresentados pela modernidade e enumerados

anteriormente; essa necessidade de adaptação da consciência religiosa parece impor aos cidadãos crentes um tipo de exigência que seria preenchido quase inercialmente pelas suas contrapartes secularizadas. Todavia, o fato de um cidadão não aderir a qualquer comunidade de fé não significa que ele esteja imune a endossar uma visão de mundo dogmática, por isso mesmo os argumentos gerados em contexto de abstinência religiosa devem poder ser submetidos ao teste de generalização diante de todos os afetados dentro da esfera pública política para que gerem consequências políticas amplificadas para além do círculo dos que desposam as mesmas concepções éticas: “na sociedade pós-secular impõe-se a ideia de que a ‘modernização da consciência pública’ abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas quanto profanas, transformando-as reflexivamente” (HABERMAS, 2007, p. 126). Os impulsos para a reflexivização da fé não se fazem presentes no quadro da modernidade como exigências dirigidas exclusivamente às tradições religiosas, mas sim como indicação do modo em que as religiões devem assimilar as modificações na forma de reprodução e manutenção a que estão submetidas as representações simbólicas em um contexto no qual o potencial crítico presente nas práticas comunicativas encontra-se liberado em razão das transformações estruturais da sociedade. Habermas defende que a filosofia deve expressar-se sob a forma do pensamento pós-metafísico, de modo a preservar o entendimento acerca das transformações ocorridas durante séculos no interior das tradições filosóficas através da consciência falibilista de um esforço intelectual levado a cabo no presente dentro das raias de uma racionalidade eminentemente procedimental. Uma sociedade pós-secular requer dos cidadãos seculares um respeito à religião decorrente não de uma atitude de preservar formas culturais arcaicas em vias de extinção, mas resultante da capacidade de enxergar as limitações da visão de mundo defendida na perspectiva da primeira pessoa. A postura do pensamento pós-metafísico em seu impulso para a autocrítica assume também o papel de anteparo contra assunções filosóficas secularistas que poderiam brotar da constatação de que o saber socialmente aceito não preserva nenhuma vinculação epistemológica com a religião. Um esclarecimento genealógico pode tornar claro, por um lado, o quanto as formas secularizadas de saber dependem da transformação de conteúdos associados às doutrinas confessionais para uma linguagem profana e, por outro lado, a persistência de práticas que, mesmo na modernidade, são acessíveis unicamente por meio da experiência religiosa; a manutenção de um aspecto que permite distinguir a vivência atribuída a uma comunidade de fé de qualquer outra permite entrever como a ideia de sociedade pós-secular é assumida não apenas de um ponto de vista descritivo, como também sob um viés normativo.



### 2.2.2 Rito, religiões mundiais e racionalidade

Mencionamos anteriormente a importância atribuída por Habermas aos ritos sob o ponto de vista filogenético; por meio do rito é possibilitado o acesso à perspectiva do participante em um contexto densamente normativo, para além do simples comportamento observável de animais diante de um entorno natural. Habermas, servindo-se dos estudos comparativos entre chimpanzés e crianças levados a cabo por Michael Tomasello no intuito de explicar a origem do conhecimento humano do ponto de vista da psicologia evolutiva, salienta que chimpanzés dispõem da capacidade de agir de maneira intencional, entendem quando outro indivíduo de sua espécie age intencionalmente e até mesmo possuem a capacidade de orientar-se espacialmente a partir das relações que indivíduos estabelecem entre si, de modo a derivar conseqüências práticas desse contexto. No entanto, um chimpanzé permanece atrelado a uma perspectiva autorreferencial das motivações subjetivas; ele não adentra o domínio das relações intersubjetivas simbolicamente mediadas e mesmo os tipos de comunicação por ele mobilizados, como os gestos, enquadram-se na forma imperativa da satisfação dos próprios interesses.<sup>53</sup> O surgimento da espécie humana e a sua distinção frente àquele que é tido como seu parente mais próximo e a todas as demais espécies encontram-se atrelados à aquisição da capacidade comunicativa de adotar um descentramento da perspectiva, ou seja, levar em consideração outro membro da espécie de modo a promover um ajuste mútuo de interesses com referência a um estado objetivo (HABERMAS, 2017, p. 33). Crianças ainda em idade pré-verbal já são capazes de direcionar o olhar conforme o gesto indicativo realizado pelas pessoas de referência enquanto também se utilizam do mesmo tipo de gesto para atrair a atenção para algo objetivamente: um objeto, um alimento, uma pessoa, etc..<sup>54</sup> A comunicação gestual dominada em idade tão tenra reflete uma pragmática da linguagem, na medida em que pressupõe o reconhecimento da distinção de perspectivas do gênero “eu-tu” juntamente com a formação de uma perspectiva do “nós”, o uso intencional de

---

<sup>53</sup> “Apesar de haver algumas observações que sugerem que alguns primatas não-humanos são, em determinadas situações, capazes de compreender co-específicos como agentes intencionais e de aprender a partir deles de uma maneira que lembra algumas formas de aprendizagem cultural humana, o peso esmagador das evidências empíricas sugere que apenas os seres humanos compreendem os co-específicos como agentes intencionais iguais a eles mesmos e, portanto, apenas os seres humanos envolvem-se em uma aprendizagem cultural” (TOMASELLO, 2003, p. 8).

<sup>54</sup> Tomasello situa entre os nove e doze meses de idade o acontecimento de uma revolução cognitiva a partir da qual a criança não apenas é capaz de se orientar pela perspectiva egoisticamente interessada, em que a distinção frente o mundo objetivo ocorre de maneira exclusivamente autorreferencial, como também passa a aprender um conjunto de comportamentos “[...] que são triádicos no sentido de que envolvem uma coordenação de suas interações com objetos e pessoas, resultando num triangulo referencial composto de criança, adulto e objeto ou evento ao qual dão atenção” (TOMASELLO, 2003, p. 85).

um mecanismo simbólico visto como tal de parte a parte e o direcionamento para um estado de coisas objetivamente fixado; entrelaçam-se a relação horizontal com a alteridade e a relação vertical com o mundo objetivo pelo uso de um saber compartilhado expresso no símbolo.

Embora a análise do emprego de gestos seja suficiente para por às claras as operações cognitivas imbuídas no processo cooperativo de produção de conhecimento sobre o mundo, a linguagem gestual não explica suficientemente o comportamento dos participantes da interação social em termos de conformidade ou dissonância quanto a regras. Nesse sentido, faz-se necessária, em primeiro lugar, a fixação de uma convenção do uso comunicativo dos sinais: “apenas a associação regular entre saber compartilhado e esses sons e movimentos corporais que suscitam cataliticamente atenção e saber compartilhado leva à corporificação simbólica de conteúdos semânticos”<sup>55</sup> (HABERMAS, 2017, p. 34, tradução nossa). É apenas à medida que passam a ser empregados recorrentemente de acordo com as convenções estabelecidas dentro do saber intersubjetivamente partilhado que os sinais estruturam um mundo cultural cuja solidez é análoga à do mundo subjetivo e à do mundo objetivo natural e sob cujos limites os participantes entram em um mesmo plano de ação. Quando atingem esse status de seminaturalidade, os símbolos se fazem presentes para os indivíduos empenhados na comunicação como que às suas costas, isto é, como componentes de uma realidade cujo acesso não necessita ser realizado por meio de um grande esforço reflexivo. A consolidação de um universo simbólico independente não apenas serve à publicização das experiências subjetivas, como também “fornece as bases de desenvolvimento de outras formas do espírito objetivo, como as tradições orais, as estruturas familiares, os hábitos e os costumes”<sup>56</sup> (HABERMAS, 2017, p. 35, tradução nossa). O teor normativo embutido no emprego da comunicação lingüística, a qual apresenta um conjunto de regras que prescrevem a utilização adequada dos sinais, não é, no entanto, forte o suficiente para explicar a coerção ao comportamento em conformidade com a regra identificável nas expectativas suscitadas pelas tradições culturais. Portanto, é preciso, em segundo lugar, circunscrever a fonte das distinções entre o certo e o errado para os atores em uma esfera situada além do domínio cognitivo dos símbolos; embora sejam estruturadas simbolicamente, as *práticas rituais* apresentam-se em condições de possibilitar, sob a luz de uma perspectiva socioevolutiva, uma melhor

---

<sup>55</sup> “Only the regular association of the shared knowledge with those sounds and bodily movements that initially elicit joint attention and shared knowledge in a catalytic way leads to the symbolic embodiment of semantic contents.”

<sup>56</sup> “[...] provides the basis for the development of other forms of objective spirit, such as oral traditions, family structures, habits and customs.”

explicação da configuração e transmissão institucionalizada das obrigações e atribuições formadoras da solidariedade e da coesão social, na medida em que os ritos não se referem a alguma coisa no mundo sobre a qual incide a ação cooperativa, mas sim dispõem de um caráter autorreferencial, e, em função da dispensa da obrigatoriedade de uma referência externa, apresentam o caráter de comunicação extraordinária (HABERMAS, 2017, p. 36s.).

Vimos anteriormente como Habermas atribui ao rito e o mito, dentro de um empreendimento que busca fornecer uma descrição teórica dos processos de formação dos diferentes estágios evolutivos de sociedade, um entrelaçamento em que o primeiro assegura a validade social do segundo enquanto recebe dele a sua explicação; nessa leitura, ambos constituem a forma de entendimento da esfera do sagrado relativa a sociedades tribais. Narrativas míticas e práticas rituais complementam-se reciprocamente na constituição daquilo que Habermas, em concordância com a antropologia, denomina complexo sacral. Práticas rituais são associadas a uma dimensão de significado através da qual os perigos são repelidos para longe da comunidade e crises são superadas, sobretudo o temor existencial provocado pela morte, com o qual se lida por meio dos rituais funerários. Nesse caso, as explicações míticas entram em circuito ao (1) oferecerem a ideia de continuidade espiritual da pessoa contra a experiência indecifrável de definitivamente não mais ter alguém por perto e (2) serem vinculadas às práticas rituais através “da ideia de um espírito polimorfo dotado de poderes sobre-humanos que pode estar presente ao mesmo tempo em que permanece invisível”<sup>57</sup> (HABERMAS, 2017, p. 45, tradução nossa). O mito preserva uma explicação acerca do significado originário da prática ritual codificado na lide com as forças sobrenaturais, ao mesmo tempo em que remete a tarefas funcionais de dominar situações críticas em que a continuidade da existência da sociedade fica sob risco – cataclismos, guerras, doenças ou fome – e incide na garantia de recursos essenciais à sobrevivência, como chuva, colheita ou cura. O assim demonstrado caráter arcaico dos ritos e o seu entrelaçamento com os mitos levam à questão sobre se os dois evoluíram concomitantemente na história da espécie humana ou se o rito representa um tipo de experiência ainda anterior à construção de descrições explicativas. Do ponto de vista de quem tem acesso às práticas rituais a partir da influência hermenêutica propiciada por uma formação cultural de base discursiva, a complexa organização conceitual fornecida pelos mitos em suas explicações acerca dos fenômenos naturais parece estar inextricavelmente entrelaçada à performance do comportamento ritual repetitivo “porque narrativas míticas não apenas processam informações e expressam algo a

---

<sup>57</sup> “The Idea of a polymorphous spirit endowed with superhuman powers, which also can be present while remaining invisible [...]”

respeito do mundo visível mas também” – por meio de sua estrutura especular – “refletem a psicodinâmica de lidar com riscos que surgem do mundo [...]”<sup>58</sup> (HABERMAS, 2017, p. 47, tradução nossa).

Do ponto de vista comunicativo, entretanto, os ritos dispõem de um conteúdo semântico que dispensa a necessidade de se lhes fornecerem explicações narrativas ulteriores: práticas culturalmente circunscritas como a dança coletiva, a música, a pantomima, a pintura corporal e o uso de adereços dispõem de teor simbólico autossuficiente e, portanto, depõem a favor de uma prioridade evolutiva do rito frente ao mito, mesmo porque as explicações fornecidas por este dependem do amalgamento de nexos de mundo. Embora atividades rituais desempenhadas no contexto do culto possam levantar a objeção de que elas dependem do mito na medida em que intencionam apaziguar forças sobrenaturais a cujo conhecimento se tem acesso pela via explicativa, o exemplo das práticas tribais de trocas de presentes é considerado por Habermas um fator importante na defesa da prioridade do rito, em razão de essas práticas funcionarem como mecanismos de manutenção de relações de solidariedade social por meio do estabelecimento não-violento de laços entre potenciais rivais. À luz desse exemplo, a explicação teórica do comportamento ritual oferecida por Durkheim proporciona uma visão privilegiada acerca do significado intrínseco do rito: para Durkheim, os ritos funcionam como estabilizadores da coesão interna dos grupos à medida que emergem da autotematização de uma sociedade demandante de reprodução estrutural; sob a coerção da sociedade que tematiza a si mesma são produzidas as expectativas normativas a serem preenchidas pelos membros como forma de assegurar a identidade pessoal pela força das relações intersubjetivas enfeixadas no contexto cultural:

Podemos dizer, com efeito, que o fiel não se engana quando crê na existência de uma força moral da qual depende e da qual extrai o melhor de si: essa força existe, é a sociedade [...]. Ela [a religião] é antes de tudo um sistema de noções através das quais os indivíduos se representam a sociedade da qual são membros e as relações obscuras, mas íntimas, que mantêm com ela. Tal é seu papel primordial. E ainda que metaforicamente, essa representação não é infiel. Ela traduz, ao contrário, tudo o que há de essencial nas relações que se trata de exprimir, pois uma verdade eterna que existe fora de nós é algo maior do que nós e com o qual nos comunicamos (DURKHEIM, 1996, pp. 234s.).

Habermas, por outro lado, considera as contribuições teóricas de Arnold van Gennep um importante complemento aos aspectos enumerados pela descrição durkheimiana das práticas rituais: à atribuição das funções de reprodução social e criação de obrigações normativas (Durkheim) soma-se a ótica dos diferentes estágios biográficos a serem

---

<sup>58</sup> “Because mythical narratives do not just process observations and express something about the world, but also reflect the psychodynamics of coping with risks which arise within the world[...].”

enfrentados para o membro poder ser considerado enquanto tal dentro da sociedade (van Gennep). A análise de rituais de passagem empreendida por van Gennep visa explicar como os rituais demarcatórios influenciam no abandono de um *status* e o conseqüente ingresso em outro; três fases são levadas em consideração: a *iniciação*, cujo significado de profunda mudança na identidade do indivíduo é representada como morte e renascimento, a *segregação*, através da qual o membro é destituído de seu *status*, como se fosse provisoriamente destituído de sua existência social, e a *reintegração*, a partir da qual o novo *status* passa a ser reconhecido. A experiência de destituição de qualquer tipo de papel no interior da vida social não somente serve à conscientização do indivíduo de que agora se depositam sobre ele novas expectativas de comportamento ou a prestar informação sobre a dinâmica imanentemente social, também funciona para por às claras o processo de socialização: a afirmação de identidade não pode se dar indefinidamente com base na remissão a um estado prévio de pertencimento, mas pela afirmação de si na regeneração pessoal através da renúncia àquilo que não se pode mais ser. O próprio van Gennep sintetiza esse entendimento da seguinte forma:

É o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial a outra, de uma situação social a outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos da mesma natureza, a saber, nascimento, puberdade social, casamento, paternidade progressão de classe, especialização de ocupação, morte. A cada um desses conjuntos acham-se relacionadas cerimônias cujo objeto é idêntico, fazer passar um indivíduo de uma situação determinada a outra situação igualmente determinada [...]. Aliás, o indivíduo modificou-se, porque tem atrás de si várias etapas e atravessou diversas fronteiras. (GENNEP, 1977, pp. 26s.)

Para Habermas, em que pesem as diversas frentes de trabalho abertas no âmbito da antropologia cultural no que concerne a fornecer descrições da função social desempenhada pelo rito, as teses levantadas por Durkheim e van Gennep permanecem válidas e se coadunam às conseqüências da assimilação da teoria filogenética de Tomasello. O processo de hominização tem seu marco no surgimento do comportamento ritualizado, na medida em que com o estabelecimento de um tipo de comunicação autorreferencial, que rompe com a obrigatoriedade da referência tríade a um estado de coisas, a uma disposição subjetiva e às normas reguladoras da convivência intersubjetiva, é ultrapassado um limiar em direção ao desenvolvimento da cultura. O surgimento do mito é explicável a partir das conseqüências cognitivas do estabelecimento das práticas rituais: com o desacoplamento da comunicação com relação aos contextos de cooperação social, “[...] a mente humana confronta o desafio de processar a enorme riqueza de observações na – como Lévi-Strauss observa com admiração –

forma *quasi* científica das visões de mundo míticas”<sup>59</sup> (HABERMAS, 2017, p. 53, tradução nossa). Como a entrada em um mundo simbólico publicamente palpável a partir do rito não se vincula somente a desafios cognitivos, mas também se apresenta sob a forma inovadora da orientação normativa da ação, em cujo contexto os membros da sociedade passam a ter de ajustarem reciprocamente seus interesses para além da perspectiva egocêntrica, a ascensão do comportamento ritualizado representa uma revolução que introduz a socialização comunicativa dos indivíduos, tornados conscientes da própria intencionalidade graças às suas relações com os outros. Com a assunção das funções de coordenação do agir recaindo progressivamente sobre o *medium* da comunicação, os indivíduos tornam-se conscientes simultaneamente da dependência da reprodução de suas vidas com relação à reprodução da vida social e de sua própria univocidade enquanto indivíduo; experimenta-se o risco de ser tragado por um complexo social inexorável junto com “[...] a promessa de uma força redentora que garante a sobrevivência e a segurança”<sup>60</sup> (HABERMAS, 2017, p. 54, tradução nossa). Rituais de passagem como os descritos por van Gennep permitem a reprodução estrutural da sociedade pela penetração dos sistemas de status nas biografias e despertam os membros, por meio da crise experimentada quando se é deixado de fora da vida social, para a noção de sua dependência com relação à cooperação. Os ritos, portanto, representam um estágio demarcatório no estabelecimento das bases normativas da solidariedade social na medida em que deflacionam a tensão entre as ameaças de uma socialização avassaladora e de uma individualização que inviabilizaria a vida comum através do condicionamento recíproco entre a continuidade do complexo social renovadamente enraizado nas experiências biográficas e a assunção individual de novos papéis perante a coletividade. Dito de outro modo

A urgência da reequilibração, de onde se devem haurir forças motivadoras para engajamento individualizado no coletivo, é respondida pelo rito, que é então “autorreferente”, isto é, não se dirige a algo objetivo no mundo, mas à renovação da força motivadora da normatividade coletiva” (LUCHI, 2015, p. 90).

