

GOVERNO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE
SECRETARIA DE ESTADO DA EDUCAÇÃO, DA CULTURA E DOS DESPORTOS
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE – UERN
CURSO DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO – CAMPUS DE NATAL

JOSÉ JURANDIR PEREIRA JUNIOR

**A RELIGIÃO, O MULTICULTURALISMO E O ESTADO DEMOCRÁTICO DE
DIREITO EM HABERMAS: UMA PERSPECTIVA A PARTIR DA ÉTICA DO
DISCURSO.**

NATAL/RN

2016

JOSÉ JURANDIR PEREIRA JUNIOR

**A RELIGIÃO, O MULTICULTURALISMO E O ESTADO DEMOCRÁTICO DE
DIREITO EM HABERMAS: UMA PERSPECTIVA A PARTIR DA ÉTICA DO
DISCURSO.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito para obtenção da Licenciatura em Ciências da Religião, no curso de Ciências da Religião, na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte- UERN.

Orientador: Professor Ms. William de Macêdo Virginio.

NATAL / RN

2016

**Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.**

Pereira Junior, Jose Jurandir.

A religião, o Multiculturalismo e o Estado Democrático de Direito em Habermas: uma perspectiva a partir da ética do discurso. / José Jurandir Pereira Junior. - Natal, 2016. 54 p.

Orientador: Prof. Ms. William de Macêdo Virginio.

Monografia (Licenciatura em Ciências da Religião). – Universidade Estadual do Rio Grande do Norte.

1. Religião – Estado democrático. 2. Multiculturalismo – Religião -
Ética. I. Virginio, Ms. William de Macêdo. II. Universidade do Estado do
Rio Grande do Norte. III. Título.

UERN/BC

CDD 306.6

JOSÉ JURANDIR PEREIRA JUNIOR

**A RELIGIÃO, O MULTICULTURALISMO E O ESTADO DEMOCRÁTICO DE
DIREITO EM HABERMAS: UMA PERSPECTIVA A PARTIR DA ÉTICA DO
DISCURSO.**

Monografia apresentada à Universidade do Rio Grande do Norte -
UERN como requisito à obtenção do Título de Licenciatura em
Ciências da Religião.

Banca Examinadora:

Prof. Ms. William de Macêdo Virginio. (UERN)

Orientador

Prof. Dr. João Bosco Filho (UERN)

Membro da Banca

Prof. Dra. Maria José da C. Sousa Vidal (UERN)

Membro da Banca

Dedico este trabalho de forma especial em memória dos meus pais que com certeza estariam orgulhosos por me verem conquistando esta grande vitória. A minha esposa e aos meus grandes amigos que de forma direta ou indireta me ajudaram em sua conclusão.

José Jurandir Pereira Junior

“Envergonhe-se de morrer até que você tenha alcançado uma vitória para a Humanidade”

Habermas

RESUMO

As tensões multiculturais e normativas em relação aos cidadãos seculares e religiosos nos Estados Democráticos de Direito, estão relacionadas com diversos conflitos de entendimento, que vão desde a concepção normativa arraigada em valores puramente religiosos, até uma melhor compreensão do que seja um Estado laico; estas discussões passam pela a compreensão sobre o lugar da religião na esfera pública. Assim sendo, com fito de colaborar com o entendimento destas discussões, o presente trabalho consiste em apresentar a proposta teórica de Jurgen Habermas; explorando parte do seu pensamento filosófico, com base na sua Teoria crítica da religião, envolvendo um assunto caríssimo discutido nos Estados contemporâneos, destacando, a religião, o multiculturalismo e o Estado Democrático de Direito. Para tanto, com base esse neste assunto, serão demonstradas às relações existentes entre a religião, o direito e a moral na concepção do Estado democrático de direito, a partir do pensamento de Habermas. Assim, ao fim deste trabalho, almejasse abertura de caminhos, que vislumbrem soluções de problemas, oriundos de processos históricos e sociais envolvendo cidadãos seculares e religiosos nos Estados democráticos.

Palavras – Chaves: Multiculturalismo, Religião, Ética.

RÉSUMÉ

Les tensions multiculturelles et normatives concernant les citoyens laïques et religieux dans l'État démocratique de droit sont liées à divers conflits d'entente, allant de la conception normative enracinée dans des valeurs purement religieux, à une meilleure compréhension de ce qui est un État laïque; ces discussions passent par la compréhension de la place de la religion dans la sphère publique. Ainsi, avec l'objectif de collaborer à la compréhension de ces discussions, le présent document consiste à présenter la proposition théorique de Jürgen Habermas, en explorant une partie de sa pensée philosophique, sur la base de sa critique à la religion, impliquant un sujet précieux discutée dans les États contemporains et en mettant en évidence, la religion, le multiculturalisme et l'état démocratique de droit. Pour ce faire, cette étude cherchera la relation entre la religion, la loi et la morale dans la conception de l'État démocratique de droit, à partir de la pensée de Habermas. Ainsi, à la fin de ce travail, l'on aspire discerner des solutions aux problèmes posés par les processus historiques et sociaux impliquant des citoyens laïques et religieux dans les États démocratiques.

Mots - clés: Multiculturalisme, Religion, Éthique.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 ANÁLISE HABERMASIANA DA TEORIA DA MODERNIDADE DE MAX WEBER.....	14
3 ESCLARECIMENTOS SOBRE A ÉTICA DO DISCURSO: UMA ANÁLISE SOBRE A DISTINÇÃO ENTRE MORAL, NORMAS E VALORES.....	22
3.1 Um esclarecimento sobre a legalidade e a legitimidade nos Estados democráticos de direito.....	30
4 AS TENSÕES NOS ESTADOS DEMOCRÁTICOS DE DIREITO EM RELAÇÃO AO MULTICULTURALISMO.....	35
5 AS TENSÕES MULTICULTURAIS E NORMATIVAS EM RELAÇÃO AOS CIDADÃOS SECULARES E RELIGIOSOS NOS ESTADOS DEMOCRÁTICOS DE DIREITO.....	42
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	51
REFERÊNCIAS.....	53

1 INTRODUÇÃO

Em matéria de debate e diálogo sobre a religião na modernidade, ressalta-se a importância que se atribui ao atentado terrorista de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, que demonstrou quão profundas são as discussões sobre a religião em todo o contexto político e social da modernidade. Percebe-se, que o modo de enxergar o mundo trazido pela religião, encontra óbice em alguns países que tem no seu costume, uma forma de vida secular e profana, diferente de alguns contextos éticos religiosos. Assim sendo, o pensamento secular e as intervenções modernas do capitalismo contemporâneo, geraram tensões em algumas culturas que conservam uma forte influência religiosa.

Como exemplo, podemos citar que na França, as alunas muçulmanas são proibidas de usar o véu, sob a alegação laicista de que a religião tem de ser encarada como algo atinente à esfera privada, portanto devendo ser excluída da esfera pública. No entanto, não deve acontecer essa hostilidade radical contra a religião, pois na medida em que o Estado não resguardar de igual modo às formas religiosas de vida, viola a neutralidade na esfera pública em relação aos comportamentos religiosos, constituindo dessa forma, um ataque à identidade pessoal desses cidadãos. De igual modo, as religiões ao participarem politicamente, devem respeito ao princípio da laicidade, abstenendo-se de privilégios que ultrapassam o convívio político democrático, como imposições normativas com bases meramente em suas tradições.

Desse modo, faz-se necessário destacar que, em meio a uma sociedade secular, a possibilidade de manifestação das pressuposições da religião no espaço público deve ser assegurada, bem como a busca pelo respeito recíproco entre cidadãos seculares e religiosos, sob a pena de que, sem esse diálogo, a sociedade venha a padecer com uma dilaceração do convívio social entre ambos.

Mediante a isso, restar saber, qual caminho a trilhar para que na esfera pública, cidadãos considerados seculares e religiosos, se respeitem em um mesmo espaço. Nesse sentido, os Estados democráticos de direito tem na sua essência a responsabilidade de conceder oportunidades, para que os cidadãos sejam eles religiosos e seculares inseridos no seu contexto, possam discutir sobre as normas nas quais eles mesmos serão autores e destinatários.