Se o rito é reconhecido em sua função de inaugurar e garantir a solidariedade social para além dos riscos de interrupção da vida coletiva, a sua contraparte no complexo sacral, isto é, o mito, aparece complementarmente ao empregar o seu poder explanatório na decifração do significado das praticas rituais sem, no entanto, posicioná-las em um plano distinto da ordem mundana de eventos. As narrativas míticas compõem-se de uma estrutura interna assemelhada a um jogo múltiplo de espelhos, dentro da qual os diversos componentes

<sup>59</sup> “[...] the human mind confront the challenge of processing the overwhelming wealth of observations in the – as Lévi-Strauss admiringly observed – quasi-scientific form of mythical worldviews.”

<sup>60</sup> “[...] the promise of a redemptive force which guarantees survival and security.”

da realidade do mundo, em termos de imanência ou de transcendência,<sup>61</sup> não apenas coexistem, como também se interpenetram e se confundem: pessoas, mortos, animais, plantas, forças da natureza e potências sobrenaturais interagem entre si como se integrassem um mundo da vida ilimitado. Os mitos forjam uma visão de mundo responsável por estabelecer uma rede de conexões entre os rituais, a reprodução da vida social e a interferência no mundo objetivo: os comportamentos adotados no contexto do culto esclarecido pela narrativa mítica entrelaçam, pelo recurso à magia, as atitudes subscritas por um participante da comunicação desejoso de tornar algo explícito a outrem à atitude objetivadora do manejo de técnicas relacionadas ao reforço da ligação com poderes sobrenaturais para enfim ensinar a interferência em um estado de coisas com vistas ao seu direcionamento em conformidade às carências da comunidade. A cosmovisão assim correspondente ao estágio de desenvolvimento de sociedades tribais assimila as práticas rituais de acordo com uma descrição de mundo que, por mais possivelmente meticulosa que seja, parece, quando contrastada com uma visão de mundo orientada cientificamente, carregar dissonâncias cognitivas evidentes.

A prioridade da função de fornecer uma interpretação de mundo expõe a cosmovisão embasada no mito a experiências contraditórias quando o seu teor cognitivo é posto em risco em razão de a sua narrativa não conseguir fornecer uma descrição que vá ao encontro das expectativas que lhes são depositadas: a chuva que não vem com o ritual realizado ou a doença que não é curada, por exemplo. O complexo sacral, portanto, reúne de maneira precária as funções de tornar o mundo legível e manter a integridade do tecido social. Para Habermas, o conceito de era axial formulado por Karl Jaspers constitui uma importante ferramenta teórica a ser utilizada no sentido de explicar o modo como se deu a superação das dissonâncias cognitivas exibidas pelas imagens de mundo míticas. Segundo Jaspers, durante o período que vai de aproximadamente 800 a 200 a.C. ocorre uma revolução cognitiva nas civilizações localizadas desde o ocidente até o extremo oriente; Grécia, Israel, Pérsia, Índia e China experimentaram paralelamente um processo de desenvolvimento e formação de imagens de mundo sem precedentes, por meio da consolidação das doutrinas da filosofia grega, do judaísmo, do zoroastrismo, do budismo e do confucionismo, e diante do qual as visões de mundo até então socialmente aceitas parecem expostas à obsolescência: “comparada com a humanidade lúcida da era axial, um estranho véu parece cobrir as culturas mais antigas que a precedem, como se o homem ainda não tivesse realmente vindo a si mesmo”<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Mesmo essa distinção é alheia à estrutura narrativa do mito e apenas pode ser levada em consideração quando se assume a perspectiva externalista do observador sociologicamente esclarecido.

<sup>62</sup> “Measured against the lucid humanity of the Axial period, a strange veil seems to lie over the most ancient cultures preceding it, as though man had not yet come really to himself.”

(JASPERS, 1953, p. 7, tradução nossa). Essas doutrinas religiosas e as visões de mundo cosmológicas originadas durante esse período, e cuja influência se estende até os dias atuais, impulsionaram uma mudança na cosmovisão socialmente sustentada, de modo a substituírem a pluralidade de fenômenos entrelaçada de maneira narrativa no mito pela unidade doutrinária de uma concepção de mundo formulada em termos teológicos ou teóricos. Os ritos, entretanto, tiveram um destino diferente daquele sofrido pelas narrativas míticas: em vez de sucumbir tal como sua contraparte no complexo sacral, as práticas rituais são assimiladas pelas imagens de mundo nascentes e adquirem importante papel litúrgico para a comunidade religiosa que os pratica sob a forma de orações, sacramentos ou meditação.

Embora o conceito de Era Axial, afirma Habermas, desde a sua elaboração por parte de Jaspers tenha sido apropriado em diferentes contextos teóricos, a relevância conferida a ele por nosso autor visa esclarecer a superação da perspectiva monista sustentada pela confusão de nexos comunicativos típica do mito; “com a concepção de um Deus singular além do mundo ou conceitos de uma ordem cósmica governada por leis, elas [as novas cosmovisões] abriram perspectivas a partir das quais o mundo pode ser compreendido como um todo objetivo”<sup>63</sup> (HABERMAS, 2017, p. 11, tradução nossa). A referência a um deus criador ou a uma essência universal que circunscrevem a realidade e revelam o sentido desta para além da efemeridade e da contingência dos fenômenos do cotidiano estabelece – seja esse dualismo mais acentuado, como no judaísmo ou no budismo, ou mais atenuado, como na filosofia grega ou no confucionismo – uma revolução cognitiva caracterizada pela entrada em circuito do ponto de vista da transcendência. A partir da distinção entre essência e aparência é criada uma diferenciação conceitual dentro da qual se permite apontar, de um lado, para aquilo que simplesmente ocorre no mundo e, por outro lado, para aquilo que constitui propriamente o mundo. Com essa transformação na visão de mundo, torna-se possível elaborar uma quantidade massiva de informações de teor natural ou histórico; com o nascimento de grandes cidades, impulsionado pela centralização administrativa do poder no Estado, essa gama de conhecimentos gerada a partir de então dispõe dos meios para ser articulada e transmitida. Se uma visão de mundo para a qual o complexo do sagrado permanece unido baseia-se numa narrativa em que se descreve um mundo da vida ilimitado, as cosmovisões religiosas ou metafísicas emergidas ao longo da Era Axial introduzem uma distinção, genealogicamente compreendida, entre o mundo da vida, enquanto pano de fundo no qual estão sedimentadas as

---

<sup>63</sup> “With the conception of a single God beyond the world or concepts of a law-governed cosmic order, they opened up perspectives from which the world could be grasped as an objectified whole.”



certezas orientadoras do agir comunicativo, e o mundo objetivo, enquanto totalização das referências da comunicação.

Habermas salienta, contudo, que a objetivação do mundo promovida pelas cosmovisões tradicionais cobra o preço de rebaixar o mundo da vida à categoria de “mundo cotidiano” e, por isso, atribuir-lhe o papel de mera aparência: o mundo da vida permanece operando por trás das costas dos filósofos e dos crentes, porém permanece escondido de suas consciências na medida em que é soterrado pelo aparato conceitual ontoteológico. Três aspectos do mundo da vida elucidam esse processo pela maneira com que eles se refletem nas cosmovisões metafísicas ou religiosas (HABERMAS, 2017, pp. 12s.): (1) o enquadramento do cosmos ou da história da salvação no espaço social vivido ou no tempo histórico experimentado tem como consequência a subsunção dos horizontes do mundo da vida às fronteiras do mundo objetivo projetado em uma escala sobrehumana, de modo que o caráter abrangente da arquitetura de uma cosmovisão dogmática finda por reter as remissões das interações cotidianas ao mundo da vida; (2) as cosmovisões surgidas na Era Axial não podem ser tidas como teorias no sentido de descrição neutra de fatos conhecidos, na medida em que sua estrutura conceitual encontra-se valorativamente carregada em razão de as descrições de mundo fornecidas sob a sua influência levarem em conta seres exemplares cuja emulação deve guiar a vida dos sábios e dos crentes, como se percebe em conceitos como Deus, Carma, *to on* ou Tao; essa fusão de teores descritivos e normativos espelha a situação em que se encontra a comunicação em curso no mundo da vida, a qual se diferencia em pretensões de validade criticáveis somente a partir da tematização lingüística. Por fim, (3) a forma dogmática das “teorias fortes” das doutrinas religiosas e sapienciais gestadas durante a Era Axial, as quais reivindicam uma pretensão de infalibilidade para si próprias, é explicada pela blindagem fornecida contra dissonâncias cognitivas às certezas referentes ao mundo ou ao domínio ético-existencial pela transposição de uma tipo de performance cognitiva assumida no mundo da vida em conhecimento sobre o mundo objetivo: as pressuposições pragmáticas<sup>64</sup> assumidas pelos participantes da comunicação no âmbito do mundo da vida compõem a maneira com que se assumirão os enunciados produzidos no interior dessas cosmovisões.

---

<sup>64</sup> Por pressuposições pragmáticas têm-se em vista as certezas tacitamente assumidas pelos atores na condução de seus respectivos planos de ação. Quando se atravessa uma ponte, por exemplo, acredita-se que ela não virá a desabar enquanto o trajeto é realizado; não se trata de atribuir validade discursiva à proposição “a ponte é segura”, visto que nesse caso seria necessário ascender ao nível do discurso especializado, mas sim de tomar essa frase como infalivelmente verdadeira, visto que o falibilismo inscrito na prática de dar e receber argumentos esgarçaria a continuidade “ingênua” da ação: “o que importa ao mundo da vida é o papel pragmático de uma verdade bifronte, que serve de intermediária entre uma certeza da ação e a assertibilidade discursivamente justificada. Na tessitura das práticas habitualizadas, as pretensões de verdade implicitamente erguidas, que são aceitas contra um pano de fundo de convicções intersubjetivamente partilhadas, constituem, por assim dizer os trilhos para as certezas que guiam a ação” (HABERMAS, 2004, p. 249).

Em que pese a influência do mundo da vida introduzida pela “porta dos fundos” sobre as cosmovisões metafísico-religiosas, as quais se apresentam à primeira vista como descrição infalível da verdade factual, a proposta de elaborar o conhecimento de maneira desassociada com relação ao pano de fundo comunicativo prepara o caminho para um tratamento objetivador do mundo a ser adotado posteriormente no âmbito científico. Essa exposição que projeta nas visões de mundo formadas no primeiro milênio a.C. a postura amadurecida pelas formas contemporâneas de saber socialmente aceito deve, no entanto, passar ao largo do narcisismo de deixar-se acomodar à ideia de progresso necessário em favor de uma descrição de um processo evolutivo de liberação dos potenciais cognitivos fundamentais à formação do quadro cultural da modernidade. Para Habermas, contribui para afastar os riscos de se cair em um discurso laudatório levar em consideração as contingências envolvidas no caldeamento de uma visão metafísica específica com uma doutrina teológica, isto é, “[...] a confluência produtiva do cristianismo paulino e da metafísica grega na forma bifronte do cristianismo helenizado e do platonismo teologicamente fundamentado”<sup>65</sup> (HABERMAS, 2017, p. 13, tradução nossa); nessa constelação, revelação e razão natural colidiam com os desdobramentos resultantes do desenvolvimento de saberes como astronomia, medicina, matemática e filosofia natural. O conteúdo explosivo da tensão entre fé e saber, no entanto, é desdobrado a partir da assimilação da filosofia aristotélica nos séculos XII e XIII; o sentido teleológico em que se baseia a metafísica elaborada por Aristóteles permitiu alinhar o conhecimento dos fenômenos mundanos à manifestação da vontade divina graças à narrativa da história da salvação. Contudo, a escolástica tardia minou as bases de conciliação entre filosofia natural e teologia e fez com que o ônus da prova recaísse sobre o outro lado: a revolução nominalista “[...] marcou o começo da desvalorização de modos metafísicos de pensamento e explicação em termos de essência [...]”<sup>66</sup> (HABERMAS, 2017, p. 41, tradução nossa) e, com isso, introduziu uma forma de conhecimento baseada nas descrições das leis naturais sem uma remissão necessária ao desígnio de Deus; de agora em diante, em vez de as ciências naturais buscarem adequar-se aos preceitos da doutrina de fé, os discursos filosóficos estruturados em torno do saber científico empírico e do poder de Estado secularizado despem-se de sua dependência perante a teologia e expressam uma consciência de um tempo para o qual as condições de manutenção e continuidade da experiência religiosa foram sensivelmente alteradas.

---

<sup>65</sup> “[...] the productive conflation of Pauline Christianity and Greek metaphysics into the twofold shape of Hellenized Christianity and theologically founded Platonism.”

<sup>66</sup> “[...] marked the beginning of the devaluation of metaphysical modes of thought and explanation in terms of essence [...]”

Portanto, as condições que impulsionam a filosofia a adotar a forma pós-metafísica de pensamento são as mesmas que levam a religião a cruzar o limiar da modernidade sob a expectativa de realizar um processo interno de reflexivização. Filosofia e religião demonstram um vínculo genealógico, na medida em que a compleição assumida pelo pensamento filosófico ainda válido contemporaneamente remonta ao processo de decomposição das imagens de mundo configuradas durante a Era Axial, tal como as grandes religiões mundiais derivam seu quadro valorativo dessas experiências que tiveram lugar entre 800 e 200 a.C. na Grécia, em Israel, na Pérsia, na Índia e na China. A transformação experimentada pela consciência religiosa na modernidade não pode ser descrita como um procedimento de adaptação frente a um entorno secularizado, mas sim como fruto da experiência de uma comunidade de fé que a partir dos marcos do pluralismo religioso, da secularização do poder estatal e do monopólio científico do saber socialmente válido passa a se associar com o conjunto da sociedade em uma atitude consciente dos próprios limites de validade de seu próprio credo. Esses desafios cognitivos encontrados pela religião também se fazem presentes ao pensamento filosófico, o qual se vê impossibilitado de prosseguir o seu trabalho na esteira de sua herança metafísica, portanto se imbuí doravante de uma consciência falibilista afastada das pretensões teóricas fortes. As mudanças ocorridas na maneira através da qual a filosofia se relaciona com as suas raízes metafísicas remontam ao distanciamento assumido pela filosofia com relação à teologia ao longo do século XVII e à sua aproximação em direção às ciências naturais epistemologicamente emancipadas, cuja concepção de mundo mecanicista fundamentada com o auxílio da matemática e da experimentação científica não permite que se associem, de maneira teleológica, a ordem de eventos mundanos à experiência existencial humana. O paradigma filosófico mentalista responde a essa dissociação através do estabelecimento, pela via epistemológica, do dualismo entre mundo objetivo com o qual se depara uma mente subjetiva. A inclusão da consciência dentro da série de eventos do mundo objetivo é possível e até mesmo necessária do ponto de vista de uma interpretação mecanicista; ela, porém, encontra-se condicionada pelo fato de que o acesso à consciência se daria exclusivamente “[...] no *modo performativo* como uma mente ativa e receptiva”<sup>67</sup> (HABERMAS, 2017, p. 16, tradução nossa). No entanto, o caráter peculiar atribuído à mente em razão de ela poder ser concebida unicamente *in actu* constitui uma anomalia para uma rede conceitual embasada na ideia de que o mundo pode ser descrito de maneira objetiva: enquanto os objetos são, de um modo geral, acessíveis na perspectiva da terceira pessoa, a consciência é apreendida apenas na perspectiva da primeira pessoa. O empirismo tentou

<sup>67</sup> “[...] in the *performative mode* as an active and receptive mind.”

superar essa aporia através do conceito de uma mente moldada pela influência da natureza sobre os órgãos sensíveis; todavia, a supervalorização do status ontológico atribuído à experiência e, sobretudo, a ideia segundo a qual atitudes que podem ser adotadas por alguém com relação a outrem ou um estado de coisas, em vez de serem experiências que se pode ter ou não, são componentes normativos da subjetividade, levantam questionamentos com relação à empreitada empirista.

Habermas salienta que Kant teve o mérito de apontar a cegueira do empirismo não somente com relação à constituição normativa da mente do ponto de vista epistemológico, mas também quanto às funções prático-morais da subjetividade; esta segunda falha se torna evidente a partir do momento em que Hume chega à formulação de que não se pode derivar prescrições de descrições e, com isso, cria um fosso entre a razão teórica e a razão prática que ameaça tornar impossível qualquer tipo de orientação normativa calcada no conhecimento acerca da natureza dos atores em questão. Para contornar esses problemas, Kant adota um ponto de partida comum com relação ao empirismo, na medida em que assume a tarefa de fixar a constituição da subjetividade em termos epistemológicos; todavia, Kant se afasta da concepção que atribui à mente o papel passivo de desenvolver-se com base nos estímulos sensoriais enviados pela natureza e elabora suas investigações em termos transcendentais. A conciliação promovida por Kant entre a experiência existencial humana e uma natureza causalmente determinada é explicada pela atuação de uma mente finita cuja legislação cognitiva fundamentalmente livre delimita as condições de experiência dos objetos e prepara a reação aos impulsos sensoriais provindos de um mundo contingente. A assimilação crítica das restrições empiristas quanto à possibilidade de conhecimento objetivo, no sentido de descartar as reivindicações metafísicas de objetos não formatados pela experiência, promove um reequilíbrio entre as funções destinadas à razão teórica e à razão prática, na medida em que a fixação de condições de possibilidade de uso da razão teórica libera um “[...] nível transcendental de espontaneidade intelectual no qual a vinculação da liberdade da vontade ao uso prático da razão também encontra seu lugar”<sup>68</sup> (HABERMAS, 2017, p. 18, tradução nossa). Com o recurso ao nível transcendental, Kant desprende a filosofia das amarras impostas pelo caráter superdimensionado assumido pela epistemologia na esteira das revoluções científicas do século XVII e reabilita a razão prática graças ao recurso às ideias apreensíveis unicamente na perspectiva do agente racional.

---

<sup>68</sup> “[...] a transcendental level of intellectual spontaneity where the freedom of the will bound up with the practical use of reason also finds its place.”

### 2.2.3 A função própria à filosofia da religião

A ideia de uma racionalidade capaz de traçar seus próprios limites de maneira recursiva pelo reconhecimento de que nem as ideias totalizantes formadas com referência à realidade nem o modo de agir conforme regras podem ser inscritos na estrutura ontológica do mundo dá suporte à tese defendida por Habermas segundo a qual Kant é um precursor do pensamento pós-metafísico. Paralelamente, a filosofia crítica estabelecida por Kant não somente distancia a razão teórica com relação ao quadro conceitual consolidado pela tradição da metafísica, como também, em consonância com a mudança do ônus da prova na relação entre teologia e saber profano, depura a razão prática dos vínculos com a tradição religiosa sem, no entanto, buscar minar frontalmente as condições de reprodução desta última: “ao passar pela autorreflexão transcendental, o pensamento filosófico configura-se, de um lado, como pensamento pós-metafísico e, de outro lado, como pensamento pós-cristão – o que não significa, todavia, que ele deva ser necessariamente anticristão” (HABERMAS, 2007, p. 236). Nesse contexto, a religião é intimada a comparecer perante o tribunal da razão e então surge a filosofia da religião.<sup>69</sup> Habermas enumera dois impulsos fundamentais encontrados na proposta kantiana de domesticação da religião: proteger – sob forte motivação iluminista – a autoridade da razão reconhecida pelo indivíduo contra o dogmatismo encarnado nas ortodoxias eclesiásticas cegas com relação ao fundamento natural da moral e, em contraposição ao derrotismo da descrença, “salvar certos conteúdos e certas normas da religião, as quais podem ser justificadas nos limites da simples razão” (HABERMAS, 2007, p. 237). A primeira das tarefas não é, para Habermas, digna de atenção, na medida em que a disputa entre uma afirmação hostil de uma compreensão de mundo antropocêntrica e uma cosmovisão teocêntrica não encontram mais lugar, pelo menos no panorama cultural europeu; quanto à segunda proposta, nosso autor adota uma postura diferente: a tentativa de extrair dos conteúdos da fé fontes alimentadoras para o agir em conformidade com regras é mais atraente em função de a razão prática não se encontrar mais em condições que lhe permitam confiar nos seus procedimentos intrínsecos como modo de assegurar sua resistência frente aos desafios erigidos por uma modernização que cada vez mais oferece riscos à manutenção da consciência normativa e, portanto, necessitar que se busque alhures “a criatividade que

---

<sup>69</sup> O sentido da afirmação de que a filosofia da religião tem seu contexto de surgimento no pensamento kantiano não reside em desconsiderar as diversas tentativas de assimilação conceitual do fenômeno religioso presentes ao longo da história da filosofia, mas sim em por ênfase na viragem ocorrida na relação entre fé e saber e mostrar de que modo a filosofia reage à necessidade doravante enfrentada pela religião: garantir sua presença nas representações culturais e nos meios sociais frente ao saber profano.

permita franquear o mundo por meio da linguagem” (HABERMAS, 2007, p. 237). Por isso, Habermas considera que a delimitação do escopo da filosofia da religião e, desse modo, o esclarecimento acerca da relação entre fé e saber depende de uma reconstrução da proposta kantiana à luz dos desenvolvimentos posteriores da abordagem filosófica do fenômeno religioso.

As transformações ocorridas nas relações entre o conhecimento científico e crença religiosa fazem com que o fardo de justificar a validade de seus conteúdos imanentes frente aos desafios derivados da aceitação ampla dos valores culturais atrelados a um dos dois pólos se desloque para o lado da tradição religiosa; o Iluminismo, por sua vez, ambiciona tornar claros seus contornos pelo seu contraste com a religião. Kant, impulsionado pelo espírito iluminista, assume de início a tarefa de exercer a crítica da religião tendo em vista a necessidade de proclamar a independência da moral racional com relação aos preceitos ditados pela religião.<sup>70</sup> Kant chega a aquiescer, em favor da religião, que a intuição acerca da validade categórica das obrigações morais não é possível sem se pensar em Deus enquanto alteridade cuja vontade seria transmitida por meio da razão legisladora; todavia, esse acesso intuitivo desempenha apenas o papel de mola impulsadora para a moral racional, pois a validade das leis morais independe de quem seja o legislador, já que a força do imperativo categórico é suficiente para atestar o valor da moral. Mesmo sendo o conteúdo da religião de igual teor ao do conteúdo encontrado na moral, isto é, as obrigações em geral,<sup>71</sup> “uma doutrina religiosa só é possível, enquanto disciplina filosófica, no sentido de uma aplicação crítica da teoria moral a tradições históricas dadas” (HABERMAS, 2007, p. 239), e isso significa que a filosofia da religião não pode ser levada adiante somente com base na razão prática pura, pois se deve tratar então de fazer confluírem moral e a verdade revelada. Para Kant, a religião positiva consiste em uma fé eclesial caracterizada como particular, exterior e diversa, na medida em que seus fundamentos são encontrados nas experiências históricas específicas a cada uma das grandes religiões, ao passo que a religião da simples razão dispensa a organização institucional e se funda em um elemento moral disponível a qualquer agente racional. Filósofos empenhados na discussão crítica da religião positiva marcam posição no campo da racionalidade para reconhecer dentro do invólucro das expressões

---

<sup>70</sup> “A Moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar” (KANT, 2008a, p. 9).

<sup>71</sup> “A religião não se distingue em ponto algum da moral quanto à matéria, i.e., quanto ao objeto, pois tem em geral a ver com deveres, mas distingue-se dela só formalmente, ou seja, é uma legislação da razão para proporcionar à moral, graças à ideia de Deus engendrada a partir desta, uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres” (KANT, 2008b, p. 51).

históricas de fé os teores morais a serem depurados através de uma hermenêutica racional instrumentalizada pela filosofia no intuito de lançar fora aquilo que coloque o indivíduo na dependência da atuação de poderes sobrenaturais em nome do valor intrínseco do modo de vida moral (HABERMAS, 2007, p. 241).

A redução, através da crítica, da religião positiva ao seu sentido puramente moral não impede Kant de promover, com base na consideração de que a lei moral não é capaz de prometer a partir de si própria a felicidade, uma abordagem do fenômeno religioso imbuída da consciência de que é possível à filosofia da religião encaminhar a razão para o aprendizado a partir de certas fontes religiosas. A percepção cotidiana de que ser moralmente digno de ser feliz não leva necessariamente ao gozo da felicidade causa indignação e é ofensivo à razão prática em seu olhar direcionado ao geral em função do absurdo representado pelo fato de que mesmo que se tenha sido integralmente justo e honesto ao longo de uma vida, não se tem garantia nenhuma de obtenção da felicidade individual. A mensagem religiosa afirma diante do mandamento moral a promessa do reino de Deus, a partir da qual é possível contornar a insensibilidade da própria lei moral diante de suas conseqüências sociais e históricas. Kant assimila em seu arcabouço conceitual a ideia do reino de Deus através do conceito metafísico de bem supremo sem, no entanto, lançar mão de um tipo de racionalidade cega quanto a seus próprios limites; a filosofia da religião apela ao bem supremo por meio de uma ampliação do uso da razão prática – a qual não se ocupa em demonstrar como as coisas são, mas como *devem* ser – até estabelecer os postulados de Deus e da imortalidade da alma. Embora o agir em concordância com os ditames da moral não apenas não necessite ser realizado com vistas à obtenção de qualquer finalidade, como também dispensa eventuais representações de fim, pois isso não se coadunaria com a incondicionalidade da obrigação, a razão permanece sensível aos questionamentos acerca do que se seguirá à adoção de uma vida correta. É do interesse da razão prática que a fé mantenha um poder capaz de oferecer à legislação moral uma totalidade de mundo adequada à ação concordante com o dever,<sup>72</sup> mesmo tendo de recorrer a conceitos fortemente vinculados a um contexto religioso de validade, o que, afirma Habermas, mostra uma disposição por parte de Kant em traduzir conteúdos religiosos para uma linguagem generalizada (HABERMAS, 2007, p. 244): “[...] que uma revelação seja divina jamais se pode discernir mediante sinais que a experiência fornece. O seu caráter (pelo

---

<sup>72</sup> “[A razão] asseve que quem numa intenção verdadeira, votada ao dever, faz tanto quanto está em seu poder para (pelo menos numa aproximação constante ao pleno ajustamento à lei) cumprir a sua obrigação, pode esperar que o que não está em seu poder será de qualquer modo suprido pela suprema sabedoria (que pode tornar imutável a intenção desta aproximação constante), mas sem que a razão presuma determinar e saber em que consiste o modo” (KANT, 2008a, p. 195).

menos como *conditio sine qua non*) é sempre a harmonia com o que a *razão*<sup>73</sup> declara consentâneo com Deus” (KANT, 2008b, p. 62)

As atribuições depositadas por Kant sobre a razão prática estão restritas unicamente a legislar no âmbito dos meios de apropriação do dever por parte do indivíduo. O “reino dos fins” se refere a uma condição na qual todos os sujeitos encontram-se submetidos aos preceitos da lei do dever e agem como membros de uma comunidade moral da qual todos participam, sem que esse estado hipotético, contudo, interfira no conteúdo da lei moral. Embora a ideia de reino dos fins tenha sua origem atrelada a um tipo de moral formatada tendo em vista os indivíduos particulares, o seu teor normativo pode ser desencapsulado à medida que o seu papel regulativo exercido sobre a orientação do agir racional for liberado para “[...] um estado político e social a ser realizado cooperativamente no mundo das manifestações fenomênicas [...]” (HABERMAS, 2007, p. 245). Essa função de tradução da moral do indivíduo para a moral coletiva tem sua realização intentada pela filosofia kantiana da religião com o uso do conceito de comunidade ética, o qual já é antecipado pela ideia de “bem supremo”, na medida em que este se apresenta, sob a roupagem de uma coerção fraca, como estabelecimento de uma consonância entre moral e felicidade indiretamente alcançada pela via da adequação de todas as vontades individualizadas à lei moral. Habermas afirma que essas operações conceituais realizadas por Kant no sentido de criar uma ponte entre a moral e a associação cooperativa de indivíduos esbarram em um dilema pressentido pelo próprio Kant: ao mesmo tempo em que salienta as limitações humanas no que tange a levar em consideração todos os efeitos derivados do seu agir, mesmo quando em concordância com lei moral, e, portanto, deve se orientar deontologicamente, Kant se esforça para alçar a realização do bem supremo à categoria de dever moral, mesmo sob o risco de adscrever à moral o elemento estranho representado pela persecução de uma finalidade, cuja prioridade frente a possíveis outras acaba tendo de ser explicada pela questão supramoral do valor intrínseco de um modo de vida guiado pelo dever.

A princípio, a razão da insistência por parte de Kant no dever de se promover o bem supremo parece residir, de acordo com Habermas, na tentativa de fazer convergirem, sob o postulado da existência de Deus, a contingência de um mundo submetido à causalidade natural e os mandamentos morais em contraposição à sensação de que a exigência feita pela razão prática de conciliar a internalidade da correção do agir com a exterioridade do mundo objetivo supera as capacidades humanas. Não se pode imputar a Kant, porém, a realização dessa passagem apressada para o nível de um conceito metafísico com vistas a costurar razão

---

<sup>73</sup> Grifo nosso.



prática e razão teórica; na verdade a motivação subjacente à ênfase no conceito de bem supremo reside na tentativa de “[...] fortalecer a confiança no modo de pensar e sentir moral e para protegê-la [a moral] contra o derrotismo” (HABERMAS, 2007, p. 249). O recurso ao ideal regulativo de Deus não resulta de uma ultrapassagem do círculo traçado pela crítica da razão, mas de uma tentativa de abrir espaço para a fé – sem os encargos da metafísica – como forma de imunizar a moral contra possíveis efeitos deletérios de um agir moral autorreferente. O intuito de Kant é apropriar-se da promessa religiosa de realização exitosa da intenção de promover o dever sem, no entanto, manter o apelo ao elemento sagrado; por isso ele lança mão do conceito de fé racional em contraposição à fé da religião positiva como meio de tornar acessível pragmaticamente a esperança existencial da confluência entre moral e devir:

Kant gostaria de manter um momento da promessa, porém destituída de seu caráter sacral. Para imunizar o modo de sentir e pensar moral contra as aparências que sufocam a coragem, ele deve ser ampliado pela inserção da dimensão de uma confiança no sucesso finito que poderia ser tomado como fim de todas as ações morais contempladas em conjunto. Com esse passo, Kant não pretende recuperar conceitualmente, em primeira linha, conteúdos religiosos, e sim, integrar na razão o sentido pragmático do *modo* da fé religiosa (HABERMAS, 2007, p. 250).

O interesse de Kant relativo à religião não se subsume à promessa referente à existência de Deus ou à imortalidade da alma, mas encampa também a concretização terrena do reino de Deus sob a inspiração do papel escatológico da ação divina na história, com claro apoio na recepção da herança judaico-cristã. A metáfora do reino de Deus sobre a terra serve para Kant como inspiração para ilustrar, a partir do exemplo extraído junto à experiência concreta da religião, a compleição apresentada pela comunidade ética. Desse modo, as formas exibidas historicamente pela religião servem instrumentalmente como modelos concretos pedagogicamente acessíveis ao homem como forma de superar seu ceticismo moral e a fraqueza de sua natureza, ou seja, “a revelação apenas abrevia o caminho para propagação de verdades da razão” (HABERMAS, 2007, p. 251), a religião antecipa o trabalho conceitual a ser realizado por uma fé racional (KANT, 2008a, pp. 181ss.). O papel a ser desempenhado pela filosofia da religião, quando sob o impulso da ideia de desencapsular os conteúdos morais retidos nas manifestações da religião positiva, finda por ultrapassar o simples empreendimento de uma crítica iluminista da religião positiva, pois aqui se reconhece o valor das experiências de fé na orientação de uma convivência cooperativa. Kant reconhece nas múltiplas concretizações do anelo de aproximar-se do reino de Deus os rastros de um esforço cooperativo desempenhado pelo gênero humano no sentido de tornar patente, pela antecipação perceptível nas diferentes instituições eclesiais, a verdadeira igreja reunida sob leis éticas. Sob esse ponto de vista, o conceito de uma comunidade ética não esgota sua

vigência exclusivamente no âmbito da filosofia prática, pois graças à abertura com relação às experiências históricas das comunidades de fé têm-se a consciência de que a religião pode disponibilizar um estoque cognitivo a ser assimilado deontologicamente pela razão. O conceito de uma comunidade ética enquanto igreja verdadeira dá a Kant, inclusive, os meios para superar o dualismo entre a interioridade da moral e a exterioridade do direito; sob o influxo da intenção de realizar o reino de Deus sobre a terra com os meios encontrados pelos homens em seu agir conjunto, é ultrapassado o viés individualista da vinculação espontânea do agir à busca do bem supremo e em seu lugar é colocada justamente a comunidade ética enquanto ponto de união de todos os esforços localizados despendidos por comunidades particulares: “[...] o dever individual de promover o bem supremo transforma-se no dever dos membros de comunidades distintas, já existentes, de se unir em um ‘Estado ético’, isto é, em um ‘reino da virtude’ cada vez mais abrangente e inclusivo” (HABERMAS, 2007, p. 255).

Além de pressuposições acerca da existência de Deus e da imortalidade da alma lançadas por Kant, a proposta intentada com assimilação da ideia de um reino vindouro de Deus por parte razão, qual seja, o aprendizado de formas cooperativas de promoção do interesse geral a partir dos modelos concretos da religião, orienta a moral na busca por respaldo concreto em exemplos de vida melhor ou melhorada. Habermas salienta que o auxílio encontrado em formas de vida não fracassadas não desempenha uma função de enquadrar-se nos contornos rígidos da comunidade ética kantiana no singular, mas de suscitar uma abertura com relação “[...] a tentativas cautelosas de cooperação, e a repetições teimosas do mesmo tipo, que muitas vezes transcorrem sem sucesso algum porque elas só podem ser bem sucedidas em circunstâncias *felizes*” (HABERMAS, 2007, p. 256). Em que pese a postura problemática adotada por Kant quando este formata a filosofia da religião sob os moldes entre si contraditórios, por um lado, de uma crítica empenhada em levar ao tribunal da razão a religião e apontar-lhe os conteúdos falsos e verdadeiros e, por outro lado, de uma apropriação reflexiva dos conteúdos religiosos, Habermas considera que o impulso fundamental de posicionar a filosofia da religião no âmbito da tensão entre fé e saber não perdeu seu vigor. O próprio conjunto da filosofia moral kantiana é tributário dessa tensão, na medida em que ambiciona assimilar discursivamente a força dos mandamentos divinos na figura da razão não derrotista; mesmo apontando para uma superação gradativa da religião na direção de uma fé racional, Kant ainda tenta juntar a crítica da religião positiva a uma aceitação de preceitos originários da fé quando, por exemplo, postula a existência de Deus e a imortalidade da alma. A filosofia kantiana da religião ainda viria a pavimentar o percurso a ser traçado por outros autores na distribuição de funções entre razão e religião: Habermas

destaca três autores cujos escritos sobre religião tem um caráter reativo quanto à doutrina de Kant e ainda influenciam a constelação atual: Hegel, Schleiermacher e Kierkegaard.