Desta forma, discussões como essas, realçam a importância de um questionamento sobre a Religião nos Estados contemporâneos, mas para isso é necessário refletirmos sobre este assunto, destacando, a religião, o multiculturalismo e o Estado Democrático de Direito. Para tanto, sobre o tema proposto, o filósofo Jurgen Habermas contribui com um pensamento para tentar explicitar a questão.

Para compreender um pouco dessa discussão, é necessário antes atentarmos, que este trabalho não irá tratar de uma introdução geral à obra de Habermas, devido a este empreendimento ser evidentemente delicado. Tendo em vista, a riqueza e a variedade dos pensamentos filosóficos deste autor, tentaremos, portanto, explorar parte do seu pensamento filosófico.

Todavia, para compreensão do tema proposto, se faz necessário, antes compreendermos um pouco sobre o início da modernidade. Com intuito de apresentar os pontos basilares para a compreensão do pensamento de Habermas, este assunto será tratado na Segunda Seção, tendo em vista, que o início da modernidade torna-se relevante em relação à discussão hodierna tratada nos mais diversos campos de conhecimento. Neste sentido, Habermas encontra no Sociólogo Max Weber, a base de sua compreensão.

Weber traz teses de suma importância na sua sociologia do direito e sociologia da religião para o deslinde do assunto. Habermas através Weber, aponta algumas compreensões sobre uma racionalização social que pós-fim ao pensamento da sociedade arcaica, na qual predominava a imagem de mundo religiosa. Neste entendimento, pode-se destacar a derrubada da concepção metafísico-religioso do mundo, que se caracterizou por um processo de desencantamento da sociedade arcaica. Weber aponta que este desencantamento ocasionou a autonomização das esferas de valores.

Com essa autonomização das esferas, surge à questão a respeito das discussões da eticidade tradicional na modernidade. Uma vez que, a eticidade tradicional não é mais considerada o único fundamento em uma sociedade moderna, e a religião entra neste assunto, por ainda ser considerada como um fundamento ético da sociedade através das suas tradições.

Neste sentido, as religiões com as suas éticas e verdades continuam a suscitar tensões multiculturais e normativas em relação aos cidadãos seculares e religiosos nos Estados Modernos. Uma das problemáticas que se aponta sobre a religião e o Estado Democrático de Direito reside em que, as tensões multiculturais trazidas nestes Estados, têm na sua essência discussões que enfatizam o correto reconhecimento de direitos para todos inseridos no seu

contexto. Os debates nestes Estados Democráticos versam sobre os mais variáveis temas, como os que envolvem minorias étnicas, crenças, culturas, opção sexual, gênero e etc.

A relevância da proposta da ética do discurso está na promoção de igualdades de participação destas minorias, que estão imersas em culturas com ênfase na forma de viver, arraigada em crenças, costumes e ideologias. Desse modo, é mister ressaltar, que nesses Estados Democráticos as tensões estão relacionadas com diversos conflitos de entendimento, que vão desde a concepção normativa arraigada em valores puramente religiosos até uma melhor compreensão do que seja um Estado laico. Estas discussões passam pela a compreensão sobre o lugar da religião na esfera pública.

Para situarmos melhor o leitor acerca deste assunto, na Terceira Seção, será feita algumas considerações sobre a proposta da ética do discurso, buscando uma análise das distinções entre a moral, normas e valores. Uma vez que, na ética do discurso Habermas estabelece que uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser concernidos cheguem, enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto á validade dessa norma. Este princípio é considerado um dos princípios da ética discursiva.

Na sequência, na Quarta Seção, será possível observar como os pressupostos da ética do discurso recaem de forma abrangente em relação ao multiculturalismo, que é uma característica marcante nos Estados democráticos de Direito, que tem na sua essência discussões que enfatizam o correto reconhecimento de direitos para todos inseridos no seu contexto.

Na Quinta Seção poderemos compreender como Habermas através da Ética do Discurso esclarece que os cidadãos religiosos precisam preencher pressupostos cognitivos, requeridos para o debate multicultural e normativo exigido pela modernidade. Desta maneira, o filósofo busca através da ética do discurso uma espécie de neutralidade perante o pluralismo das crenças enraizadas. Isso por que na modernidade a moldura fixa do ethos tradicional se desintegrou, e as pretensões de validade normativa são interpretáveis agora em torno de debates, que levam em conta valores culturais partilhados intersubjetivamente num discurso público.

Como afirma Habermas (1989) nestes debates as pretensões de validade apoiam-se em questões morais, que são decididas do ponto de vista racional e da possibilidade de universalização, sendo elas distinguidas das questões valorativas consideradas apenas nos seus aspectos tradicionais e culturais.

Para Habermas nos discursos democráticos, a normatividade deve ser reflexos de uma moral pública, aonde todos os concernidos são ouvidos, sendo aceitas as propostas que apresentem fundamentos de justiça que foram distinguidos das questões valorativas. Desta maneira, espera-se solucionar problemas que foram oriundos de processos históricos e sociais, cuja normatividade foi atribuída ao sentimento tradicional e religioso com suas valorações.

Assim, em meio a tantos conflitos ainda existentes na atualidade, esperamos que estas propostas descritas ao longo deste trabalho, venham contribuir de maneira esclarecedora para uma sociedade mais tolerante, pois o que Habermas propõe é que controvérsias possam ser sanadas, através de argumentos, que contemplem a maneira de convivência moral e recíproca, sem um dilaceramento em uma sociedade democrática. O filósofo deixa claro, que a formação democrática da vontade não deve tirar sua força legitimadora da convergência preliminar de convicções éticas consuetudinárias, e sim, que essa formação democrática nasça dos pressupostos comunicativos e procedimentos deliberativos.

2 ANÁLISE HABERMASIANA DA TEORIA DA MODERNIDADE DE MAX WEBER.

A mudança trazida pela modernidade, em relação ao fim do pensamento metafísico-religioso, torna-se relevante em relação às discussões tratadas no mundo hodierno. Salientando, que este pensamento metafísico-religioso fundamentava toda sociedade arcaica e tradicional, na sua imagem de mundo. Assim, para tratar do pensamento de Jurgen Habermas e as suas análises sobre o direito, a moral e a religião se faz necessário, partir a princípio, sobre o entendimento do surgimento da modernidade, neste sentido, ele encontra em Max Weber a base de sua compreensão.

Porquanto, Habermas (2012) afirma que Weber traz teses de suma importância na sua sociologia do direito e sociologia da religião para o deslinde do assunto, pois se atentarmos para alguns temas como razão teleológica ou instrumental, autonomização e diferenciação das esferas culturais de valor, burocratização, institucionalização e outros assuntos mais que Weber tratou, poderemos ter uma chave para a explicação do racionalismo ocidental.

Habermas nas suas análises sobre Weber na *Teoria do Agir Comunicativo* procura mostrar a racionalização social e cultural da sociedade e, para isto nas suas explicações, procura mostrar sobre o papel da ética protestante, bem como da racionalização do direito. A teoria de Weber estende-se à racionalização religiosa e social, ou seja, por um lado ela se estende ao surgimento universal-histórico de estruturas modernas de consciência e, por outro, à corporificação dessas estruturas de racionalidade em instituições sociais sobre pontos de vista sistemáticos. Com base na sociologia da religião, Weber procura a lógica da racionalização das imagens de mundo, deduzindo a partir destas, um modelo estrutural para racionalização social. De acordo com o esclarecimento de Habermas, podemos perceber que:

Weber trata de explicar a institucionalização do agir econômico racional-teleológico primeiro com auxílio da cultura protestante da atividade profissional e logo a seguir com auxílio do sistema jurídico moderno. As duas coisas, à medida que corporificam essas noções morais e jurídicas pós-tradicionais, possibilitam uma racionalização social no sentido da expansão de ordenações legítimas do agir racional-teleológico. Com elas surge uma nova forma de integração social, capaz de cumprir os imperativos funcionais da economia capitalista. Weber não hesitou em equiparar essa forma de racionalização à racionalização social em geral (HABERMAS, 2012, p.392).