Para Hegel, deve-se aprofundar a consciência histórica dos acontecimentos subscritos no raio de ação do religioso pela via de uma genealogia que seja capaz de reconstruir desde as manifestações simbólicas elementares dos fenômenos do campo do sagrado o desenvolvimento de uma racionalidade abrangente, que reconhece a si mesmo em sua forma acabada através da filosofia, e que justifica em si o verdadeiro conteúdo da religião. Para além da figura de um julgamento crítico dos conteúdos incrustados na tradição religiosa, a filosofia aparece no sistema hegeliano como a superação da expressão de racionalidade carente de reflexão que estava latente na religião. O conceito de Espírito absoluto que se aliena e se recupera nas manifestações da natureza e da história permite a Hegel assimilar o cristianismo sob a fórmula da dialética, sem, contudo, deixar de pagar um preço bastante elevado: a ultrapassagem da filosofia transcendental finda por resultar no retorno da filosofia à metafísica; a subsunção da experiência religiosa à reflexão de um espírito objetivo fechado em si mesmo esvazia a fé de qualquer conteúdo soteriológico e corrói as bases da esperança de redenção dos crentes sob a forma de uma despedida das expectativas de se oferecerem elementos para uma prática interventora reconfigurar a realidade vivida. Essas conseqüências da filosofia hegeliana levaram os jovens hegelianos a radicalizarem a crítica da religião desenvolvida por Kant: sob o primado materialista de uma razão intersubjetivista encarnada na linguagem, no corpo e na sociedade, é desfeita a preponderância da teoria sobre a prática para então se lançar luz sobre como a religião representa o reflexo das condições de uma forma de vida dilacerada. Tal como Kant, a intenção de Feuerbach e Marx consistia em denunciar a positividade enganadora da religião para liberar o conteúdo normativo aprisionado sob as formas do sagrado, e assim pavimentar o caminho para uma prática emancipatória que transformasse a sociedade como um todo.

A proposta de apropriação dos conteúdos religiosos com fins revolucionários, afirma Habermas, atravessou o século XX sob a forma do marxismo ocidental, como se pode observar na filosofia da esperança de Ernest Bloch, na esperança messiânica manifestada na filosofia de Benjamin, ou na recusa adorniana de aceitação da falsa positividade; motivações congêneres também são encontradas no campo da teologia, do que dão testemunho Johann Baptist Metz e Jürgen Moltmann. Enquanto o caminho traçado por Hegel, apropriado pela esquerda hegeliana e chegado até o marxismo ocidental segue as pegadas da crítica kantiana da religião com uma inflexão coletivista, Schleiermacher observa os problemas embutidos na absolutização do espírito e se atém aos limites traçados pela crítica kantiana da metafísica. Ele

não compartilha da visão de Kant sobre a filosofia da religião por considerá-la promotora de um desequilíbrio na relação entre fé e saber, pois se, de um lado, a religião deve ser levada ao tribunal da razão para que se lhe extraia todo o obscurantismo e se decida sobre quais de seus conteúdos são verdadeiros ou falsos e, de outro lado, é do interesse da razão prática proceder com uma filtragem dos conteúdos religiosos aplicáveis na deflagração de formas cooperativas de ação em conjunto, a fé é enclausurada sob os desafios cognitivos impostos pelo saber. Para Schleiermacher, faz-se necessário restituir a fé ao seu estatuto próprio através de um novo enquadramento próprio à filosofia da religião: não cabe ao filósofo decidir sobre o conteúdo da fé, mas sim descrever o que significa crer em algo. Nesse sentido, ele assimila a teoria crítica do conhecimento de viés subjetivista por uma ampliação da arquitetura das faculdades da razão kantiana: “a partir de agora, ao lado das já conhecidas faculdades da razão, surge a religiosidade da pessoa crente que, no sentimento de devoção, torna-se consciente de sua própria espontaneidade e de sua dependência pura e simples de um outro” (HABERMAS, 2007, p. 262).

A argumentação proposta por Schleiermacher é desenvolvida na seguinte linha: o sujeito localizado de modo intramundano dispõe de capacidades receptivas e autoperceptivas, de modo que a sua relação com o mundo se dá tanto em condições de atividade quanto de passividade; entre a limitação impossibilitante da liberdade absoluta imposta ao agir situado no mundo e a distância intencional experimentada por quem manipula objetos no mundo, a qual bloqueia uma via que apele para a dependência absoluta, o sujeito empenhado em certificar a sua existência é lançado de volta à percepção de sua dependência com relação a outro; dito de outro modo, a experiência da autoconsciência leva à constatação de que a liberdade pessoal provém da consciência de Deus. A inscrição do sentimento religioso por parte de Schleiermacher no rol de faculdades transcendentais revela possuir uma vantagem com relação à ideia de fé racional: sob as condições do pluralismo religioso, as tradições recalcitrantes não necessitam passar por um processo de dessublimação caso se considere que elas foram formuladas em resposta a uma necessidade específica universalmente encontrável. As múltiplas configurações da fé positiva recebem ainda um novo respaldo no interior da filosofia da religião desenvolvida por Schleiermacher quando este considera que as ramificações assumidas pelo sentimento religioso representam um novo patamar de articulação da experiência de fé, na medida em que apontam para uma encarnação do sentimento piedoso em formas históricas de socialização comunicativa dos crentes. Dentro do escopo desta proposta, a religião deixa de estar em uma situação de desvantagem para com os demais componentes do quadro cultural da modernidade e se reconcilia com eles, tanto em

termos de habitar um universo cultural compartilhado,<sup>74</sup> quanto em termos de promoção da tolerância entre os cidadãos de Estado:

A compreensão filosófica de que todas as religiões têm a mesma origem racional abre para as igrejas – e para a interpretação dogmática dos respectivos credos eclesiais – a possibilidade de encontrar um lugar legítimo em cápsulas diferenciadas das sociedades modernas. Sob tal premissa, elas podem, sem nenhum prejuízo de sua respectiva pretensão de validade vis a vis não-crentes ou crentes de outras confissões, exercer a tolerância recíproca, reconhecer a ordem secular do Estado liberal e respeitar a autoridade das ciências que se especializaram em um saber sobre o mundo. A justificação filosófica da experiência religiosa liberta a teologia de um peso da prova desnecessário (HABERMAS, 2007, p. 263).

A senda iniciada pela manutenção da experiência comunitária de fé no quadro da modernidade proposta por Schleiermacher teve continuidade na sociologia da religião desenvolvida por Weber e na filosofia da religião de matriz neokantiana concebida por Troeltsch, para as quais a religião continua a atuar como uma formação da consciência moderna, conforme se considera ser possível observar através das evidências empíricas de uma cultura individualista cujas raízes se encontram no cristianismo. O terceiro autor indicado por Habermas como crítico do empreendimento kantiano, Kierkegaard, por sua vez, afasta-se da visão conciliadora entre fé e saber: em concordância com Marx, ele sublinha a consciência aguda de crise identificada na modernidade, porém, contra Marx, desvencilha-se da interpretação coletivista dos teores normativos da religião em favor, tal qual Schleiermacher, da ênfase na salvação individual e busca romper com o pensamento especulativo burguês não pela inversão da relação entre teoria e práxis, mas sim pela resposta existencial à questão da misericórdia divina manifestada na consciência do pecado radicalizada. Kierkegaard procede de modo a inverter a premissa antropocêntrica da compreensão kantiana da modernidade, ou seja, ao invés de configurar a relação entre fé e saber dentro das raias da razão crítica, “Kierkegaard emprega a autolimitação transcendental da razão kantiana contra o próprio antropocentrismo inerente a ela. Não cabe à razão traçar limites à religião, já que a experiência religiosa indica à razão o espaço que ela não pode ultrapassar” (HABERMAS, 2007, p. 265). Essa tarefa, no entanto, é levada a cabo com os meios da razão, na medida em que se busca argumentar a favor da ideia de que a consciência moral moderna necessita ser inserida em uma autocompreensão religiosa. Kierkegaard lança mão das figuras de desespero de uma consciência reprimida de uma pessoa que, mesmo cônica de estar determinada a ser

<sup>74</sup> A partir do quadro categorial da subjetividade transcendental kantiana, Schleiermacher atribui à religião, frente aos papéis desempenhados pela filosofia, a conformação cultural de um tipo de faculdade cognitiva: “ela [a religião] não pretende, como a metafísica, explicar e determinar o Universo de acordo com a sua natureza; ela não pretende aperfeiçoá-lo e consumá-lo, como a moral, a partir da força da liberdade e do arbítrio divino do homem. Sua essência não é pensamento nem ação, senão intuição e sentimento. Ela quer intuir o Universo, quer observá-lo piedosamente em suas próprias manifestações e ações, quer ser impressionada e plenificada, na passividade infantil, por seus influxos imediatos” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 33).

“si mesmo”, empreende diversos movimentos de fuga para longe de sua condição existencial. O indivíduo capaz de reconhecer que a fonte do desespero não se encontra em sua condição, mas sim na própria tentativa de fugir, envidará um esforço no sentido de tentar ser alguém. O fracasso desse último ato de força lança o espírito finito em direção à transcendência de si mesmo, e, com isso, desperta o reconhecimento da dependência absoluta da liberdade com relação a um outro;<sup>75</sup> este último passo constitui, conforme afirma Habermas, o ponto de superação de uma autocompreensão secularizada da razão moderna na medida em que “a razão que reflete sobre si mesma descobre seu poder num outro” (HABERMAS, 2007, p. 266). Os reflexos da filosofia kierkegaardiana da religião fizeram-se presentes no panorama intelectual do século XX: na esteira da resignificação da relação entre religião e modernidade, a teologia protestante neo-ortodoxa desenvolvida por nomes como Karl Barth e Rudolf Bultmann enfatizou o sentido normativo inerente à fé contra a pressão secularizadora e o privatismo da crença sem, no entanto, implodirem os fundamentos do pensamento pós-metafísico: não se defende um retorno a uma tradição que monopolize a vida social, porém é sublinhada a impossibilidade de a fé ser nivelada ao saber. No campo da filosofia, o existencialismo como um todo – ainda que em bases puramente formais – se apropria da reflexão de Kierkegaard sobre a radicalidade do sentido ético da condução consciente de uma vida. Jaspers, por sua vez, ambiciona reconstruir racionalmente a relação entre transcendência e imanência em termos de uma clarificação existencial do mundo a ponto de suprimir as diferenças entre as pretensões de validade levantadas pelas formas profanas de saber e aquelas levantadas pela religião: Jaspers interpreta ser intrínseco a todo conjunto da tradição da filosofia um tipo de fé da razão que demonstra uma similaridade entre doutrinas filosóficas e tradições religiosas; a partir desse nivelamento, ele reserva à filosofia o papel de esclarecer a disputa entre fé e saber sem ter a pretensão de decidir qual dos dois lados está certo.

As diferentes configurações da constelação entre fé e saber exibidas pelas três tendências desdobradas ao longo dos séculos XIX e XX caracterizam-se univocamente por assumirem em suas perspectivas internas uma postura segundo a qual os componentes do quadro sociocultural instaurado pela modernidade – o Estado secularizado, monopólio científico do saber socialmente aceito, pluralismo de visões de mundo e condições pós-metafísicas de pensamento – constituem as condições inescapáveis para uma exposição discursiva da situação da religião, descartando, portanto, tentativas de restauração de

---

<sup>75</sup> “Eis a fórmula que descreve o estado do eu, quando deste se extirpa completamente o desespero: orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através da sua própria transparência, até o poder que o criou” (KIERKEGAARD, 2010, p. 27).

horizontes pré-modernos, seja no sentido de um tradicionalismo forte ou mesmo no sentido de um neopaganismo. Desse modo, todas elas são tributárias da filosofia kantiana da religião. Kant pretendia, com seus postulados da religião circunscritos pela razão prática, conceber um modo de fé racional que levasse em devida conta a autocompreensão dos membros integrantes de comunidades religiosas e culturais portadoras de tradições responsáveis por transmitir os traços identitários; dito de outro modo, a filosofia kantiana da religião adota o viés performativo da primeira pessoa. Além disso, Kant tratou de estabelecer dois papéis distintos para a razão no que concerne à religião: o papel de delimitação das funções a serem exercidas por si própria e pela sua contraparte e o papel de se apropriar discursivamente dos conteúdos encapsulados no interior das tradições religiosas por meio de um diálogo no qual o saber reconheça na fé a capacidade de promover uma ampliação dos horizontes de ambos. Para Habermas, é necessário levar em consideração, ao mesmo tempo contra e com Kant, a pluralidade intrínseca ao surgimento das concepções de reino de Deus ou de comunidade ética, na medida em que os ideais normativos consagrados pela modernidade e cristalizados sob a forma de um complexo jurídico-institucional devem ser assumidos no interior do contexto denso das imagens de mundo razoáveis; a filosofia, inclusive, pode auxiliar nesse processo:

Nesse ponto, a filosofia, no papel de uma tradutora, pode promover uma concórdia moral, jurídica e política caso ela consiga esclarecer a multiplicidade legítima dos projetos de vida substanciais de crentes, de crentes que creem de forma diferente e de incrédulos sem assumir a postura de um concorrente que sabe mais do que os outros. Nesse papel de intérprete, ela pode, inclusive, contribuir para renovar sensibilidades, pensamentos, e motivos que se originam, é verdade, de outras fontes, mas que permaneceriam encapsulados caso o trabalho conceitual filosófico não os trouxesse à luz da razão pública (HABERMAS, 2007, p. 271).

Em que pese a relevância da filosofia da religião concebida por Kant, Habermas aponta ser necessário ainda levar em devida conta as alterações promovidas pelo marxismo hegeliano, o protestantismo cultural de viés schleiermacheriano e a dialética da existência fundada por Kierkegaard no âmbito das constelações formadas por fé e saber caso se queira lançar luz sobre a relação entre fé e saber atinente às sociedades pós-seculares. A reconstituição do caminho histórico percorrido pelo espírito absoluto permite a Hegel desenvolver uma genealogia da racionalidade mediante o trabalho conceitual cujo próprio sentido se torna evidente à medida que ocorrem as transformações das imagens e narrativas vinculadas às grandes religiões mundiais. Esse tipo de empreendimento filosófico é ainda atualmente aplicável em razão de permitir vislumbrar, dentro das tradições religiosas e das práticas desempenhadas pela comunidade de fé, intuições, compreensões perspicazes, possibilidades de expressão e formas de trato que, mesmo não sendo integralmente estranhas

à razão pública, necessitam de uma filtragem comunicativa para que seu conteúdo crítico seja tornado amplamente acessível à esfera pública e contribua como fonte regeneradora da solidariedade social, na medida em que permite o desenvolvimento de uma sensibilidade renovada para com formas de vida fracassadas. O próprio hegelianismo de esquerda realizou operações conceituais dessa monta quando se utilizou de conceitos vinculados originalmente às ideias do pecado original e da proibição de criar imagens, como “positividade”, “alienação”, e “reificação”, como crítica aos efeitos socialmente deletérios da modernização capitalista; do mesmo modo, a ideia de solidariedade anamnética desenvolvida por Walter Benjamin, por sua vez, articula motivos da tradição judaica no sentido de redirecionar o olhar contemporâneo ao sofrimento das gerações passadas ao atribuir àqueles que aqui estão uma responsabilidade coletiva pelos auxílios não prestados.

Enquanto os resultados das reflexões levadas a cabo por Kant, Hegel e Marx despertam a consciência secular para a sua proveniência religiosa, Schleiermacher e Kierkegaard, por seu turno, estão empenhados em lançar luz sobre a ausência de hierarquia na relação entre fé e saber, mesmo sob a ameaça secularista. A filosofia schleiermacheriana argumenta em favor de considerar a religião e a modernidade sob uma perspectiva conciliadora, a ponto de inscrever na estrutura da subjetividade transcendental o sentimento religioso lado a lado com as faculdades racionais. Para ele, as instituições eclesásticas, a tradição cultural religiosa e a teologia compõem o quadro sócio-cultural da modernidade em uma relação com o entorno secularizado na qual ambas as partes estão em pé de igualdade, inclusive em termos funcionais; por isso, Habermas atribui a Schleiermacher os méritos de ter fornecido os primeiros indícios de uma consciência de uma sociedade pós-secular e de ter realizado, sob a perspectiva daquele que crê, uma modernização da consciência religiosa. Já Kierkegaard, ao confrontar o pensamento pós-metafísico com a heterogeneidade da fé, promove uma superação da visão antropocêntrica de um pensamento filosófico que toma a si mesmo como medida de todas as coisas. Desse modo, a filosofia é aberta à ideia de que a experiência religiosa tal como a experiência estética dispõem de um núcleo indecifrável diante do qual as tentativas de esgotamento discursivas dos fenômenos inerentes a esses campos se mostram insustentáveis. A diferença entre fé e saber na forma como foi expressa conceitualmente na filosofia de Kierkegaard, de modo simultâneo, traz à tona a irreducibilidade fundamental da experiência de fé realizada por aquele que crê e atribui à filosofia o papel de circunscrever o *locus* da experiência religiosa sem, no entanto, decidir externamente sobre o que é válido e o que não é.



#### **2.2.4 A religião como fonte de potenciais normativos para a modernidade**

A reconstrução da via percorrida pela filosofia da religião desde sua origem em Kant, e passando pelas três sendas encetadas posteriormente a partir das contribuições fornecidas por Hegel, Schleiermacher e Kierkegaard, permite concluir que a relação entre modernidade e filosofia deve ser esclarecida, do ponto de vista filosófico, sob a premissa do pensamento pós-metafísico de um modo em que a própria filosofia reconheça as limitações a que estão submetidos os seus enunciados e, até mesmo em função disso, seja capaz de, motivada pela consciência de uma sociedade pós-secular, reconhecer (1) que a religião não pode ser reduzida à figura de um complexo social que sobreviveu atavicamente à própria perda de validade, (2) que a experiência religiosa está ancorada em um núcleo semântico e pragmático não esgotável pelo acesso discursivo e (3) que as tradições religiosas e as práticas das comunidades de fé contribuem, quando traduzidas para uma linguagem publicamente acessível, para o aprendizado da sociedade em questões de cunho normativo. Para se compreender a atuação da religião no legado de experiências assimiladas por práticas e concepções públicas, é possível mencionar, além de uma situação ideal na qual os potenciais normativos incrustados em práticas e tradições religiosas são assimilados publicamente, as experiências históricas bem sucedidas de aprendizado por parte da sociedade como um todo a partir de situações concretas cujo contexto de origem está atrelado à religião, como ocorreu historicamente com o exemplo do ensejo dado pela tolerância religiosa aos direitos culturais. Ao longo dos séculos XVI e XVII, na sequência da Reforma Protestante, o direito assimila a categoria da tolerância religiosa por meio da redação de documentos oficiais nos quais se ordena à população constituinte da maioria religiosa e aos funcionários do Estado um comportamento tolerante no trato para com as minorias religiosas, que até então se encontravam sob perseguição. A forma do conceito de tolerância vigente até a época da Revolução Francesa englobava dois aspectos: direcionava-se principalmente a atender demandas de minorias religiosas e solicitava uma simples transigência por parte das autoridades. Habermas indica ainda que no campo da filosofia política já se antecipa uma ampliação da concepção de tolerância para além dos marcos até então estabelecidos juridicamente: nos trabalhos de Locke e Spinoza abre-se uma senda que vai da permissão autoritariamente concedida de modo unilateral pelo poder constituído em direção a um direito ao livre exercício da religião pautado, por um lado, pelo reconhecimento recíproco das liberdades religiosas e, por outro lado, pelo direito negativo de não ser obrigado a aderir a práticas religiosas alheias (HABERMAS, 2007, p. 280).

Aparentemente, a situação política da ideia de tolerância envolve um paradoxo: o ato de transigência demandaria a delimitação das características daquilo que pode ser aceito e daquilo que não se pode aceitar; ou seja, a tolerância requer um tipo de intolerância. No entanto, Habermas argumenta que a aparência de exclusão intolerante e arbitrária, atribuível à ideia de tolerância sobretudo se ela estiver respalda pelo ato autoritário no contexto político-jurídico, perde significado quando a tolerância é vinculada às liberdades iguais para todos e à fixação em um domínio equanimemente acessível em termos comunicativos; a necessidade de os atingidos levarem em conta perspectivas potencialmente diferentes da sua própria se faz presente “[...] caso pretendam chegar a um acordo sobre as condições sob as quais desejam exercitar tolerância recíproca apoiando-se no argumento de que todos merecem igual respeito” (HABERMAS, 2007, p. 281). Portanto, a tolerância religiosa, quando vinculada à concessão mútua de liberdades religiosas por parte de cidadãos de uma comunidade democrática, contorna o aparente paradoxo, na medida em que o livre exercício da religião e a liberdade de não ser importunado pelas religiões de outrem se encontram retroligadas ao papel duplo exercido por pessoas na situação de autores e de destinatários do direito. Nesse caso, todavia, o paradoxo da tolerância parece imigrar da concessão juridicamente consagrada de liberdades religiosas para o âmbito do Estado democrático constitucional, na medida em que a própria ordem constitucional garantidora do amplo acesso às liberdades encontra-se numa situação na qual se necessita proteger a tolerância com o próprio *medium* do direito contra inimigos da constituição.

A atribuição de se proteger a constituição acarreta ainda o risco de se incorrer de maneira ainda mais aguda no paradoxo, pois, nesse caso, a configuração dos direitos a partir de uma ordem jurídica autorreferente implica em garantir a liberdade por meio de atos alheios à liberdade. Para superar essa aporia, os processos constituintes do Estado democrático de direito devem encontra-se abertos à ação, externa ao procedimento democrático, de uma disputa acerca da interpretação correta dos princípios consagrados no bojo do direito constitucional. Nesse contexto, Habermas considera que a desobediência civil desempenha um importante papel no sentido de por às claras o quanto as instituições públicas são permeáveis a esse entendimento ampliado dos requisitos de uma democracia: embora os conflitos sobre a interpretação correta da constituição devam ser regulados constitucionalmente, a justificação da desobediência civil perante as instâncias judiciais superiores transpõe o espírito tolerante de uma constituição liberal para além das instituições estruturadas a partir do teor normativo da constituição. Em uma democracia, a compreensão segundo a qual os cidadãos encontram-se sob desafio de interpretar renovadamente a

constituição implica em tolerar a dissidência com relação à interpretação oficial, de modo que, após serem esgotados todos os recursos legais, os cidadãos em discordância com os órgãos de Estado defendem suas posições a partir dos princípios constitucionais e com o emprego simbólico de meios não-violentos. Com o reconhecimento jurídico do instrumento da desobediência civil, o paradoxo da tolerância é desarmado por meio da criação de uma categoria de dissidência tolerável no âmbito do Estado democrático constitucional a ponto de os cidadãos que divergem da interpretação oficial poderem ser entendidos como representantes legítimos do projeto constitucional de uma comunidade jurídica (HABERMAS, 2007, p. 285).

Na visão de Habermas, portanto, a ideia de tolerância aplicável às sociedades democráticas contemporâneas tem seu contexto de surgimento na proposta do Estado de apaziguar os potenciais conflitos resultantes da adesão de seus cidadãos a diferentes credos, é consolidada nas práticas democráticas de confecção do direito e é blindada contra o perigo do paternalismo pelo reconhecimento da legitimidade da desobediência civil. Uma genealogia do ideal de tolerância permite vislumbrar um exemplo de como é possível problemas relativos à vivência religiosa serem assimilados de uma maneira bem sucedida por uma ordem política secularizada, de modo a se constituir um tipo de aprendizado do qual se aproveita todo o corpo de cidadãos de uma democracia. O papel desempenhado pela tolerância religiosa na difusão de liberdades políticas e culturais não pode, contudo, negligenciar a origem secular dos fundamentos de legitimação do poder de Estado; é inclusive em função de suas bases de justificação não estarem atreladas a nenhum tipo de doutrina abrangente, mas sim à filosofia política dos séculos XVII e XVIII, que o Estado se encontra em condições de intervir dissuasivamente nos conflitos religiosos na modernidade nascente (HABERMAS, 2007, p. 116). Por outro lado, a neutralidade do Estado democrático de direito não pode ser traduzida nos termos de uma restrição quanto ao aproveitamento de potenciais normativos acessíveis inicialmente sob uma linguagem religiosa, pois, se assim fosse, haveria o risco de os cidadãos crentes serem segregados do processo de formação da vontade e da opinião política.

Como vimos anteriormente, as condições pós-metafísicas a que se encontra submetido o pensamento filosófico emergem da decomposição das imagens de mundo formadas durante a era axial, em um processo que se estende desde a revolução nominalista da escolástica tardia até a concepção da filosofia crítica por parte de Kant, considerado por Habermas o primeiro pensador pós-metafísico; a inversão do ônus da prova verificada na relação entre os saberes profanos e a teologia não obscurece, no entanto, o entendimento acerca da origem religiosa de redes conceituais normativamente carregadas e de grande importância para a filosofia,

conforme os exemplos: “responsabilidade, autonomia, e justificação; história recordação e recomeço; inovação e retorno; emancipação e completude; renúncia, incorporação, internalização, individualidade e comunidade” (HABERMAS, 2007, p. 125). Essas redes conceituais tornam patente um direcionamento histórico do trabalho filosófico realizado no sentido de assimilar conteúdos originariamente cristãos sob a forma de uma linguagem profana; essa configuração originariamente religiosa de teores normativos empregados no âmbito do saber secularizado indica exemplarmente a proficuidade das ideias engatadas nas tradições religiosas para a sociedade em seu conjunto. Por isso, uma sociedade pós-secular encontra-se permeada da consciência de que as comunidades de crentes, por um lado, fornecem uma importante contribuição funcional no fomento da solidariedade social e, por outro lado, ampliam o leque de argumentos disponíveis na esfera pública política e, assim, auxiliam na criação de formas renovadas de autoentendimento de uma comunidade política.

O reconhecimento publicamente devotado às contribuições da religião em uma sociedade pós-secular serve de contrapeso aos encargos cognitivos a que estão submetidos os cidadãos crentes. O ponto de que partem as pessoas religiosas quando vêm a se envolver nos debates públicos parece desvantajoso: “são eles que têm de traduzir suas convicções religiosas numa língua secular, antes que seus argumentos tenham a perspectiva de serem aprovados pela maioria” (HABERMAS, 2010b, pp. 145s.). Espera-se das comunidades religiosas que elas sejam capazes de realizar um trabalho de autorreflexão hermenêutica com vistas a reconstruírem o seu arsenal de convicções de fé sob a luz da assimilação do pluralismo de visões de mundo, da validade social do saber científico e da neutralização do poder de Estado. Os cidadãos seculares, de fato, se encontram sob a restrição de precisarem distinguir entre as concepções de boa vida atreladas aos seus projetos existenciais e os interesses generalizáveis sob o aspecto da justiça (HABERMAS, 2017, p. 106); ainda assim, não necessitam realizar nenhum esforço para se adaptarem aos novos enfoques cognitivos de um ambiente secularizado. Entretanto, os cidadãos seculares encontram-se sob um fardo cognitivo específico na medida em que a consciência característica de um cidadão do Estado democrático não permite que se exclua de antemão a possibilidade de as participações dos fiéis na esfera pública apresentarem contribuições temáticas que podem vir a ser de interesse geral:

A compreensão perspicaz de cidadãos seculares, de que é preciso viver numa sociedade pós-secular *sintonizada epistemicamente* com a sobrevivência de comunidades religiosas, depende de uma mudança de mentalidade cujas pretensões não são menores do que as de uma consciência religiosa que precisa se adaptar aos desafios do entorno que se seculariza cada vez mais. De acordo com as medidas de um esclarecimento que se assegura criticamente dos próprios limites, os cidadãos

seculares interpretam a sua não concordância com as visões religiosas como um dissenso razoável que pode ser esperado de antemão (HABERMAS, 2007, p. 158).

O autoentendimento manifestado por uma consciência secular existente no contexto de uma sociedade pós-secular é, a exemplo do que ocorre com a consciência religiosa por meio da teologia, assumida reflexivamente pela figura do pensamento pós-metafísico e, por isso, abstém-se agnosticamente de emitir juízos acerca do conteúdo das proposições de fé ao mesmo tempo em que passa ao largo de uma compreensão cientificista da razão sem obscurecer a devida relevância das doutrinas religiosas na formação da racionalidade. Diante do fato da proveniência religiosa dos teores normativos que lhe são caros, a consciência secular torna-se permeável à ideia de que as tradições religiosas dispõem da capacidade de incrementarem o estoque argumentativo disponível na esfera pública; dessa circunstância surge o impulso para que os cidadãos seculares se associem aos cidadãos religiosos em um processo cooperativo de tradução dos conteúdos vinculados à experiência de fé para uma linguagem publicamente acessível. Como a democracia deliberativa não se hipostasia a partir da instituição de um conjunto de procedimentos especularmente remissivos, mas se alimenta dos fluxos comunicativos detectáveis em uma esfera pública política retroligada aos atos legislativos e administrativos, ela necessita ter acesso a um amplo leque de razões; não seria justo com as comunidades de fé nem proveitoso à deliberação política condenar as fontes religiosas de sentido ao ostracismo. Como as razões a serem aceitas publicamente devem passar pelo teste da generalização e o limite entre razões seculares e confessionais deve ser fixado de modo deliberativo, “[...] o estabelecimento desse controverso limite deveria ser entendido como uma tarefa de cooperação, que exige que *ambos* os lados [cidadãos seculares e cidadãos crentes] adotem a perspectiva um do outro” (HABERMAS, 2010b, p. 146).

O interesse pelo papel a ser desempenhado publicamente pela religião se reforça e pode atrair também os não religiosos à medida que a confiança na capacidade da modernidade de retirar de seu próprio conteúdo normativo os impulsos para o enfrentamento das patologias criadas por uma modernização desenfreada começa a soçobrar. As experiências de descrédito com relação à resolução de problemas com os meios propiciados pela modernidade alimentam, inclusive, posições extremadas: de um lado, posturas intelectuais de viés pós-moderno realizam o diagnóstico de que o esgotamento dos potenciais de racionalidade incrustados na modernidade não resulta de um processo de modernização social seletiva, mas é a realização lógica de um programa ocidental de destruição espiritual; de outro lado, a partir da intromissão de elementos capitalistas no interior de sociedades cujo modo de vida a partir de então se vê comprometido, diante de mudanças sociais “[...] que são experimentadas sob

as condições de uma modernização acelerada ou fracassada” (HABERMAS, 2007, p. 130), o fundamentalismo religioso aparece como a promessa de restituição da centralidade de um traço definidor da identidade coletiva em combate permanente contra a insegurança social e cultural propiciada pela não-simultaneidade de aspectos modernos dividindo o espaço com aspectos tradicionais. Para Habermas, a confiança em um projeto de racionalidade ao mesmo tempo não derrotista e consciente de suas próprias limitações leva a uma abordagem do problema caracterizada por não cair na tentação de oferecer respostas definitivas para as patologias sociais da modernidade – como fazem tanto o pós-modernismo quanto o fundamentalismo; nesse caso, o diagnóstico não deve levar a uma proposta de superação da modernidade, mas sim a uma abertura reflexiva com relação a potenciais normativos gerados no bojo das tradições renitentes.

Os imperativos sistêmicos liberados para atuar frontalmente sobre o mundo da vida reforçam o privatismo dos cidadãos de Estado graças à incapacidade de se domesticar a interferência dos mercados sobre a vida cotidiana dos atores: enquanto a escolha democrática dos meios de condução da vida pública permanece circunscrita ao raio doméstico de ação dos Estados nacionais, a economia capitalista estende sua esfera de dominação para além das fronteiras entre os países e desempenha, pelo menos até aqui, a função exclusiva de forjar a integração de uma sociedade global – em que pesem as tentativas de ação conjunta dos Estados nacionais no bojo dos organismos internacionais ou os acontecimentos agudos que esporadicamente galvanizam a opinião pública mundial. Diante desse cenário, a capacidade de ação da administração pública se retrai à função de adaptação às demandas impostas pela via mercadológica, sem dispor de qualquer poder de iniciativa; a motivação dos cidadãos de Estado para a participação na formação da vontade e da opinião pública é frustrada então pela constatação de que os processos decisórios não se mostram capazes de influenciar as vidas dos destinatários, o que desemboca em um cenário de ceticismo e apatia com relação à democracia: o *power that be* se concentra no mercado e não na arena política. Na condução da vida, a ação orientada ao sucesso de pessoas interessadas de modo utilitário na maximização do seu próprio bem assume o protagonismo no projeto existencial individual em detrimento da coordenação comunicativa do agir, sobretudo no que tange à participação na deliberação acerca dos destinos da comunidade política, sem que, no entanto, seja levado em consideração o vínculo normativo entre as liberdades negativas e a participação pública dos cidadãos nas discussões e decisões temáticas pautadas pelo interesse coletivo.

Nesse cenário montado por uma modernização social monolítica, o meio de integração do mercado e a força administrativa marginalizam tanto formação comunicativa da vontade e

da opinião pública quanto a solidariedade social, “[...] que constitui uma coordenação da ação por meio de valores, de normas e do uso da linguagem orientada pelo entendimento” (HABERMAS, 2007, p. 126). Dito de outro modo, os imperativos sistêmicos agem de maneira global no interior da sociedade e forçam as demais esferas de ação a se adequarem a uma lógica vinda de fora, ou seja, a economia lega ao poder político e à solidariedade social apenas esferas sobre as quais não pode estender o seu raio de ação<sup>76</sup>; para Habermas, a religião pode desempenhar um importante papel na tarefa de reequilibrar as forças de duas maneiras diferentes. Conforme vimos anteriormente, o direito exerce a função de ponte entre o mundo da vida e o sistema: por um lado, serve como meio de organização formal para as relações sociais; por outro lado, graças ao *medium* do direito, os subsistemas sociais se tornam sensíveis às demandas normativas advindas do mundo da vida. O complexo constituído por direito e política, postulado pelo paradigma discursivo defendido por nosso autor, vincula a formação do complexo de normas e instituições públicas ao *input* da mobilização das liberdades embutidas no agir comunicativo; simultaneamente, o Estado democrático de direito levanta, de acordo com a política deliberativa, pretensões cognitivas bastante ambiciosas, na medida em que sua estabilização institucional depende do acesso a uma densa rede de valores e tradições dos quais emanam as fontes de identidade existencial dos cidadãos de Estado (HABERMAS, 2007, p. 163). Nesse caso, o processo de reflexivização da fé não representa somente uma adaptação da consciência religiosa a um entorno hostil: pela experiência apologética de assimilação reflexiva dos componentes do panorama cultural, social e político da modernidade, as religiões associam o papel do membro da comunidade de fé ao papel de cidadão em uma ordem político-jurídica secularizada. A ligação produzida hermeneuticamente entre a revelação e as condições modernas de consciência sinaliza uma experiência bem sucedida de apropriação dos fundamentos normativos do Estado democrático de direito por parte de uma comunidade de pertencimento identitário e, nesse sentido, indica um processo exemplar de aprendizado passível de ser generalizado ao conjunto da sociedade.

Por outro lado, “o Estado constitucional tem todo interesse em poupar as fontes culturais que alimentam a consciência de normas e a solidariedade de seus cidadãos” (HABERMAS, 2007, p. 126). Desde sua origem durante o período da era axial, as religiões mundiais disponibilizam, graças à distinção entre o sagrado e o profano, meios conceituais de

---

<sup>76</sup> Entre essas esferas não submetidas ao controle do subsistema econômico, mas que lhe são importantes em termos de complementação funcional, podemos citar, entre outras, a ação direcionada à compensação de desajustes pontuais no funcionamento do mercado, para a qual se requer uma intervenção administrativamente planejada, seja em termos de manutenção de um *minimum* distributivo, seja em termos de regulagem de fatores macroeconômicos, e a ação da família na socialização do indivíduo.

orientação prática do agir que, em última instância, codificam a diferença entre o correto e o incorreto do ponto de vista prático; mesmo ao abrir mão das pretensões de fornecer autoritativamente uma explicação holista do mundo quando atravessam o limiar da sociedade pós-secular, as tradições religiosas continuam atuando na individualização dos seus membros de modo a fazer presente no seu autoentendimento enquanto pessoas a necessidade de orientar o agir em conformidade com regras reconhecidas por uma comunidade. Tanto a moral quanto o direito dependem dessa assunção de perspectiva que vincula o agir individual às normas reconhecidas intersubjetivamente, seja no âmbito de uma comunidade de inclusão de todas as pessoas naturais, seja no âmbito de uma comunidade criada com os meios artificiais do direito. Contra o esmaecimento da consciência normativa provocado por uma modernização social descarriladora, as tradições religiosas articulam as motivações para o agir normativo; outrossim, em razão inclusive da realização do trabalho oneroso de reflexão interna, as religiões preservam uma sensibilidade especial, para com as formas de vida patologicamente deturpadas, sob a figura de uma consciência do que falta: “elas preservam na memória dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os progressos da racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis” (HABERMAS, 2007, p. 14). De fato, motivações de fundo confessional necessitam de uma tradução para uma linguagem acessível da perspectiva generalizada dos membros de uma comunidade política para que possam atravessar o limiar institucional; ainda assim, são encontradas no seio das comunidades de fé experiências de solidariedade capazes de contribuir para a ampliação da sensibilidade com relação a problemas sociais: o reconhecimento social negado, a experiência de uma biografia fracassada e o sofrimento diante do inexorável são acontecimentos que despertam exemplarmente a atenção da religião de um modo passível de ser ampliado para o âmbito público com vistas a contribuir para a formação de uma mentalidade social mais solidária.