É interessante verificar isto, porquanto Habermas aponta em Weber algumas compreensões que ensejaram uma racionalização social diferente da sociedade arcaica, nesta compreensão pode-se destaca a derrubada da concepção metafísico-religioso do mundo, que caracteriza o processo de desencantamento. A sociedade arcaica com a sua visão de mundo metafísico-religioso interagiu em uma forma de agir comunicativo, onde o mundo com as suas esferas de valores (direito, moral, ciência e religião) agiam de forma única com as suas imagens de mundo.

Antônio Basílio N. T. de Menezes, lembra que é necessário atentarmos para o problema de compreensão da racionalização social definida por Weber. Pois nela destaca-se o campo da abordagem do agir racional teleológico e outros temas relevantes para concepção da Modernidade, tais como “o duplo aspecto das transformações societárias da evolução econômica e constituição do estado racional legal, de um lado, e das transformações culturais e as diferenciações e autonomização das esferas de valores culturais” (MENEZES, 2009 p.42).

De acordo com Habermas, o direito nesta forma de enxergar o mundo era ligado tão estreitamente ao costume e às representações religiosas, sendo desta forma, “difícil de distinguir entre fenômenos genuinamente jurídicos e outros fenômenos relativos aos costumes. Os conceitos de justiça, que estão na base de todas as formas de regulação de conflitos, se entrelaçam com a interpretação mítica do mundo” (HABERMAS,2012,p.234).

Vale apenas salientar que as imagens na sociedade arcaica agiam como sendo uma única imagem em relação ao mito. Relevante explicação, que ajuda ao esclarecimento sobre as imagens de mundo discutidas na sociologia da religião de Weber nos traz, Luiz Araújo, que tece o seguinte comentário:

A imagem mítica de mundo se confunde com sua própria ordem, faltando-lhe, assim, consciência de ser “representação” do mundo, e, portanto, algo suscetível de crítica e revisão. Mas o caráter “ fechado” da imagem mítica de mundo não está vinculado somente à falta de reflexividade. O mundo é aqui entendido como “unidade” (ARAÚJO, 1996, p.72).

Em outra explicação, Araújo observa que segundo Weber, o evento decisivo na emergência da sociedade moderna é a racionalização dos domínios do direito e da moral, a separação um de outro e sua separação conjunta do contexto sacral, neste sentido o filósofo comenta que:

Na já conhecida interpretação de Habermas, a moral, inicialmente inserida dentro das imagens de mundo, torna-se autônoma, secularizada, governada por princípios e marcada por um caráter universalista. O processo de racionalização do domínio jurídico conduz ao “ direito formal” moderno e o do domínio ético, às “ éticas da responsabilidade”(ARAÚJO,1996,p.120).

Conforme explicado até aqui, a sociedade moderna tem na sua constituição as esferas de valores autônomas e independentes, o que Weber chamou de autonomização das esferas dos valores, aonde acontece à autonomia em relação ao direito, ciência e religião como esferas de valores diferenciadas, ou como o próprio Habermas nos diz:

Em resumo, a racionalização cultural da qual nascem as estruturas de consciência típicas da sociedade moderna estende-se às partes elementares cognitivas, estéticos-expressivas e moral-valorativas da tradição religiosa. Com a ciência e a técnica, com a arte autônoma e seus valores de auto representação expressiva e com as noções universalistas de direito e moral, chega-se a uma autonomização e diferenciação de três esferas de valor, que seguem cada qual uma lógica própria (HABERMAS, 2012, p.299).

Desse modo, Habermas procura distinguir primeiramente as esferas culturais de valor (ciência e técnica, arte e literatura, direito e moral) como partes rudimentares da cultura que com a passagem para modernidade, e a partir do acervo cultural das imagens de mundo metafísico- religioso autonomizaram-se e diferenciaram-se da linha do legado grego e, sobretudo judaico-cristão, um processo que começa no século XVI e termina no século XVIII.

Para Habermas ao apreender a racionalização cultural, Weber debruça-se sobre a ciência e a técnica moderna, sobre a arte autônoma e a ética orientada por princípios. Weber entende a ciência moderna como um poder que atua sobre a sociedade racionalizada.

Contudo, não é somente a ciência que Weber inclui entre as formas de manifestação da racionalização cultural, mas também a arte autônoma, pois os padrões de expressão artisticamente estilizados que inicialmente estavam integrados ao culto religioso como decoração na igreja ou no templo, como dança ou canto ritual, autonomizam-se sob as condições da produção artística.

Conforme o exemplo trazido acima, semelhante à arte o direito e a moral se desvencilham da religião tornando-se autônomos, constituindo-se como um cosmo de valores próprios racionalizados distante da tradição. Esta separação da moral e o direito da religião são observados por Weber como algo relevante nos estudos sobre o direito moderno, é o que nos explica David Ingram, na sua obra, *Habermas e a Dialética da Razão*, trazendo a seguinte explicação:

Weber salientou a emancipação paralela da consciência moral do indivíduo com respeito ao costume ético. Pela primeira vez, o direito civil aparecia como algo que se postulava, cuja legitimidade estava vinculada a noções de consentimento soberano (o contrato social) institucionalizado nas regras democráticas da justiça processual. Não se exigia mais a adoção de uma atitude moral ou religiosa particular, mas apenas a aceitação externa de certa forma de conduta. Em outras palavras, o direito representa um reino da liberdade individual em que é permitido fazer tudo o que é compatível com a mesma liberdade dos outros (INGRAM, 1994, p.73).

Para Ingram, o evento singular mais decisivo que preparou o caminho para a sociedade moderna, foi sem dúvida a separação da ética e do direito, sendo esta separação realizada entre si e de ambos resultando a separação do costume religioso.

Dessa forma, compreende-se que a concepção da racionalidade jurídica com a sua autonomização cognitiva, toma uma direção apartada da moral, sendo esta última agora entendida como esfera autônoma com sua própria lógica, porém, passando a ser vista por Weber como fonte de irracionalidade, ao menos como fonte de motivos que debilitam o racionalismo jurídico. Em outras palavras, a ênfase do pensamento de Weber recai sobre a elaboração das marcas formais do direito moderno, que se tornam meio de organização útil para os subsistemas do agir racional teleológico, ou como o próprio Habermas nos diz:

Weber dedica grande energia à elaboração das marcas formais do direito moderno: é com base nelas que o direito moderno, enquanto meio de organização, se mostrará apropriado aos subsistemas do agir racional-teleológico; mas, sob um viés positivista, Weber restringe a tal ponto o conceito de direito que, para sua racionalização, vê-se em condições de negligenciar o aspecto moral-prático (princípio da fundamentação), precisando levar em conta apenas o aspecto cognitivo-instrumental (princípio de constituição estatutária) (HABERMAS, 2012, p. 467).

Habermas compreende que “a interpretação do direito moderno se apresentar como se tivesse desacoplado da esfera de valores e, desde o início, como se fosse uma corporificação institucional da racionalidade cognitivo-instrumental” (HABERMAS, 2012, p.427). Por conseguinte, ele deduz que Weber está diante da seguinte alternativa:

[...] ou prescinde da dramatização de sua visão do abrigo rígido como aço, cuja substância moral-prática desaparece, ou atribui moral e direito a complexos de racionalidade diferentes. Ele opta pela segunda alternativa e reduz a importância das analogias estruturais que subsistem entre o desenvolvimento moral, de um lado, e a racionalização do direito de outro (HABERMAS, 2012, p.439).

Disso resulta, a explicação de que a racionalização e a autonomização referente à dissociação de discernimentos moral-práticos, doutrinas, princípios, regras de decisões éticas e jurídicas em relação a imagens de mundo outrora acopladas na sociedade tradicional, conduziu o direito formal a distanciar-se do pensamento tradicional.

Por isso, Habermas esclarece que Weber desenvolve uma espécie de trajetória que “parte do direito revelado, passa pelo direito tradicional e chega ao direito moderno, seja ele inferido ou estatuído; ele o faz por um lado tendo em vista a diferenciação de diversos âmbitos jurídicos, e por outro lado tendo em vista a conceitualização dos fundamentos validativos do direito” (HABERMAS, 2012, p. 450).

De acordo com Habermas, a ênfase weberiana do racionalismo jurídico, ressalta teses centrais que traz algumas influências para a criação e desenvolvimento de instrumentos usados pelo direito moderno, dentre estes instrumentos destaca-se o estatuto. Pois “o nascimento da sociedade moderna, sublinha o aspecto da positivação do direito, que caracteriza sob a perspectiva da dominação legal a partir da ótica de ajuizamento das normas, através do qual o estatuto formalmente sancionado é base para qualquer direito” (MENEZES, 2009, p.105).

O estatuto é o caso típico-ideal de regulamentação normativa do agir racional-teológico, haja vista, ser ele livremente convencionado e dotado de força de lei, ocasionando desta forma o surgimento da instituição, que nada mais é do que uma associação que se embasa sobre uma ordem estatutária.

Habermas ressalta que “ esse direito racional, segundo a constatação de Weber, liga a legitimidade do direito positivo a condições formais: todo direito legítimo funda-se na constituição de estatutos, a qual, por sua vez, se funda na convenção racional” (HABERMAS,2012, p.458).

Assim sendo, não importa como se apresentem as noções individuais de fundamentação; o que vale para o direito moderno é o fato de ele necessitar de uma fundamentação autônoma e independente da mera tradição; ou nas palavras de weber, “que a validade tradicional do comum acordo seja substituída por sua validade racional” (HABERMA, 2012, p.455). Desta maneira, isto nos leva ao entendimento do direito conforme uma organização formal, como sistema autônomo, que em decorrência da necessidade de sua burocratização passa a ser aplicado somente por juristas no âmbito do positivismo jurídico, ou como Habermas diz:

O direito moderno é, em grande medida, um direito de juristas. E não é somente a aplicação do direito que se vincula cada vez mais a procedimentos formais e, com isso, ao entendimento especializado dos juristas. Essas circunstâncias também fomentam a sistematização das normas jurídicas, a coerência da dogmática do direito, e com isso uma racionalização plena do direito: esta última segundo parâmetros internos e puramente formais de rigor dedutivo, fundamentação de princípios, observância de um universo conceitual analítico etc. isto se impôs de forma definitiva com o positivismo jurídico (HABERMAS, 2012,p.447).

Nesse sentido, conforme Habermas, devemos atentar para o problema que acontece com a separação entre moralidade e legalidade, cumprida com o direito moderno. Tendo em vista, que o campo da legalidade em seu todo passou a carecer de uma justificação prática, pois a esfera do direito passou exigir dos jurisconsortes disposição à obediência em face da lei que ficou isenta de uma moral, mas que ao mesmo tempo tem uma moral fundada em princípios.

Por isso weber procura trazer no diagnóstico do seu tempo, um entendimento que “ logra desacoplar, de um lado, o desenvolvimento jurídico moderno e, de outro, as desventuras da racionalidade moral-prática, tornando possível conceber o desenvolvimento do direito como uma corporificação a mais da racionalidade cognitivo-instrumental” (HABERMAS, 2012, p.425). Ou seja, o direito passa ter um caráter sistêmico. Deste modo, este direito se vincula aos planos dos subsistemas da economia e da política, como forma de instituições

formalmente criadas, restringindo-se ao aspecto do agir racional-teleológico, e não ao do agir racional valorativo.

Dando a entender, que “nas sociedades modernas os processos de racionalização têm seu ponto de partida somente no saber empírico-teórico e em aspectos instrumentais e estratégicos do agir, ao passo que, no caso da racionalidade prática, não se poderia institucionalizá-la de forma autônoma” (HABERMAS, 2012, p.444).

Habermas ratifica esta análise, esclarecendo que para Weber “direito é precisamente, aquilo que um legislador político, (independente de este ser ou não, democraticamente, legitimado) delibera como direito, de acordo com um procedimento, legalmente institucionalizado” (HABERMAS, 1999, p.14), tendo em vista, ser a própria racionalidade inerente à forma jurídica, que proporciona legitimidade a formação legal do poder político. Para isso o filósofo em comento traz a seguinte explicação:

Segundo Weber, o Estado de direito, obtém sua legitimação, em última instância, não da forma democrática da formação política da vontade, mas somente de premissas do exercício da dominação política conforme ao direito, a saber, da estrutura abstrata das regras e leis, da autonomia da jurisdição, bem como da vinculação jurídica e da construção “racional” da administração (HABERMAS, 2012, p.102).

Assim, para maior compreensão do que foi dito até aqui, é necessário esclarecer que em relação ao Estado de direito, o direito encontra-se ameaçado de torna-se instrumentalizado, com moldes estratégicos, utilizando-se da relação sujeito-objeto nos seus procedimentos.

No entanto, na proposta teórica habermasiana, está pressuposto que a razão comunicativa, com o seu viés interativo, pretende amenizar esta forma que o direito é concebido, onde para isso se faz necessário reduzir a tensão existente entre o direito e a moral, de acordo com os moldes de uma razão ampliada, que possibilita a complementação de ambos, em um conceito de racionalidade mais ampla.

Para o filósofo, não se pode ter confusões entre as esferas da moral e do direito, sob a pena de se estabelecer uma irracionalidade do sistema no todo. E, isto quer dizer, que não se pode exacerbar nem para um tecnicismo absoluto, e nem para uma superposição acerca dos valores de forma completa. Ou seja, a moral e o direito devem se complementar, e isto através de uma fundamentação política do exercício da Democracia.

Habermas vai esclarecer que isso acontece com base em uma razão, que se dá no próprio exercício da linguagem, em uma sociabilidade reflexiva e formada por relações intersubjetivas, que foram fomentadas em um debate público, no solo comum das argumentações em que as pretensões de validade foram tematizadas. Habermas esclarece isto também, na sua teoria discursiva da moral, explicando que o entendimento sobre as pretensões de validade, com base em discursos práticos permitem uma moral pública, que passa a ser fonte de legitimidade e aproximação do direito em relação a moral.

Todavia, resta ainda a questão sobre como ficam as discussões acerca da religião, que por sinal se enquadra na discussão sobre a eticidade tradicional, sendo esta eticidade não mais considerada o único fundamento em uma sociedade moderna. Acerca disto, com base em sua proposta discursiva, Habermas a inclui no debate público. Para maior esclarecimento iremos reserva a próxima seção para compreender alguns pressupostos teóricos em relação a este assunto na ética do discurso.

3 ESCLARECIMENTOS SOBRE A ÉTICA DO DISCURSO: UMA ANÁLISE SOBRE A DISTINÇÃO ENTRE MORAL, NORMAS E VALORES.

Na Ética do discurso Habermas procura recuperar a abordagem intersubjetivista do pragmatismo, compreendendo o discurso prático como uma prática pública de uma adoção comum da perspectiva alheia, aonde “cada qual se vê obrigado a adotar a perspectiva de cada um dos outros, examinando se uma regulação também é aceitável da perspectiva da compreensão de si próprio e do outro” (HABERMAS, 2014, p.134-135).

Nessa perspectiva, Habermas propõe que o imperativo categórico precisa de reformulação no sentido proposto, para ele “ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade” (HABERMAS, 1989, p. 88).

Desta forma, é necessário mencionar que está incluída na ética do discurso uma análise das pressuposições universais da argumentação, pois “o conceito da razão comunicativa pode ser desenvolvido, com meios da teoria da argumentação, pela via de uma análise de pretensões de validade e das condições da sua revalidação discursiva” (HABERMAS, 2014, p.231).

De acordo com Habermas “uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto à validade dessa norma (princípio da ética discursiva)” (HABERMAS, 1989, p.86). Para isso, ele esclarece que a ética do discurso deve reivindicar neutralidade perante o pluralismo das crenças enraizadas, sem pagar pelo seu processualismo o preço estipulado da renúncia a conteúdos substanciais motores contidos em uma determinada cultura.

Na modernidade, a moldura fixa do ethos tradicional se desintegrou; com isso, as necessidades tornam-se interpretáveis em torno de debates, levando em conta valores culturais que integram uma tradição partilhada intersubjetivamente. Entretanto, Habermas explica que “certas regras morais, nas sociedades tradicionais, ainda permanecem entrosadas com imagens religiosas do mundo e formas de vida coletivas” (HABERMAS, 2014, p. 191).