A tarefa cooperativa de liberação dos potenciais normativos atrelados às tradições religiosas depende do empenho tanto dos cidadãos crentes quanto dos cidadãos secularizados; isso requer que os cidadãos não crentes abram mão de se referir à religião como se esta dispusesse de um status epistêmico inferior. Em que pese o monopólio do saber socialmente reconhecido por parte das ciências, Habermas salienta que o conhecimento teórico das ciências da natureza, mesmo sendo importante para a auto-interpretação do homem e de seu lugar na natureza, não pode ser confundido com uma imagem de mundo cientificista que se compõe de elementos teóricos recolhidos junto às teorias científicas. Uma imagem de mundo assim formulada fundamenta-se em uma postura filosófica de acordo com a qual se valorizam apenas os tipos de proferimentos que possam ser reduzidos a asserções empiricamente



verificáveis; caso se aceite uma postura desse gênero, julgamentos de ordem estética, valorativa, moral, jurídica e religiosa perdem o seu estatuto próprio e, por fim, são solapados os fundamentos normativos do consenso político obtido por uma comunidade de cidadãos capazes de se entenderem e de agirem em conjunto. Esse tipo de naturalismo exacerbado finda por regredir para aquém das fronteiras fixadas pela filosofia crítica kantiana e, ao contrário desta e da tradição consolidada em sua esteira, tem como consequência uma postura hostil com relação à religião. A genealogia da razão traçada por Habermas tem como intuito esclarecer o pensamento secularizado a respeito de sua dependência originária dos processos cognitivos de transformação decorridos no interior das cosmovisões religiosas e, desse modo, mostrar, a partir de uma história do papel cultural desempenhado pela filosofia, que uma postura intelectual cega com relação à racionalidade dos teores de significado da tradição é insustentável. Portanto, uma sociedade pós-secular implica, além do processo de reflexivização da fé levada a cabo com os meios da teologia, uma limitação da consciência secularizada sob a forma do pensamento pós-metafísico:

A relação entre pensamento pós-metafísico e uma forma de religião revelada que virou as costas para a metafísica afirmativa pode ser construída como “distintos” porém “inseparáveis”. [...] Em minha opinião, o predicado “inseparáveis” se refere retrospectivamente à origem compartilhada na revolução das visões de mundo durante a era axial e à genealogia da razão, a qual entrelaçou a filosofia com o monoteísmo. Contudo, no tocante à nossa situação atual, o predicado inseparável é uma designação problemática em razão de relações de herança não esclarecidas: o pensamento pós-metafísico precisa impedir a ruptura das vias de conexão com os potenciais semânticos ainda vitais da religião que, ainda assim, *lhe permanecem exteriores*<sup>77</sup> (HABERMAS, 2017, p. 147, tradução nossa).

À luz de um processo de reflexão acerca de suas próprias origens, o pensamento pós-metafísico se torna atento à relação de seus próprios conceitos com um contexto originariamente religioso, portanto enxerga a partir de dentro a possibilidade de transformação dos conteúdos de racionalidade embutidos na tradição religiosa para uma linguagem publicamente acessível. Contudo, a afirmação da possibilidade de traduzir não significa que o empenho cooperativo na busca por uma renovação semântica e pragmática da esfera pública deva resultar em uma dessublimação completa da experiência religiosa, pois os meios conceituais permitem à filosofia, no máximo, “[...] *projetar um círculo ao redor* do núcleo opaco da experiência religiosa quando se põe a refletir sobre as características do

---

<sup>77</sup> “The relationship between postmetaphysical thinking and a form of revealed religion which has turned its back on affirmative metaphysics can be construed as ‘unmixed’ but ‘unseparated’ [...]. In my view, the predicate ‘unseparated’ refers retrospectively to the shared origin in the revolution of worldviews during the Axial Age and to a genealogy of reason which has intertwined philosophy with monotheism. With reference to our present situation, however, the predicate ‘unseparated’ is a problematic designation for unclarified relations of inheritance: postmetaphysical thinking must not allow the breaking off of the connecting threads to the still vital semantic potentials of religion which nevertheless *remains* external to it.”

discurso religioso e sobre as peculiaridades da fé” (HABERMAS, 2007, p. 162). Tanto a persistência de um núcleo indevassável no interior da experiência religiosa quanto a autonomia epistêmica inerente à filosofia desde o século XVII depõem a favor de que fé e saber consistem em componentes do panorama cultural da modernidade dotados de seus respectivos estatutos. Por guiar-se pela trilha aberta pela filosofia kantiana da religião sem deixar de levar em consideração as tendências desenvolvidas a partir das contribuições de Hegel, Schleiermacher e Kierkegaard, Habermas chama a atenção para a persistência do fenômeno religioso sob as condições de consciência moderna de um modo em que se sublinhe a racionalidade dos conteúdos normativos encapsulados na tradição religiosa ao mesmo tempo em que se atribui à religião o acesso exclusivo a uma dimensão da existência humana.

Já mencionamos a importância atribuída por Habermas, na esteira das contribuições teóricas de Durkheim e van Gennep, à função desempenhada pelas práticas rituais no processo de hominização. É por meio delas que os símbolos empregados no processo comunicativo adquirem o caráter convencional necessário para que possam se estabilizar enquanto componentes de um universo referencial; desse modo, o comportamento ritualizado abre a partir de dentro a vida social e a torna presente à consciência do membro, cujo status enquanto tal é constituído em total dependência com relação ao grupo de pertencimento. A princípio, a relação intrincada entre o mito e o rito no interior do complexo do sagrado torna problemáticas as afirmações a respeito da procedência de um sobre o outro: a estrutura protocientífica do mito acomoda em sua complexa rede conceitual as explicações necessárias para que os participantes entendam o conteúdo do rito, ao mesmo tempo em que o rito, ao encenar as prescrições do mito, confirma o teor de suas explicações. Do ponto de vista estrutural, a prioridade do rito é confirmada na medida em que por meio das práticas rituais é estabelecido um tipo de comunicação autorreferencial que dispensa explicações ulteriores e obedece a uma necessidade de autotematização de uma sociedade cuja formação depende da estruturação de mecanismos de coesão social. Do ponto de vista histórico-evolutivo, a defesa da prioridade do rito frente ao mito é respaldada pelas transformações culturais propiciadas durante a era axial: a narrativa mítica perdeu o caráter de explicação socialmente aceita quando ascenderam visões de mundo cosmológicas e religiosas dotadas da capacidade de fornecer uma explicação global dos fenômenos mundanos a partir de uma doutrina unificada; por sua vez, os ritos foram reassumidos no interior desse novo arranjo cognitivo sob a forma das práticas litúrgicas de uma comunidade religiosa.

A manutenção da presença dos ritos na vida social após a revolução cognitiva ocorrida durante a Era Axial confere às grandes religiões mundiais cuja formação se deu nesse período

– e cuja permanência se estende aos dias atuais – o acesso a um tipo de experiência fundamental no processo histórico de estabilização da sociedade enquanto um universo dotado de estatuto próprio; o rito, principal responsável pela geração da solidariedade social, é assimilado pela comunidade de fé como um componente fundamental da afirmação tanto da identidade coletiva quanto da identidade individual do membro. Evidentemente, a decomposição das imagens de mundo abrangentes, inaugurada pela revolução nominalista e consolidada com a neutralização do poder do Estado, o pluralismo religioso e o monopólio científico do saber socialmente aceito representam desafios cognitivos cuja superação ocorrerá por meio de uma reconfiguração da imagem que uma comunidade religiosa mantém sobre si e sobre as relações com o seu entorno. Em que pese isso, as religiões mantiveram no bojo de suas práticas e tradições “o acesso a uma experiência arcaica – e a uma fonte de solidariedade – da qual os filhos e filhas incrédulos da modernidade estão excluídos”<sup>78</sup> (HABERMAS, 2017, p. 56, tradução nossa); a religião dispõe da possibilidade de oferecer à modernidade novas fontes de solidariedade social porque se constitui na via única ainda presente de acesso ao rito, e isso coloca a religião em uma posição que lhe é exclusiva no quadro da modernidade.

O sentido enfático da leitura de Habermas sobre a importância do comportamento ritualizado no âmbito da socialização reside na dimensão da coordenação do agir: o rito evidencia um tipo de ação no qual se entrelaçam as perspectivas do indivíduo e de grupo, de modo a fazer presente a consciência da dependência recíproca, ou seja, as formas de socialidade dependem da inclusão bem sucedida dos membros e a individuação depende da assunção dos papéis perante a coletividade. Habermas demonstra consciência de que existem manifestações profanas desse tipo de comportamento social: a prática do voluntariado, bastante presente na cultura política dos Estados Unidos, parece indicar um gênero de rituais cívicos independentes com relação à pertença religiosa; contudo, o caso específico do voluntariado revela “o potencial de motivação duradouro de uma socialização religiosa que frequentemente se mantém efetiva a um nível inconsciente”<sup>79</sup> (HABERMAS, 2017, p. 70, tradução nossa). Na acepção apresentada pela abordagem habermasiana, o conceito de rito relata uma experiência comunicativa peculiar na qual se rompe a obrigatoriedade da referência triáde e o que está em jogo é a autotematização do processo comunicativo; outrossim, nosso autor adscrive à prática ritual potenciais semânticos que se manifestam sob

---

<sup>78</sup> “[...] the access to an archaic experience – and to a source of solidarity – from which the unbelieving sons and daughters of modernity are excluded.”

<sup>79</sup> “[...] the enduring potential to motivate of a religious socialization that often remains effective at an unconscious level.”

a forma de símbolos cujo significado não se desdobrou completamente do ponto de vista linguístico. A concepção de rito assim apresentada por Habermas faz referência a um tipo de prática que no cenário sociocultural da modernidade só pode ser acessado exclusivamente sob a perspectiva interna dos membros das comunidades religiosas. O potencial semântico identificado em experiências acessíveis unicamente por aqueles que endossam algum tipo de credo religioso permite concluir que a religião não pode ser reduzida a um elemento estrangeiro habitante no quadro da modernidade e que o esforço em favor da liberação desse potencial em uma linguagem publicamente acessível não obedece apenas às necessidades de comunidades religiosas empenhadas em sobreviverem e participarem das discussões públicas, mas também é do interesse tanto de cidadãos secularizados como de uma filosofia pós-metafísica: o conteúdo normativo da modernidade pode ser preservado pela via de uma apropriação acolhedora das fontes de solidariedade social embutidas na religião.

## CONCLUSÃO

Como resultado das investigações desenvolvidas na primeira parte do trabalho, chegamos à conclusão de que Habermas promove nesse contexto um enquadramento da religião por parte da modernidade no qual a relação entre ambas resulta em um jogo de soma zero, ou seja, à medida que a religião tem a sua função social progressivamente modificada e vai perdendo a capacidade de direcionar e concatenar a reprodução estrutural da sociedade, ganham terreno formas de integração social que prescindem da remissão a um contexto de pertencimento religioso. A formação das sociedades modernas é vista por nosso autor como um processo em que se imiscuem racionalização e complexificação social: a sucessão de estágios societais ocorre de um modo em que o nível posterior dispõe de uma quantidade superior de contextos de ação dotados de autonomia funcional e de especialização em um dos momentos que compõem a racionalidade. Evidentemente, a evolução social não é descrita em termos de progresso cumulativo; a empreitada assumida por nosso autor consiste em mostrar de que modo os componentes da sociedade moderna se desenvolveram até atingir a sua configuração atual. Quando se chega à tese de que esse processo deve ser lido sob a ótica da racionalização, tem-se em mente que as sociedades modernas nutrem, em um grau maior do que sociedades tribais ou tradicionais, com relação aos atores a expectativa de que eles, ao se depararem uns com os outros, adotem comportamentos condizentes com a orientação específica para o contexto. A teoria do agir social visa justamente estabelecer a tipologia das orientações adotadas pelos atores em suas interações: na modernidade, emergem complexos especializados em cada um desses tipos de agir social; da mesma forma, os componentes estruturais do mundo da vida se diferenciam e passam a se reproduzir de acordo com uma dinâmica própria. A função social atribuída à religião consiste em manter coesas essas diferentes orientações para o agir e os componentes do mundo da vida, seja na confusão de nexos característica das sociedades arcaicas, seja na justificação definitiva em termos metafísicos ou teológicos, como no caso de sociedades centradas no Estado. Por esse prisma, a modernidade separa aquilo que a religião mantinha junto. Ainda assim, Habermas mantém cautela quanto a afirmar que no contexto da sociedade moderna a religião seria superada em definitivo; a modernidade, sob a forma do pensamento pós-metafísico, reconhece a si própria como tributária, sobretudo no âmbito da moral e do direito, de um longo processo de linguistificação do sagrado, isto é, de tradução de conteúdos semânticos assegurados na tradição religiosa para uma linguagem publicamente acessível; para nosso autor, nada faz crer

que esses conteúdos semânticos tenham sido traduzidos de uma vez por todas ou que em algum dia chegarão a sê-lo.

Na segunda parte de nosso trabalho, vemos que as ideias defendidas por Habermas no que diz respeito ao enquadramento da religião no contexto da modernidade não se constituem a partir do descarte das ideias defendidas no âmbito da primeira parte. A disjunção entre o mundo da vida e o sistema dá ensejo à explicação sobre como a sociedade preserva a sua unidade mesmo sendo constituída por âmbitos diferenciados de integração social: o subsistema econômico, o subsistema administrativo e o mundo da vida. Sem a proteção oferecida pelo sagrado, o vínculo entre sistema e mundo da vida deve ser constituído frontalmente; quando os imperativos sistêmicos interferem de maneira disruptiva na reprodução dos componentes do mundo da vida, ocorre o fenômeno da colonização ou o empobrecimento cultural. O direito desempenha então uma função dupla: transmite os imperativos sistêmicos ao mesmo tempo em que fornece ao mundo da vida a capacidade de estabelecer controle sobre os subsistemas sociais; nele se cruzam os três âmbitos de integração. Para que possa dispor do reconhecimento de seus destinatários e garantir a eficácia de suas determinações, o direito encontra-se entrelaçado com a política; por sua vez, esse entrelaçamento vai ao encontro das expectativas normativas dos cidadãos de Estado caso estes possam se reconhecer não somente como destinatários do direito, mas também como seus autores. Apenas por meio da mobilização política dos atores da sociedade esse tipo de expectativa pode ser preenchida; por isso, a democracia é a única forma justificável de institucionalização legítima de uma comunidade política. Outrossim, a concepção de democracia defendida por nosso autor demanda ambiciosamente a inserção nas formas de vida endossadas pelas pessoas e pelos diversos grupos, tanto para que haja uma estabilização institucional bem sucedida, quanto para serem gerados novos impulsos para a formação da vontade e da opinião política. Habermas reconhece então o papel fundamental a ser desempenhado pela religião: ela pode ao mesmo tempo suscitar nos fiéis a formação de uma consciência do comportamento conforme as normas e alimentar a esfera pública política com argumentos que contribuem para a renovação do autoentendimento dos cidadãos do Estado democrático de direito. O conceito de sociedade pós-secular visa justamente à superação de uma consciência secularista hostil à experiência religiosa e ao reconhecimento dos potenciais inscritos na tradição religiosa, os quais, caso traduzidos para uma linguagem publicamente acessível, podem beneficiar tanto os cidadãos crentes quanto os não-crentes. A possibilidade de uma sociedade pós-secular é dependente de um duplo processo de reflexivização: por um lado, as comunidades religiosas aprenderam a interpretar os componentes do quadro

sociocultural da modernidade como conquistas, dignas de serem mantidas e assimiladas no seio da interpretação identitária da própria comunidade; por outro lado, a consciência secularizada, sob a forma do pensamento pós-metafísico, é capaz de compreender que a religião dispõe de um lugar próprio no seio da modernidade. Através de explicações genealógicas e filogenéticas, nosso autor chega à conclusão de que as formas culturais profanas têm sua origem entrelaçada com o desenvolvimento das religiões mundiais e que a univocidade da experiência religiosa é confirmada em razão de ela ser a única via atualmente disponível de acesso às práticas rituais. Para uma modernidade em cujas capacidades de autocertificação normativa e de renovação autorreferente da solidariedade social não se pode mais confiar de maneira irrestrita – dados os efeitos deletérios de uma modernização social ambígua –, é de fundamental importância que se preservem as eventuais fontes de potenciais normativos e de formação de laços de solidariedade entre as pessoas; por isso, o interesse pela religião não se resume a uma postura ecológica para com uma espécie arcaica em vias de extinção; a motivação reside em evitar que os imperativos sistêmicos monopolizem por completo a vida social.