Nessas sociedades, os indivíduos aprendem por meio da identificação com os conteúdos dessa eticidade concreta que, convencionada pelo hábito, configura o estatuto do membro de uma comunidade. Para Habermas (2014), isso se explica a partir do entendimento do que Aristóteles tinha como tese, de que expressões como “juízo moral” e “fundamentação moral” têm um sentido específico, não relacionado ao conhecimento epistêmico.

Na opinião do filósofo grego, a ética não é um assunto do conhecimento no sentido estrito, mas da reflexão prática, pois na tradição aristotélica, a razão prática assume o papel de uma faculdade do juízo, que esclarece o horizonte biográfico de um ethos convencionado pelo hábito, haja vista que o processo formativo de cada indivíduo passa pelo contexto de uma tradição. Para uma melhor compreensão, vejamos essa transcrição:

O meu processo formativo desenrola-se num contexto de tradições que partilho com outras pessoas, a minha identidade também é marcada por identidades coletivas, e a minha história de vida está inserida em contextos de vida históricos mais abrangentes. Nesta medida, a vida que é boa para mim toca também nas formas de vida que nos são comuns. Assim, para Aristóteles, o ethos do indivíduo permanecia referido à polis dos cidadãos e está enquadrado nela (HABERMAS,2014,p.325).

No entanto, Habermas procura esclarecer que com a transição da sociedade tradicional para moderna, a mobilização de recursos materiais e pessoais ocasionou uma diferenciação funcional da sociedade, que alterou radicalmente as condições de vida¹. Esses resultados foram diversos e colocaram em conflito conceitos e fundamentos que outrora eram intocáveis pelo ponto de vista tradicional, pois, conforme a sociedade, que passou de simples para complexa, os conflitos e desentendimentos sociais passaram por outras formas de reflexão e debates. Nessa direção, são evidentes as mudanças que a modernidade trouxe no seio das sociedades contemporâneas, senão vejamos nas palavras de Habermas:

Uma consequência disso será que cada vez mais pessoas, com frequência sempre maior, verão outras pessoas em outros papéis e situações diversas como um oposto cada vez menor e confiável: eles se encontram como estranhos, como pessoas de outro tipo e de origem diferente. [...] O cenário do pluralismo de visões de mundo e da desintegração do ethos comunitário deve nos fazer lembrar por que os membros de sociedades modernas tomam consciência de que, mesmo para além de padrões axiológicos fundamentais, pode haver uma dissensão racional e por que são confrontados com a tarefa de fazer esforços pessoais para acordar em conjunto sobre as normas de uma convivência justa (HABERMAS, 2004, p. 297).

1 Ver a propósito HABERMAS, Jurgem. *Verdade e Justificação: Ensaio filosófico*. Tradução de Milton Camargo Mota – São Paulo: Ed. Loyola, 2004, p.296-297.

Assim, conforme exposto acima, o ethos tradicional de acordo com o pluralismo de visões passou a ser arguido. Nesse dilema, Habermas (2014) propõe, como dito antes, a demarcação do domínio do moralmente válido em face do domínio dos conteúdos de valores culturais. É só a partir desse ponto de vista estritamente deontológico da correção normativa, bem como da justiça que filtra questões práticas, que teremos o que será acessível a uma decisão racional.

Dessa maneira, Habermas (2014) apoia-se num modelo que é, por assim dizer, desde o início, inerente à empresa do entendimento mútuo linguístico, por meio de uma pretensão de verdade levada ao público por falantes e ouvintes, em um discurso público que transcende padrões provincianos de qualquer coletividade e de qualquer prática de entendimento localizada aqui e agora.

Assim sendo, os pressupostos teóricos da ética do discurso recaem de forma abrangente sobre o multiculturalismo, que é uma característica marcante nos Estados democráticos de direito, tendo na sua essência discussões que enfatizam o correto reconhecimento de direitos para todos inseridos no seu contexto. Quanto às discussões nesses Estados democráticos, elas versam sobre os mais variáveis temas, como os que envolvem minorias étnicas, crenças culturais, opção sexual, gênero etc.

Nessa perspectiva, a relevância da proposta da ética do discurso está na promoção de igualdades de participação dessas minorias, que estão imersas em culturas com ênfase na forma de viver arraigada em crenças, costumes e ideologias. Habermas contribui com a ética do discurso a partir da distinção e do entendimento sobre as questões morais e valorativas, isso com a intenção de levantar pensamentos críticos para uma concepção de justiça baseada em um ponto de vista moral.

No que diz respeito às questões morais, elas podem, em princípio, ser decididas racionalmente do ponto de vista da possibilidade de universalização dos interesses ou da justificação, sendo distinguidas das questões valorativas, que se apresentam do ponto de vista mais geral como questões do bem viver.

Por conseguinte, nesse diapasão, a filosofia moral diferencia questões de justiça de questões da boa vida, considerando que as questões de justiça pertencem ao que é “correto”, como bem expresso na máxima kantiana, o correto e o justo antes, e acima do bem. Por conta disto, o discurso moral visa à persecução de uma norma que seja universalizável, extrapolando os limites provincianos, senão vejamos nas palavras do próprio Habermas:

Em discursos morais, a perspectiva etnocêntrica de uma determinada coletividade se alarga, assumindo a perspectiva abrangente de uma comunidade comunicativa não circunscrita, onde cada membro se coloca na situação, na compreensão e na autocompreensão do mundo de cada um dos outros, e onde todos praticam em comum a assunção ideal de papéis (HABERMAS, 2012, p.203).

O filósofo esclarece que, nas discussões morais, ao contrário das éticas-políticas, o círculo dos possíveis atingidos não se limita aos membros da própria coletividade, tendo em vista, que o “ponto de vista moral” transcende as fronteiras de qualquer comunidade jurídica concreta e cultural, constituindo um cone de luz de recorte preciso, que realça, a partir da massa de questões ponderadas, aqueles conflitos de ação que podem ser resolvidos com referência a um interesse universalizável com base em questões de justiça. Dessa maneira,

[...] o ponto de vista moral exige uma operação de generalização de máximas e de interesses controversos que obriga os intervenientes a transcenderem o contexto social e histórico da sua forma de vida específica e da sua comunidade particular, e a assumirem a perspectiva de todos os eventualmente afetados (HABERMAS, 2014, p.165).

Isso se constitui verdadeiras máximas intersubjetivas com base na interação. Desse modo, delinea-se no ponto de vista moral um imperativo categórico dialógico que prescreve resolver todas as pretensões de validade da razão argumentativa, resultando que todo conteúdo precisa apresenta-se como digno de ser reconhecido como válido perante os participantes do discurso.

Entretanto, para isso acontecer, Habermas explica que vários aspectos serão levados em conta, podendo destacá-los como: a necessidade de publicidade do acesso; a participação em pé de igualdade; a sinceridade dos participantes; a isenção de coação para aqueles que participam do discurso, e outros fatores que norteiam a participação inclusiva do discurso, ou como ele mesmo nos diz:

Sob as pressuposições comunicativas de um discurso inclusivo e isento de coação entre parceiros livres e em pé de igualdade, o princípio da universalização exige que cada um dos intervenientes adote a perspectiva de todos outros; concomitantemente, cada um dos afetados continua a ter a possibilidade de verificar se ele, com base numa crítica recíproca da adequação de perspectivas interpretativas e interpretações das necessidades, podem da sua própria perspectiva, querer uma norma controversa como lei geral (HABERMAS, 2014,p.197).

Desta maneira, sob o filtro da argumentação em um discurso público, os valores culturais candidatam-se a materializar-se em normas que dêem vez a um interesse universal ². Assim sendo, a sociedade passa a se articular formalmente com a imparcialidade da formação da opinião e da vontade numa comunidade de justificação inclusiva. Habermas (1989) esclarece que é por isso que Kohlberg fala da transição para o estágio pós-convencional da consciência moral, devido a, nesse estágio, o juízo moral desprender-se das convenções locais e da coloração histórica de uma forma de vida particular.

Nisto Kohlberg refere-se, em razão do jogo da argumentação, a criar uma perspectiva em relação às questões morais, ensejando numa “*prior-to-society perspective*”. Essa perspectiva “ultrapassa as fronteiras sociais e históricas do pertencimento, a cada vez dado, a uma comunidade concreta, e que também transpõe a “*member-of-society perspective*” nela inscrita” (HABERMAS, 2004, p. 299), uma vez que, para Habermas, nos assuntos em que a razão é soberana, é a argumentação decisiva, mais do que a força ou a iluminação interna ³.

Habermas considera a argumentação e o debate ferramentas que demonstram o esclarecimento racional nas questões suscitadas no espaço público. E no tocante às condições e à relevância da argumentação, ele apresenta o princípio do discurso. Com base no princípio do discurso, o filósofo propõe condições argumentativas (como uma completa inclusão do outro; a não coerção da situação comunicacional; atitude dos participantes orientada para o entendimento mútuo etc.) que reclama validade das normas em um discurso prático.

2 Para Habermas “os valores culturais encerram, é verdade, uma pretensão de validade intersubjetiva, mas encontram-se tão entrelaçados com a totalidade de uma forma de vida particular que não podem originariamente pretender uma validade normativa no sentido estrito. Eles candidatam-se, em todo o caso, a materializar-se em normas que dêem vez a um interesse universal”. HABERMAS, Jurgem. *Consciência Moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. – Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1989, p. 126.

3 Para Habermas “nos assuntos em que a razão é soberana, é a argumentação, mais do que a força ou a iluminação interna, que é decisiva. As condições da argumentação incluem a liberdade para qualquer ser racional de contribuir para uma discussão pública”. HABERMAS, Jurgem. *Consciência Moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. – Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1989, p. 108.

Com isso, Habermas (2014) deixa claro que na ética discursiva, o princípio do discurso tem inicialmente o sentido cognitivo de filtrar contribuições e temas, argumentos e informações, de tal modo que os resultados obtidos por esse caminho têm a seu favor a suposição da aceitabilidade racional. Por esse caminho o procedimento democrático fundamenta a legitimidade do direito.

Em síntese, pode-se afirmar que no princípio do discurso “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (HABERMAS, DD I, 2012, p. 142). A esse respeito, Habermas procura esclarecer o princípio em comento, partindo da explicação de que normas de ação são expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente. Assim, serão atingidos são todos aqueles cujos interesses serão afetados pelas prováveis consequências provocadas pela regulamentação de uma prática geral com base em normas. Em relação ao discurso racional, conceitua-o da seguinte maneira:

[...] “discurso racional” é toda a tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições da comunicação que permitem o movimento livre de temas e contribuições, informações e argumentos no interior de um espaço público (HABERMAS, 2012, p.142).

O filósofo comenta que “este desiderato só é cumprido com a indicação de uma regra argumentativa que, em discursos práticos, pode desempenhar um papel semelhante ao princípio da indução em discursos teórico-empíricos” (HABERMAS, 2014, p. 174), ou seja, a partir de uma estruturação racional, quando a sociedade está apta para formulação e reformulação de novos valores. Dessa maneira, o princípio do discurso se propõe a ser um tipo de laboratório em que passa a ser avaliada a perspectiva ética das formulações dos valores, senão vejamos nas palavras de Habermas:

Pode-se considerar que o princípio do discurso enseja um tipo de laboratório aonde passa a ser analisado o discurso a partir da perspectiva ética da formação dos valores. Podendo considerar neste entendimento que processos democráticos e arranjos comunicativos podem funcionar como filtros que selecionam temas e contribuições, informações e argumentos, de tal modo que somente “contam os que são válidos e relevantes” (HABERMAS, 2012, p. 324).

Para Habermas, não haverá norma de ação que se modifique para norma jurídica se contrariar as pretensões do “ponto de vista moral”, pois este tem como escopo os interesses de justiça que foram avaliados no princípio do discurso. O autor menciona que “os exemplos apresentados para uma moral no direito significam apenas que certos conteúdos morais são traduzidos para o código do direito e revestidos com outro modo de validade” (HABERMAS, 2012, p. 256).

Ele considera que “para ser legítimo, o direito de uma comunidade jurídica concreta, normatizado politicamente, tem que estar, ao menos, em sintonia com princípios morais que pretendem validade geral, ultrapassando a própria comunidade jurídica” (HABERMAS, 2012, p. 350). Diante disso, o autor esclarece que princípios e normas, que são colocados diante de um discurso público, podem ser legitimados, alcançando a aplicação mais correta e universal. Desse modo, Habermas considera distinções existentes entre normas, princípios e valores e a sua aplicação nas demandas existentes, sobretudo nos Estados democráticos de direito, ou como ele mesmo nos diz:

Normas e princípios possuem uma força de justificação maior do que a de valores, uma vez que podem pretender, além de uma especial dignidade de preferência, uma obrigatoriedade geral, devido ao seu sentido deontológico de validade; valores têm que ser inseridos, caso a caso, numa ordem transitiva de valores. E, uma vez que não há medidas racionais para isso, a avaliação realiza-se de modo arbitrário ou irrefletido seguindo ordens de precedência e padrões consuetudinários (HABERMAS, 2012, p.321).

Assim sendo, Habermas explica que “o direito positivo e a moral pós-convencional complementam-se mutuamente e, juntos, sobrepõem-se à eticidade tradicional” (HABERMAS, 2014, p. 135), pois a relação complementar, contida nos pontos de vistas normativos, tem uma fundamentação moral universalista que se evidenciou em um ordenamento jurídico, revestido de coerção, para a aplicação das normas validadas pelo consenso dos seus destinatários.

No entanto, para Habermas (2014), a relação complementar não significa uma neutralidade moral do direito, uma vez que o processo legislativo permite que razões morais incorporem o direito, tendo em vista que a política e o direito têm de estar afinados com a moral, numa base comum de fundamentação pós-metafísica.

Desse modo, percebe-se que a proposta de Habermas concede certo entendimento para demandas democráticas que envolvem valores e normas, já que suas bases teóricas morais de uma teoria filosófica da justiça busca aplicar uma correta fundamentação normativa da transição da moral para o direito. Para ele, a ética do discurso proporciona uma abertura para uma teoria do direito e da política.

Portanto, Habermas aponta que a ideia de um Estado Democrático pode ser entendida com base na intenção de institucionalizar juridicamente as exigentes pressuposições das liberdades comunicativas, formuladas em procedimentos numa rede de argumentações, a fim de fundamentar um sistema que faça jus á autonomia privada e pública dos cidadãos ⁴. Para o filósofo o espaço democrático não pode ficar a mercê de uma maioria ou cultura dominante, pois corre o risco de acontecer, o comprometimento dos cidadãos em relação a sua autonomia publica e privada. Para uma melhor compreensão deste assunto, no próximo ponto, destacaremos como Habermas propõe a legitimidade e a legalidade nos Estados Democráticos de Direito.

4 É o que o presente texto procurou mostrar até aqui e o que Habermas define na sua teoria sobre o caminho e a eficácia para um Estado Democrático de Direito, pois para ele “De um lado, a teoria do direito, fundada no discurso, entende o Estado democrático de direito como a institucionalização de processos e pressupostos comunicacionais necessários para uma formação discursiva da opinião e da vontade, a qual possibilita, por seu turno, o exercício da autonomia política e a criação legítima do direito. De outro lado, a teoria da sociedade fundada na comunicação entende o sistema político estruturado conforme o Estado de direito como um sistema de ação entre outros. Este pode compensar os eventuais problemas de integração na sociedade global, colocando a formação institucionalizada da opinião e da vontade em contato com comunicações públicas informais, pois está inserido nos contextos de um mundo da vida através de uma esfera pública ancorada numa sociedade civil. Finalmente, uma determinada concepção do direito estabelece a relação entre a abordagem normativa e a empírica. Segundo essa concepção, a comunicação jurídica pode ser entendida como um médium através do qual as estruturas de reconhecimento concretizadas no agir comunicativo passam do nível das simples interações para o nível abstrato das relações organizadas. A rede tecida pelas comunicações jurídicas é capaz desenvolver sociedades globais: por mais complexas que sejam” HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia entre facticidade e validade, VOL. II* - Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2011.p.181.