Entre esses dois momentos de localização da religião no quadro da modernidade por parte de Habermas não se verifica uma ruptura extrema. O projeto teórico erigido pelo autor ao longo de sua trajetória intelectual não passou por uma mudança brusca de rota no período em que foram redigidas as obras analisadas no decorrer de nosso trabalho: em *Teoria do agir comunicativo*, Habermas chega à elaboração madura de sua teoria de sociedade; desde então, ele tem trabalhado dentro do paradigma teórico consolidado em seu *opus magnum*, seja no sentido de prover melhor desenvolvimento às ideias ali fixadas, seja no sentido de adentrar em outros campos de investigação teórica. A teoria do direito e a filosofia política formuladas por Habermas durante os anos noventa têm como objetivo demonstrar de que modo as sociedades modernas constituem o seu esqueleto institucional e como essas instituições reagem às expectativas e necessidades dos seus membros; as práticas em que se envolvem os indivíduos quando estão sob a pressão de se entenderem são encontradas no âmbito do agir comunicativo e são transferidas para o direito e a política. Seria inusitado pensar que justamente no que diz respeito à relação entre modernidade e religião nosso autor viesse a adotar mais recentemente uma postura teórica diametralmente oposta à endossada antes de seu *Fé e saber* (HABERMAS, 2010b). A afirmação tão cara a uma sociedade pós-secular de que existem potenciais semânticos incrustados nas tradições religiosas encontra eco em *Pensamento pós-metafísico*: já em 1988 Habermas salientava não ser possível a completa subsunção da religião a outra forma intelectual. Do mesmo modo, a ideia de tradução dos conteúdos

normativos carreados pela religião para uma linguagem publicamente acessível é assumida em dois níveis: no nível socioevolutivo de uma linguistificação do sagrado e no nível político-deliberativo de uma liberação dos potenciais normativos encapsulados na religião.

A presença constante de uma postura intelectual em que se reconhece a dependência da modernidade com relação ao desenvolvimento das formas de vida religiosa e o reconhecimento, por uma via ou outra, da existência de potenciais de sentido dentro das tradições religiosas impedem que se atribua a Habermas uma mudança de abordagem com relação à religião, como se anteriormente o autor enxergasse nas experiências das comunidades de fé uma manifestação de um fenômeno social arcaico e passasse atualmente a adotar um tipo de aproximação em que a religião é vista positivamente em termos valorativos. A mudança perceptível no enquadramento da religião no âmbito da modernidade promovido por Habermas não resulta de uma atitude diferente para com a religião, mas incide sobre o outro pólo da relação: como o próprio Habermas afirma, “essa nova ênfase tem menos a ver com uma mudança na minha avaliação pessoal da religião [...] do que com uma avaliação mais cética da modernidade”<sup>80</sup> (HABERMAS, 2017, p. 143, tradução nossa). A consciência dos efeitos nocivos de uma modernização social que ameaça sair dos trilhos encontra-se transversalmente presente na obra de Habermas; no entanto, se num primeiro contexto o autor considera que “as esferas públicas autônomas só podem extrair suas forças dos recursos dos mundos da vida extensamente racionalizados” (HABERMAS, 2000, p. 507), em seus escritos mais recentes prevalece a desconfiança com relação à capacidade de as fontes profanas de entendimento impulsionarem por si só a formação de laços de solidariedade entre os membros da sociedade moderna: “[...] a razão prática falha em cumprir sua própria vocação quando não dispõe mais de força suficiente para despertar e manter nas mentes dos sujeitos seculares uma consciência das violações da solidariedade ao redor do mundo”<sup>81</sup> (HABERMAS, 2010a, p. 19, tradução nossa).

Como o próprio epíteto “pós-secular” já sugere, a mudança de perspectiva adotada por Habermas quanto ao tema sobre o qual elaboramos o nosso trabalho é tributária de uma ressignificação da relação entre modernidade e secularização. Mesmo sob a ressalva de que não é possível determinar até que ponto os potenciais de significado inscritos nas tradições religiosas preservarão sua força e permanecerão constituindo um enigma não passível de ser solucionado de uma vez por todas pela via racionalizante, “[...] a progressiva modernização

---

<sup>80</sup> “This new emphasis has less to do with a change in my personal assessment of religion [...] and more to do with a more skeptical assessment of modernity.”

<sup>81</sup> “[...] practical reason fails to fulfill its own vocation when it no longer has the strength to awaken, and to keep awake, in the minds of secular subjects, an awareness of the violations of solidarity throughout the world.”



da sociedade e a viabilidade continuada das comunidades religiosas mantêm-se numa relação de soma zero”<sup>82</sup> (HABERMAS, 2017, p. 78, tradução nossa) naquilo identificado por nós como o primeiro momento da reflexão habermasiana. A essa altura, nosso autor considera que os processos desencadeados a partir da complexificação social e da racionalização do mundo da vida adquirem uma dinâmica própria e interferem na consciência dos atores a ponto de desalojar a experiência religiosa para as margens da vida social; a prova dos nove no que concerne a esse juízo acerca desse momento da obra de nosso autor consiste em que os recursos cognitivos que afluem para a esfera pública devem ser buscados junto a um mundo da vida extensamente racionalizado; apenas dessa forma seria possível entrelaçar politicamente o conteúdo universalista da moral e a particularidade de cada forma de vida dentro da norma jurídica e, assim, impor resistência às ameaças sistêmicas percebidas biograficamente. Em *Facticidade e validade* (HABERMAS, 2003a, p. 97), a postura de Habermas com relação à participação da religião na articulação da esfera pública frente aos efeitos nocivos da modernização social se torna mais nuançada, na medida em que se atribui à religião – como também à arte e à literatura – uma disposição para focar os domínios da esfera privada em que se revelam experiências de vida fracassada resultantes das sobrecargas depositadas pela integração sistêmica sobre os ombros do indivíduo; a religião elabora essas experiências extremas sob uma linguagem especial de valorização da pessoa humana.

Essa perspectiva expandida da participação na esfera pública somente recebe maior elaboração no contexto daquilo que nós identificamos como o segundo momento da relação entre modernidade e religião dentro da obra habermasiana. Neste ponto, a vinculação irrestrita entre modernidade, modernização e secularização é desacreditada tendo em vista a persistência da religião apesar da existência de um entorno amplamente secularizado (HABERMAS, 2010b, pp. 138s). A retroligação entre falibilismo, universalismo e subjetivismo promovida pelas expressões socioculturais modernas, os processos de diferenciação e complexificação e, por fim, a desvinculação dos componentes da sociedade com relação ao contexto religioso não necessariamente representam uma ameaça à subsistência das comunidades de fé. Por certo, a sociedade pós-secular está sustentada sobre o processo de reflexivização interna a ser efetuado pelas tradições religiosas: o pluralismo de visões mundo, o monopólio científico do saber socialmente aceito e a neutralização do poder do Estado são assimilados internamente a partir das práticas da comunidade religiosa; sobre os cidadãos religiosos é depositada a expectativa de que traduzam seus argumentos para uma

---

<sup>82</sup> “[...] the progressive modernization of society and the continued viability of religious communities stand in a zero-sum relation.”

linguagem comum aos demais cidadãos caso queiram dotá-los de validade geral através da penetração da agenda política. O alcance da secularização encontra um limite quando se leva em conta a participação dos cidadãos crentes nos debates públicos, pois não se pode impor às comunidades religiosas uma submissão da condição de membro de uma confissão à condição de cidadão de Estado, nem mesmo se pode esperar que o fiel realize uma compartimentação entre expressão religiosa e expressão pública, já que isso colocaria em risco a identidade de quem assume a fé como o centro de suas vivências pessoais. A tradução cooperativa dos conteúdos religiosos alivia os crentes do encargo cognitivo que lhes é desproporcionalmente atribuído. Os cidadãos secularizados, por sua vez, efetuam seu próprio processo reflexivo à medida que reconhecem o entrelaçamento histórico entre as formas culturais que lhes são tão caras e as religiões mundiais; a localização em meio a uma miríade de redes contextuais generativamente vinculadas às tradições religiosas chama a atenção para a possibilidade de se aprender algo com a religião: quando se envolvem em processos de tornar os conteúdos acessíveis a toda a comunidade política, os cidadãos secularizados não estão prestando um favor aos crentes, mas atuam de modo a reforçar a solidariedade pré-política de que se alimenta o Estado democrático de direito.

Seja do ponto de vista da uma análise da dinâmica evolutiva presente à formação das sociedades com ênfase à função desempenhada pela religião em cada estágio, seja do ponto de vista de uma tentativa de integrar a religião à esfera pública por meio da superação de um eventual mal-entendido secularista, as contribuições intelectuais de Habermas imbuídas do papel de posicionar a religião no quadro da modernidade são desenvolvidas no sentido de conciliar a apropriação do legado da tradição teórica com a abordagem dos problemas situados na pauta do dia. Entre o Cila de uma postura intelectual que se afirma irrefletidamente e o Caríbdis de um relativismo que corrói as próprias bases, a obra de Jürgen Habermas preserva ambição teórica suficiente para não sucumbir à despedida derrotista de qualquer vestígio de racionalidade sem, no entanto, apagar os rastros do pensamento para poder ocultar as suas limitações. Quando desenvolve o conceito de sociedade pós-secular, Habermas manifesta esse mesmo tipo de postura em termos de abordagem do tema da modernidade: ao mesmo tempo em que se afirma a necessidade de preservação das conquistas da modernidade, identificadas sobretudo na coabitação pacífica de visões de mundo distintas, na formação do Estado democrático de direito e na perpetuação falibiblista dos conteúdos da cultura, é reconhecida a possibilidade de que essas conquistas não sejam capazes de serem preservadas lançando mão exclusivamente da autorreferência; assim, o acesso a fontes semânticas que não façam parte desse arcabouço inicialmente traçado do que constitui a

modernidade faz parte de uma operação levada a cabo com os próprios meios de uma modernidade cujos limites se manifestam na consciência do tempo articulada filosoficamente. Em vez de proceder de modo a estender o processo de assimilação por meio de uma decodificação proposicional a todos os eventuais domínios da vivência humana, o pensamento pós-metafísico, retrospectivamente imbuído por uma consciência falibilista, realiza ainda uma reflexão de segundo nível ao deparar-se com experiências cujo núcleo se lhe mostra indevassável: os domínios da arte e da religião podem ser, no máximo, circunscritos sem serem completamente assimilados. A atribuição do acesso exclusivo às práticas originárias do processo de hominização à experiência religiosa não constitui um exercício paternalista de proteção a uma forma cultural decadente; ao se afirmar que o rito inaugura e entrelaça a socialização e a individuação e que no panorama das sociedades atuais a religião é o único lugar no qual esse sentido fundamental do rito é preservado, a autocompreensão da modernidade se depara, de modo inusitado, com uma realidade na qual é apresentada a sugestão de que além de se orientar tendo em vista a concretização futura – e talvez sempre necessitada de renovação – dos ideais emancipatórios, faz-se preciso também levar em devida conta as patologias surgidas durante o processo e manter a atenção para as contribuições provindas de esferas até então desprezadas.

A capacidade explicativa da teoria habermasiana da modernidade é surpreendente e funciona como um complicador para quem deseje lançar um olhar abrangente sobre essa teoria; por isso mesmo, buscar seus limites também é algo a se fazer em condições não tão favoráveis. A compreensão da sociedade moderna que nos é fornecida por Habermas visa dar conta dos desafios teóricos encampados pelas três tendências dominantes no pensamento sociológico: junto com Marx, ambiciona-se por em descoberto as patologias da sociedade, anunciar quais seriam as suas causas e apontar de que modo é possível a realização da integração social com base em um forte senso de solidariedade; na esteira das teorias de Weber, é levado em consideração o amplo processo de formação das sociedades modernas, cujas marcas indeléveis são reconhecíveis na extensa racionalização dos modos de vida; por fim, sob a influência de Durkheim, perscruta-se como se constituem os modos de integração social responsáveis por manterem ativos os processos de reprodução das estruturas da sociedade e a coesão entre os seus membros. A partir da confluência dessas três vertentes da análise da sociedade, nosso autor leva a cabo um esforço intelectual no sentido de mostrar de qual maneira os componentes estruturais das sociedades modernas amadurecem já a partir das formas embrionárias compreensivamente retroprojetadas sobre os diferentes níveis de organização societal discerníveis na multiplicidade das experiências históricas de sociedade.

Um procedimento como esse adotado por Habermas, no qual, sob influxo piagetiano, são enumerados os diferentes estágios de desenvolvimento das entidades analisadas – neste caso, as sociedades –, possui o mérito de fixar os parâmetros sob os quais se pode efetuar a comparação entre uma quantidade elevada de casos concretos e classificá-los de acordo com o atendimento aos critérios necessários para se enquadrar dentro das categorias evolutivamente elencadas. Ainda assim, ao se adotar esse tipo de expediente, permanece presente o risco de se produzir um modelo teórico que não seja suficientemente abrangente, tanto no que diz respeito à comparação entre os referenciais distintos quanto no que tange à vinculação de um determinado referencial a uma determinada categoria. Independentemente de se o seu objetivo consiste em analisar sociedades ou indivíduos, estágios evolutivos são inevitavelmente elaborados dentro de uma perspectiva altamente generalizante, inclusive com o objetivo de evitar que a teoria incorra em uma forma de perfeccionismo normativo; todavia, é necessário salientar que a aplicabilidade dos níveis de desenvolvimento hipoteticamente auferidos é algo que deve ser mensurado *a posteriori* e que serve inclusive como teste para a generalidade atribuída às categorias. Evidentemente, não se pode deixar de compreender que a própria realidade sociocultural em que se insere o intérprete influencia decisivamente na formação de sua visão teórica, seja como uma defesa consciente de um determinado conjunto de normas, crenças e valores, seja enquanto uma motivação subjacente que atua na seleção dos interesses, dos conceitos empregados e até mesmo na forma de expressão do autor. Contudo, quando se assume uma postura teórica em que se deixa claro, frontalmente, que o intuito do trabalho, como no caso da teoria de Habermas, consiste em chegar a uma fórmula que permita enquadrar todas as experiências até aqui possíveis de sociedades humanas, assume-se um fardo cujo peso é diretamente proporcional à abrangência daquilo que o autor propõe.

O trabalho de interpretar a obra de um autor relevante para a tradição filosófica não pode ser reduzido à investigação sobre a “contaminação” de seus trabalhos acarretada por fatores biográficos; no entanto, para quem realiza o esforço de assimilar essa obra, certos ruídos de fundo eventualmente se fazem presente na medida em que a universalidade reivindicada por uma determinada afirmação parece carregar a marca de um contexto generativo específico. Quando Habermas elenca sucessivamente sociedades primitivas, tribais, tradicionais e, finalmente, modernas, existe uma premissa subjacente de que os grupos humanos assim dispostos distribuem-se em bloco de acordo com essas categorias; as características atribuídas a cada um desses estágios de sociedade também são atribuídas em bloco a cada uma das sociedades que venham a ser identificadas como pertencentes ao estágio específico. Assim sendo, não há nada que indique no interior do arcabouço intelectual

habermasiano que determinada sociedade possa dispor simultaneamente de características elencadas em diferentes estágios. Habermas tem a seu favor o fato de que ele não procede de modo a coligir experiências concretas de sociedade para então poder classificá-las caso a caso de acordo com o seu grau de evolução social; por isso dizemos que o autor tem a precaução de não misturar nexos historicamente consolidados com nexos teóricos forjados no sentido de possuírem alto poder explicativo. Em que pese isso, a ausência de flexibilidade no que diz respeito àquilo que pode ser considerado como passível de ser enquadrado dentro de uma categoria é, para nós, plena de consequências: uma teoria da modernidade cujos parâmetros de inclusão daquilo que pode ser considerado tipicamente moderno se revelam bastante estreitos ou se encontra fortemente vinculada à descrição um determinado contexto de geração, ou promove, ainda que de maneira inconfessada, esse mesmo contexto a régua universal; qualquer que seja o caso, a generalidade da teoria encontra-se comprometida.

Quando se admite que uma sociedade determinada está enquadrada em um estágio evolutivo ou outro, torna-se impossível explicar o que ocorre a partir do encontro entre grupos sociais levados por suas características a serem classificados um como sociedade tribal e outro como sociedade tradicional, por exemplo. Caso o contato entre esses dois grupos se dê de maneira episódica, não há o que acrescentar ao que é descrito por Habermas; porém, caso esse intercâmbio venha a se consolidar a ponto de constituir estruturas de sociedade que não são encontradas em isolado nos grupos em questão, o modelo de classificação adotado perde sua aplicabilidade. Sociedades coloniais não foram constituídas a partir do desenvolvimento linear de um grupo humano razoavelmente homogêneo do ponto de vista sociocultural; apresentam uma dinâmica própria como resultado heterogêneo do choque e da mistura de componentes das sociedades previamente isoladas entre si. A figura de que se serviu Gilberto Freyre caracteriza de modo muito bem sucedido as contradições e peculiaridades desse tipo de formação societal: desde o princípio, convivem no mesmo espaço, tanto geográfico como social, a casa grande em que habitam os senhores, cujo poder não conhece obstáculos dentro do seu raio de dominação e em cujas mãos se concentra os benefícios do esforço da sociedade, e a senzala em que habitam os escravos, a quem só é permitido obter o essencial para a sua sobrevivência e a quem se mantém ocupando o mesmo lugar na ordem social de maneira violenta. Em que pesem as diversas transformações políticas, econômicas, sociais e culturais ocorridas nos locais dotados de um passado colonial, essas sociedades encontram-se pervasivamente permeadas por instituições e representações cuja forma carrega e atualiza a desigualdade e a brutalidade presentes desde o início de sua formação. As contradições presentes nesse contexto não excluem dessas sociedades a atuação daquilo que pode ser

considerado como marca da modernidade: economia de mercado plenamente desenvolvida, Estado democrático de direito consolidado, coexistência de diferentes visões de mundo e o reconhecimento social da validade do saber científico; exatamente em função dessas contradições que esses componentes da modernidade entram em conflito com tendências à semifeudalização da economia por parte de grupos privilegiados, medidas tomadas pelas instituições públicas que borram a linha entre o Estado de direito e o Estado de exceção, conflitos (violentos, em muitas oportunidades) entre pessoas que desposam cosmovisões distintas e a proliferação de posturas antiintelectuais.