3.1 Um esclarecimento sobre a legalidade e a legitimidade nos Estados Democráticos de Direito.

Até aqui foram apresentadas propostas de Habermas que concedem certo entendimento para demandas democráticas que envolvem valores e normas, já que suas bases teóricas morais de uma teoria filosófica da justiça, busca aplicar uma correta fundamentação normativa da transição da moral para o direito, e a ética do discurso traduz bem essa proposta.

Entretanto, neste momento, chegamos ao ponto de adentrarmos no esclarecimento habermasiano sobre a tensão existente entre “facticidade e validade”, ou seja, fatos sociais e normatividade, isso com base nos conflitos que surgem perante as práticas sociais historicamente criadas e leis jurídicas politicamente implementadas. Estas leis, nos Estados de direito, puderam até mesmo alcançar a legalidade no sentido weberiano, porém, como veremos, ao contrário do sentido proposto por Habermas.

Este assunto, ganha contornos consideráveis no pensamento de Habermas, haja vista ter dedicado a obra, *Direito e Democracia entre facticidade e validade* (1992), para explicar, dentre outros assuntos, como os Estados Democráticos poderiam solucionar problemas que foram oriundos de processos históricos e sociais, cuja normatividade pode ser atribuída ao sentimento comunitarista e tradicional, que legitimou certas práticas normativas em suas legislações vigentes. Ou como Freitag nos diz:

Em seu novo livro, *Faktizitat und Geltung*, Habermas esclarecerá, como a tensão entre os fatos sociais e sua validade normativa se desenvolve no campo do direito e do poder, incluindo-se suas formas de institucionalização na sociedade e no Estado de direito. [...] Habermas situa a tensão entre “facticidade” e “validade” (ou, conforme os americanos o simplificam, entre “fatos e normas”) no contexto da linguagem e da ação comunicativa. Os dois conceitos coexistem sem atrito, enquanto nos movimentamos no “mundo vivido”. Ou seja, enquanto as relações sociais e comunicativas que caracterizam nossa vivência cotidiana não forem problematizadas (FREITAG, 2005, p.191).

Desse modo, Freitag afirma que a justificativa de Habermas é que a ordem institucional legal dá fundamento à legalidade, criando em sociedades modernas a legitimidade da ordem, no entanto, para ele desde que, atendidos certos critérios democráticos e princípios discursivos. Neste sentido, é oportuno citar na íntegra o esclarecimento trazido por Freitag, mediante o entendimento Habermasiano, senão vejamos:

Hoje, a legitimidade depende da ordem legal, do direito discursivo e do poder democrático institucionalizado. Para que essa ordem tenha “validade” social e seja efetivamente “legítima”, ela precisa ter elaborado as suas leis (constituição, legislação comum), as normas de sua aplicação (administração pública) e as formas de seu controle (judiciário), pelas vias argumentativas, que caracterizam os “discursos” teóricos, éticos e práticos (FREITAG, 2005, p.192).

Isto nos faz lembrar, que de acordo com Habermas “ uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser concernidos por ela chegarem (ou possam chegar), enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto á validade dessa norma (princípio da ética discursiva)” (HABERMAS,1989, p.86). Na compreensão do filósofo, apenas a legalidade de uma ordem social, não poderá significar respectivamente que esta ordem será considerada legítima, essa consideração foi feita por Weber, que considerava o direito como precisamente, aquilo que um legislador político, (independente de este ser ou não, democraticamente, legitimado) deliberar como direito, de acordo com um procedimento legalmente institucionalizado⁵.

Conforme esse entendimento é a própria racionalidade inerente à forma jurídica, que proporciona legitimidade à formação legal do poder político. Como exposto até aqui, Habermas evita esta via, pois regimes que levaram em conta apenas os procedimentos legais institucionalizados chegaram ao poder (legitimados politicamente), onde promoveram toda sorte de injustiça em nome de um poder legal.

Podemos citar como exemplo, o regime de segregação racial na África do Sul, chamado *apartheid*. Este país era o mais rico e desenvolvido do continente, governado por uma minoria, descendente de holandeses e ingleses que colonizaram a região. A partir de 1911, essa elite impôs uma série de leis que garantiam seu domínio sobre a população negra. O regime negava direitos civis aos negros e impedia que eles fossem proprietários de terras.

5. Freitag explica que “ a complicada dialética entre “facticidade” e “validade” subverteu a relação entre “ legitimidade” e “ legalidade”, claramente distinguida por Weber. Para este, a “legitimidade” de uma ordem social podia alimentar-se de várias fontes (a afetividade, a tradição, o direito), fornecendo o fundamento indispensável para a “legalidade”. Esta, por sua vez, dependia da lei escrita e prescrita, bem como de instituições competentes para implantá-la via quadros administrativos, policiais e militares. Em weber, há uma sequencia natural e lógica entre os antecedentes (legitimidade) e os consequentes (legalidade). Habermas dá um giro de cento e oitenta graus, uma espécie de “ *normative turn*”, e argumentará que a ordem institucional legal (legalidade) cria, em sociedades modernas, a legitimidade da ordem, desde que atendidos certos critérios democráticos e princípios discursivos”. FREITAG, Barbara. *Dialogando com Jurgem Habermas*.2005, p.92.

O historiador Divalte Garcia Figueira (2008) comenta que no desenvolvimento deste regime, na década de 1950, o Congresso Nacional Africano (CNA), entidade negra fundada em 1912, radicalizou a luta contra o *apartheid*, conclamando os negros à desobediência civil. Assim, em 1960, o governo sul-africano desencadeou violenta repressão contra o CNA e seus dirigentes. Nelson Mandela, o principal líder negro, foi preso em 1962 e condenado à prisão perpétua.

Com isso, a figura de Nelson Mandela tornou-se um símbolo da luta contra a desigualdade racial. Em 1990, Mandela foi libertado e três anos depois dividiu com o então presidente De Clerk o Prêmio Nobel da Paz. Em 1994, foi eleito presidente da África do Sul e governou o país até 1999, quando tomou posse seu sucessor, Thabo Mbeki.

Do exposto em linhas anteriores, percebeu-se que manobras políticas e interesses particulares de uma minoria, descendente de holandeses e ingleses, impôs uma série de leis que garantiam seu domínio, e em nome de um poder legal negava direitos civis à população negra.

Todavia, com o exemplo de Mandela, é possível observar o quanto os valores humanos vão além de interesses particulares, e que a discussão do entendimento sobre as práticas culturais de um povo devem ser analisadas com cautela, sobretudo nas sociedades que adotam a democracia como regime, tendo em vista que as normas criadas precisam ter a adesão de todos os envolvidos nos mais diversos aspectos de uma sociedade pluralista.

Assim sendo, para assegurar a validade de uma ordem social, critérios discursivos precisam ser atendidos e respeitados. O regime do *apartheid* pode até mesmo ter sido “factual”, e considerado legal ou legítimo; ele, porém, jamais seria “válido”, “ pois válida somente pode ser uma ordem social, cujas normas e leis foram elaboradas democraticamente, envolvendo todos os atingidos e interessados ” (FREITAG,2005,p.193).

Deste modo, torna-se complicado imaginar que os negros que eram maioria, tivessem aceitado os argumentos de uma minoria, descendente de holandeses e ingleses, e votado em favor das leis que legalizava a segregação racial. Mesmo que houvesse eleições que consagassem os ditames de tal ordem social, ainda não seria considerada válida , porque suas normas e leis não estariam sob o ponto de vista moral, consideradas justas e corretas, como também não passaram pelo crivo da argumentação envolvendo todos os concernidos.