Em um nível anterior ao conhecimento de que Habermas caracteriza a evolução social de acordo com estágios de sociedade dotados cada um deles de características bem definidas, é necessário que se tenha consciência de que a teoria da modernidade concebida pelo autor depende de duas operações complementares. Na primeira delas, Habermas atua como um intérprete conscienciosamente inserido no contexto da sociedade moderna e então se dedica a investigar de que maneira as estruturas socioculturais da modernidade se desenvolveram até atingirem o estágio com que o intérprete se depara; reconstrói-se a partir de dentro o nexo de formação das instituições e das figuras de consciência da modernidade. A dependência com relação ao contexto de inserção acaba – contra a vontade do autor, para quem o conteúdo normativo da modernidade embebe o seu discurso de pretensão de universalidade – por encurralar Habermas no beco sem saída do criptocontextualismo: é atribuído a uma configuração contingente de sociedade o valor de ideal de realização de potenciais normativos, ou, pelo menos, a maior proximidade com relação a esse ideal. Em escritos mais recentes (HABERMAS, 2017, p. 59s.), Habermas também chega a admitir que a ideia de uma modernização sociocultural transcorrendo invariavelmente pelo caminho pavimentado pela história em que o ocidente (por ocidente tenha-se a América Anglo-Saxônica e a Europa Ocidental) se reconhece não se sustenta diante da diversidade de assimilações e efeitos das conquistas da modernidade no bojo das diferentes tradições culturais. Explorar aquilo Shmuel Eisenstadt denomina “modernidades múltiplas” (EISENSTADT, 2001) não implica, evidentemente, descurar do fato de que os processos de modernização em que se sustenta a formação de uma sociedade mundial irradiam a partir de um centro; o que se pode ampliar é o entendimento de como cada uma das “periferias” recebe esses impulsos, assimila-os e responde com vista à participação na dinâmica da integração global.

Mesmo essa admissão por parte de Habermas de que o projeto da modernidade carece de uma complementação no sentido de uma diversificação das possibilidades de experiência da modernidade não é suficiente para livrar o autor do pagamento de uma hipoteca pesada

resultante de perspectiva para a qual a evolução social se manifesta em bloco para cada grupo humano. Vimos, na segunda parte do nosso trabalho, a importância atribuída por Habermas às cosmovisões originadas durante o período denominado Era Axial. As tradições cuja origem remonta a esse período demonstram analogias no que diz respeito às respectivas estruturas conceituais e mesmo os imaginários sociais contemporâneos são largamente dependentes dos conteúdos disponibilizados pelas grandes religiões mundiais. O mesmo ocorre, para Habermas, no âmbito da diversidade no interior da modernidade: o desencadeamento dos processos de modernização está atrelado à maneira através da qual as grandes tradições, com base em recursos próprios, emolduram a cultura a partir de uma dialética com a modernidade. Mesmo a defesa da possibilidade de tradução dos conteúdos religiosos para uma linguagem publicamente acessível está atrelada a que as tradições religiosas detentoras dos potenciais em questão tenham atravessado o gargalo da Era Axial. Acontece que nem todas as tradições religiosas presentes no espaço público das sociedades contemporâneas dependem exclusivamente do arcabouço cognitivo colocado em movimento a partir da Era Axial, ainda que tenham recebido a influência de alguma das grandes religiões mundiais. Exemplo disso são as experiências enquadradas sob o rótulo pouco específico de “religiões brasileiras de matriz africana”. O caso da Umbanda é bastante elucidativo no que diz respeito à permanência de um gênero de experiência religiosa para a qual se encontram articuladas ideias de culto provindas de diversas origens: a ausência de divisão entre transcendente e imanente, típica de cultos mágicos, é revelada na eficácia atribuída às práticas rituais; do mesmo modo, subsiste a crença na onipotência e onipresença de um Deus criador. Do fato de uma tradição religiosa como a da Umbanda não se mover exclusivamente de acordo com os referenciais cognitivos consagrados na esteira da Era Axial não decorre que dela não se podem extrair práticas e conteúdos capazes de se transformarem em aprendizado normativo para quem não é um iniciado: a relação harmônica com a natureza, o alívio das tensões entre matrizes culturais distintas através da sua sincretização, a inserção do grupo religioso em meio a uma comunidade mais ampla e o fortalecimento da resistência de grupos marginalizados frente às ameaças de dissolução representadas por uma cultura dominante são exemplos de práticas, valores e normas endossados no bojo dessa tradição religiosa e cuja proficuidade os torna passíveis de serem generalizados para o conjunto da sociedade.

A segunda via de acesso de que depende a teoria da modernidade elaborada por Habermas consiste em esquadrihar os padrões da racionalidade: seja por meio de uma pragmática formal da linguagem, seja por meio de uma teoria do agir social, Habermas conclui que a experiência fundamental das sociedades humanas remete às práticas embutidas

nos processos de entendimento dos falantes de uma língua acerca das coisas no mundo; a partir da constatação da função formativa do trato linguístico, é possível extrair uma ideia de racionalidade cujo fundamento resida sobretudo na prática de dar e receber argumentos, tanto na articulação das perspectivas dos falantes tendo em vista uma ação a ser desempenhada quanto na explicação crítica de uma ação já realizada. Por meio desta via de acesso à problemática da modernidade, Habermas se apropria da tese weberiana segundo a qual a modernidade resulta de um processo de penetração das orientações racionais para o agir em todo o conjunto da vida social; nessa ótica, sociedades modernas se caracterizam pela liberação dos potenciais de racionalidade inscritos na interação linguística e pela constituição de complexos de agir social em torno dos quais seriam articulados os conteúdos cognitivos relativos aos referenciais de mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo. O problema desse tipo de abordagem consiste em que aquilo que não se inscreve nos padrões de racionalidade/racionalização assim descritos é automaticamente relegado à condição de manifestação sociocultural de menor relevância ou mesmo taxado de reminiscência de uma era civilizatória já superada, como seria o caso da religião.

Por perceber esse problema, Habermas, já de saída, realiza um esforço intelectual no sentido de circunscrever a consciência refletida da modernidade sob o pensamento pós-metafísico; este reconhece a própria limitação no que tange a interferir nas visões de mundo desposadas pelos indivíduos e se abstém de assumir para si uma postura que lhe permitiria reivindicar o posto de substituto da religião. O posicionamento atribuído por Habermas à religião no quadro da modernidade no âmbito da segunda parte do nosso trabalho reflete a percepção de que não se pode promover um nivelamento entre o processo de racionalização e a secularização; por isso, o autor se empenha em evidenciar tanto as contribuições públicas realizadas pela religião quanto o caráter aparentemente inesgotável dessas contribuições, dado que a experiência religiosa se fundamenta em um núcleo indevassável do ponto de vista conceitual. A ênfase depositada no papel público desempenhado pela religião no contexto de uma sociedade pós-secular revisa a tese de que a modernidade deve buscar a manutenção de suas conquistas exclusivamente com base em fontes profanas e promove as tradições religiosas a um lugar de destaque no cenário político-deliberativo. Resta saber, no entanto, se a atribuição de um papel a ser desempenhado no âmbito da esfera pública política é suficiente para delimitar conceitualmente o fenômeno religioso em toda a amplitude de sua participação na vida social da modernidade. Habermas não chega a afirmar que a participação social da religião deve se restringir à renovação dos jogos de linguagem dentro dos quais os cidadãos do Estado democrático de direito se reconhecem enquanto tais, porém o autor também não



explora possibilidades alternativas. Habermas até reconhece que os membros da comunidade de fé têm à sua disposição, por meio das práticas rituais, o acesso exclusivo a um tipo de experiência dentro da qual o que está em jogo é a continuidade autorreferencial da comunicação, diante da qual aqueles que não estão inseridos na comunidade de fé podem adquirir, por observação, um senso de solidariedade social; ainda assim, a relevância pública da religião encontra-se submetida à necessidade de fomentar o aprendizado de conteúdos normativos para crentes e não-crentes. Sem abandonar o marco kantiano da tripartição da racionalidade, o qual é endossado por Habermas, e lançando mão das similaridades reconhecidas por nosso autor entre a experiência estética e a experiência religiosa, ambas dotadas de um núcleo opaco que apenas pode ser circunscrito pelo discurso filosófico, sem que se lhe revele por completo o conteúdo, é possível reconhecer na religião o potencial para conferir aos indivíduos formas autênticas de expressão de sua subjetividade: quando alguém se reconhece como filho de Deus ou de um orixá não se está afirmando unicamente o valor moral da pessoa ou o valor ético do pertencimento a uma comunidade, como também está sendo explorado um gênero de expressão no qual se sublinha um estado de espírito caracterizado pelo sentimento de elevação.

A teoria habermasiana da modernidade não se furta a possuir uma ideia subjacente de natureza humana, expressa na necessidade das pessoas de se relacionarem entre si por meio da linguagem e de construírem diversas pontes de significado dentro de um mundo estruturado linguisticamente; o que permeia a produção intelectual de Habermas no sentido de orientá-la à defesa da dignidade especial da modernidade é a tese de que esta apresenta um programa no qual as possibilidades de interação comunicativa apresentam chances incomparavelmente amplas de se desenvolverem e predominarem sobre a manutenção das estruturas da sociedade. A racionalidade comunicativa postulada por Habermas é a mesma de cujas fontes a modernidade busca extrair os modelos a partir dos quais a orientação racional para o agir penetra nos domínios mais recônditos da vivência social. Ao caracterizar a sociedade moderna como sendo constituída por complexos de racionalidade especializados em tipos de agir racional e orientados com vistas à automanutenção, Habermas mantém a ideia de que a modernidade resulta de um processo de racionalização e responde ao desafio representado pela teoria sistêmica de sociedade, a qual atribui à modernidade um aumento de complexidade resultante da diversificação das funções exercidas pelos subsistemas sociais junto à sociedade como um todo. Essa conciliação entre complexificação social e racionalização social não se vê livre de lacunas; por perceber as tensões conceituais imanentes a esse tipo de nivelamento, Habermas remete à diferenciação entre aquilo que em seus escritos mais recentes é

reconhecido como sendo o âmbito de integração social da solidariedade e a integração social pela via sistêmica. Inclusive, a sua filosofia política e sua teoria do direito estão imbuídas do anelo de atravessar o fosso que assim separa o sistema do mundo da vida e garantir que os indivíduos, na condição de cidadãos do Estado democrático de direito que se entendem sobre os melhores rumos a serem adotados pela coletividade, assumam o controle sobre a condução de suas vidas. Ainda assim, esses acréscimos à sua produção teórica não visam desmentir o nivelamento apontado acima, e sim lhe dotar de maior detalhamento. Mesmo sem lançar fora o ideal de racionalidade comunicativa, é possível admitir que o aumento de complexidade característico à sociedade moderna não garante um incremento correspondente de racionalidade às esferas sociais: o fato de as instituições, públicas ou privadas, estarem expostas a uma sobrecarga das funções a serem exercidas não se correlaciona com a disponibilização de meios para que se possa acessar discursivamente as razões para que haja essa complexificação. Ainda se pode afirmar que essas razões são passíveis de reconstrução através do acesso aberto ao observador teórico; nesse caso, porém, já não seria correto defender a tese da racionalização social, pois a restrição do acesso à reconstituição da racionalidade imanente da instituição remete à posse privilegiada de um discurso especializado e incompreensível para os não-iniciados.

Em uma direção oposta à complexificação social que torna cada vez mais improvável a reconstituição discursiva do sentido das esferas componentes da sociedade, a mistura de nexos de racionalidade atribuída por Habermas à religião em estágios de sociedade pré-modernas pode exercer uma função que vá além do encobrimento de repressões ou instrumentalizações ideológicas de um consenso de fundo. A fragmentação das imagens de mundo é um caminho sem volta: não é possível lançar mão de um sentimento nostálgico com relação a um período de cuja suposta grandeza teriam apenas escombros, aos quais seria preciso se apegar com o objetivo de reconstruir a ordem decaída. Ainda assim, o recurso à amálgama de pretensões de validade e eficiência que se encontra nas formas religiosas de expressão pode também ser visto como estando a serviço da ampliação dos espaços de atuação da comunicação, em vez de ser taxada de empecilho a esta. Quando uma comunidade de crentes se reúne para suas celebrações em acordo com o legado que lhes foi proporcionado por uma tradição da qual eles se reconhecem como continuadores, não está em jogo unicamente a repetição de um rito cujas origens remontam a tempos imemoriais; além da renovação da solidariedade social através da importância da vivência da experiência de fé, já reconhecida por Habermas, o contato com o transcendente através dos meios salvíficos proporciona ao fiel uma sensação de segurança existencial que não pode ser encontrada em

outros âmbitos sociais: a crença de que realizo uma experiência por meio da qual estou em contato com alguma entidade ou força, cujo poder é incomensurável e sob cujos cuidados eu me encontro, contribui para o revigoramento do estado anímico daquele que crê. Desse modo, a experiência de fé mostra-se capaz de entrelaçar o aprendizado de teores normativos, o desenvolvimento de uma comunicação mais fluida do indivíduo para consigo mesmo, a crença em cujos esteios se move o agir (de maneira análoga ao que ocorre com as pressuposições pragmáticas) e a realização de concepções de bem viver. A importância desses elementos encontráveis junto à experiência religiosa não chega a desmentir as afirmações formuladas por Habermas no tocante à relevância pública da religião no contexto pós-secular; na verdade, seu sentido reside em mostrar que mesmo sem implodir os marcos fixados por nosso autor é possível admitir uma compreensão mais ampla do significado social da religião para uma modernidade esclarecida quanto aos seus dilemas e quanto às soluções disponíveis.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.
- AUSTIN, John Langshaw. **How to do thing with words**. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- BACON, Francis. **Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. Nova Cultural: São Paulo, 1997.
- DUPEYRIX, Alexandre. **Compreender Habermas**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2012.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico da Austrália**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins fontes, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Da divisão do trabalho social**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- EISENSTADT, Shmuel. Modernidades múltiplas. **Sociologia, problemas e práticas**, Lisboa, n. 35, 2001, pp. 139-163. Disponível em <<http://www.scielo.mec.pt/pdf/spp/n35/n35a06.pdf>>. Acesso em 03. jan. 2018.
- FREITAG, Barbara. **Dialogando com Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc..** Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1977.
- HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Conhecimento e interesse com um novo posfácio**. Trad. José Nicolau Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987
- \_\_\_\_\_. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a.
- \_\_\_\_\_. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Traducción Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Cátedra, 1989b.

\_\_\_\_\_. **Pensamento pós-metafísico:** estudos filosóficos. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. **Comentários à ética do discurso.** Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

\_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade:** doze lições. Trad. Luiz Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Técnica e ciência como ideologia.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. **A inclusão do outro:** estudos de teoria política. Trad. George Sperber, Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro, 2003a.

\_\_\_\_\_. **Era das transições.** Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

\_\_\_\_\_. **Verdade e Justificação:** ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **Entre naturalismo e religião:** estudos filosóficos. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2007.

\_\_\_\_\_. **A lógica das ciências sociais.** Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009

\_\_\_\_\_. et al. **An awareness of what is missing:** faith and reason in a post-secular age. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2010a

\_\_\_\_\_. **O futuro da natureza humana:** a caminho de uma eugenia liberal?. Trad. Karina Jannini. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012a, v. 1.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo:** racionalidade da ação e racionalização social. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b, v. 1.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo:** sobre a crítica da razão funcionalista. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012c, v. 2

\_\_\_\_\_. **Mudança estrutural na esfera pública.** Trad. Denílson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

\_\_\_\_\_. **Na esteira da tecnocracia.** Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014b.

\_\_\_\_\_. **A nova obscuridade.** Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

\_\_\_\_\_. **Postmetaphysical thinking II.** Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2017.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade.** Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

INGRAM, David. **Habermas e a dialética da razão.** Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora UnB, 1987.

JASPERS, Karl. **The origin and goal of history.** Translated by Michael Bullock. New Haven: Yale University Press, 1953.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão.** Trad. Artur Morão. Covilhã: Lusosofia, 2008a. Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_immanuel\\_religiao\\_limites\\_simples\\_razao.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_religiao_limites_simples_razao.pdf)>. Acesso em 10. Out. 2017.

\_\_\_\_\_. **O conflito das faculdades.** Trad. Artur Morão. Covilhã: Lusosofia, 2008b. Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_immanuel\\_conflito\\_das\\_faculdades.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_conflito_das_faculdades.pdf)>. Acesso em 10. Out. 2017.

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos costumes.** Trad. Célia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau, Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013

KIERKEGAARD, Søren. **O desespero humano.** Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

LUCHI, José Pedro. **A superação da filosofia da consciência em Jürgen Habermas: a questão do sujeito na teoria comunicativa da sociedade.** Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999.

\_\_\_\_\_. Religião: para além da acessibilidade de uma experiência arcaica. **Philosophos**, Goiânia, v. 20, n. 2, p. 81-109, jul./dez. 2015. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/philosophos/article/viewFile/37874/20505>>. Acesso em 11. Out. 2017.

LUHMANN, Niklas. **Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral.** Trad. Antônio Carlos Luz Costa, Roberto Dutra Torres Júnior, Marco Antônio dos Santos Casanova. Petrópolis: Vozes, 2016.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe.** Trad. Telma Costa. Porto: Publicações Escorpião, 1974.

\_\_\_\_\_. **A teoria do romance.** Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle, Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica mais recente da filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, Breno Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Trad. Rubens Enderle, Nelio Schneider, Luciano Cavini Matorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

POPPER, Karl Raymund. **O eu e seu cérebro**. Trad. Silvio Menezes Garcia, Helena Cristina Arantes, Aurélio Osmar de Oliveira. Campinas: Papyrus; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

REPA, Luiz. A normatividade do discurso em Habermas. Sobre a neutralidade do princípio do discurso em relação à moral e ao direito. **Dois Pontos**, Curitiba; São Carlos, v. 5, n. 2, p. 89-111, out. 2008. Disponível em <<http://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/14662/9842>>. Acesso em 11. Out. 2017.

\_\_\_\_\_. A teoria reconstrutiva do direito. Notas sobre a gênese lógica dos direitos fundamentais em Habermas. **Dois Pontos**, Curitiba; São Carlos, v. 7, n. 2, p. 141-156, out. 2010. Disponível em <<http://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/18468>>. Acesso em 10 out. 2017.

SCHLEIRMACHER, Friedrich. **Sobre a religião**: discursos a seus menosprezadores e eruditos. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.

SCHMITT, Carl. **O conceito de político**. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Teologia Política**. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Sobre o conceito de liberdade comunicativa. **Revista Brasileira de Direito Constitucional**, n. 17, jan./jun. 2011. Disponível em <<http://www.esdc.com.br/seer/index.php/rbdc/article/view/254/247>>. Acesso em 10 out. 2017.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa, Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WHITE, Stephen. **Razão, justiça e modernidade**: a obra recente de Jürgen Habermas. Trad. Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1995.