Porquanto, a forma habermasiana de avaliar uma ordem social, passa por critérios discursivos, de que só são válidas normas e leis que foram elaboradas democraticamente, envolvendo todos os atingidos e interessados. Relevante explicação de Freitag esclarecendo este assunto, e que conclui todo o raciocínio ora mencionado, senão vejamos:

Para assegurar a “validade” de uma ordem social, tais critérios discursivos precisam ser atendidos, respeitados. Em suma, a “facticidade” refere-se a uma realidade social, oriundas simultaneamente de duas fontes: (a) de processos históricos e sociais espontâneos, cuja normatividade pode ser atribuída ao sentimento comunitarista e à tradição; e, (b) de práticas normativas, deduzidas da legislação vigente. Tal facticidade somente teria “validade ética e jurídica”, se as normas e leis que a regem tivessem sido elaboradas discursivamente [...] (FREITAG, 2005,p.193).

A esse respeito, Habermas explica que

[...] nos imperativos funcionais do aparelho estatal do sistema econômico e de outros domínios da sociedade, impõe-se muitas vezes interesses não suficientemente filtrados, por serem os mais fortes, servindo-se da força legitimadora da forma jurídica, a fim de disfarçar a sua imposição meramente factual” (HABERMAS,2012, p.62).

Entretanto, como dito antes, será considerada válida uma ordem social se as normas foram elaboradas democraticamente, com o envolvimento de todos os atingidos e interessados. O filósofo considera como sentido da validade do direito, a referência simultânea à sua facticidade e à sua validade ou legitimidade, pois a validade social (facticidade) de normas do direito é determinada pelo grau em que consegue se impor, ou seja, pela sua possível aceitação fática no círculo dos membros do direito.

Nesse entendimento, o direito normatizado, não se apóia sobre a facticidade de formas de vida consuetudinárias e tradicionais, e sim, sobre um processo deliberativo em que a validade jurídica de uma norma passa a significar garantia da legalidade do comportamento em geral, no sentido de uma obediência à norma, a qual pode, em certas circunstâncias, ser imposta por meio de sanções.

Neste caso, Habermas considera a figura do Estado relevante, mediante o “seu poder de organização, de sanção e de execução, pois nele os direitos são implantados” (HABERMAS, 2012, p.171). Isto ocorre devido a comunidade de direito necessitar de uma jurisdição organizada. Todavia, desse mesmo Estado, requer-se uma visão da teoria do direito, que permita ter uma neutralidade ética da ordem jurídica e da política nos conflitos multiculturais.

Para entendermos melhor a questão sobre o Estado democrático de direito e a religião, este assunto é de suma importância, sobretudo quando se percebe que o multiculturalismo tem fomentado muitos debates e discussões, obrigando muitas vezes, o Estado a ter uma postura neutra nesse pluralismo de vozes e visões. Por causa da importância deste assunto, é mister que venhamos esclarecer um pouco mais sobre a Neutralidade ética do Estado, como também o reconhecimento de direitos em meio as tensões multiculturais no contexto hodierno da democracia.

4 AS TENSÕES NOS ESTADOS DEMOCRÁTICOS DE DIREITO EM RELAÇÃO AO MULTICULTURALISMO.

Nos Estados Democráticos de direito, pode-se perceber que umas das tensões que tem sido problemática na contemporaneidade são as que dizem respeito aos assuntos envolvendo a religião, ainda mais, quando estas tensões estão relacionadas com as questões multiculturais. Sobre estas tensões, Habermas tenta contribuir com sua teoria discursiva, alertando sobre a necessidade de políticas de reconhecimento e inserção dos sujeitos nos contextos sociais e espaços democráticos. Para Habermas, muitos conflitos ocorrem, pelo motivo da sociedade, não ter se adequado ainda a realidade moderna e multicultural.⁶

Contudo, se faz é necessário entender que com a chegada da modernidade, as propostas teóricas do Estado liberal trouxeram destaque sobre a autonomia do sujeito, e agora, com ênfase sobre o Estado Democrático de Direito, teóricos contemporâneos consideram que a discussão e o entendimento sobre autonomia do sujeito ficou inacabada. Assim, o multiculturalismo que é uma característica dos Estados Modernos, demonstra que a luta pelo reconhecimento desta autonomia, necessita de políticas específicas, haja vista, ainda existir a negativa de direitos fundamentais para alguns sujeitos, devido a estarem imersos em culturas, crenças, costumes e ideologias que não reconhecem a sua identidade.

É diante dessa problemática que o multiculturalismo face ao Estado Democrático de Direito passam a ser analisados por filósofos morais deontológicos, que no campo da filosofia e, sobretudo na filosofia política do reconhecimento, propõem reflexões para tentar elidir os conflitos nos Estados contemporâneos.

6. Sobre este assunto, queremos frisar recentes análises sobre a questão política nos Estados contemporâneos, discutidas nas obras *A inclusão do outro e Entre naturalismo e religião*. Em relação a obra *A Inclusão do outro*, Habermas afirma que “os estudos que compõem o presente livro surgiram depois da publicação de *Faktizitiit und Geltung*, em 1992. Eles têm em comum o interesse pela questão das conseqüências que hoje resultam do conteúdo universalista dos princípios republicanos - a saber, para as sociedades pluralistas, nas quais os contrastes multiculturais se agudizam, para os estados nacionais, que se reúnem em unidades supranacionais, e para os cidadãos de uma sociedade mundial que foram reunidos numa involuntária comunidade de risco, sem ter sido consultados” HABERMAS, jurgem. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002, p.07. Destarte, os motivos de utilizar as obras em epígrafe são devido as constantes menções e perspectivas sobre o debate teórico de Habermas em relação a inserção dos sujeitos nos espaços democráticos a luz da teoria do agir comunicativo.

Assim sendo, nas sociedades que adotam a democracia como regime, a discussão sobre o entendimento das práticas culturais de um povo devem ser analisadas com cautela, haja vista que, as normas criadas precisam ter a adesão de todos os envolvidos nos seus mais diversos aspectos de uma sociedade pluralista.

Por conseguinte, ao falar do multiculturalismo, as discussões tendem a se direcionar para as tensões que existem entre as identidades culturais predominantes face outras culturas menores. Acerca deste assunto, é possível compreender que “não é numericamente ou, propriamente, através de identidades culturais, que devemos diferenciar de um ponto de vista normativo, e em especial jurídico, a maioria da minoria, mas através de sua capacidade de fazer prevalecerem argumentos e pretensões” (GALLUPO, 2002, p.150). Assim sendo, no tocante a este entendimento, Habermas traz a seguinte explicação:

A leitura liberalista da autodeterminação democrática mascara, contudo, o problema das minorias "inatas", que é percebido com maior clareza a partir do ponto de vista comunitarista, assim como do ponto de vista intersubjetivista da teoria do discurso. O problema também surge em sociedades democráticas, quando uma cultura majoritária, no exercício do poder político, impinge às minorias a sua forma de vida, negando assim aos cidadãos de origem cultural diversa uma efetiva igualdade de direitos. Isso tange questões políticas, que tocam o auto-entendimento ético e a identidade dos cidadãos (HABERMAS, 2002, p.164).

Desta maneira, as lutas pelo reconhecimento e autonomia do sujeito passam pelos pensamentos predominantes da sociedade, enfrentando os mais diversos obstáculos culturais possíveis, e para compreender estes problemas, é necessário não confundir multiculturalismo, nacionalismo e a herança eurocêntrica do colonialismo, apesar de todos esses fatos estarem ligados entre si.

Habermas (2002) explica que estes assuntos estão ligados, porque as minorias étnicas e culturais se protegem da opressão, marginalização e descaso, buscando em meio a este contexto o reconhecimento de identidades coletivas, seja no contexto de uma cultura majoritária, seja em meio às divergentes condições, e desigualdades sociais concebidas pela sociedade ao longo do tempo.

Como visto ao longo deste trabalho, “para ser legítimo, o direito de uma comunidade jurídica concreta, normatizado politicamente, tem que estar, ao menos, em sintonia com princípios morais que pretendem validade geral, ultrapassando a própria comunidade jurídica” (HABERMAS, 2012, p.350). Por outro lado, ao analisar as formas que acontecem à tensão entre facticidade e validade, percebemos que o nacionalismo, bem como a herança eurocêntrica do colonialismo, uma espécie de etnocentrismo⁷, trouxeram várias orientações axiológicas interesses que, de forma nenhuma, são constitutivos para a identidade da comunidade jurídica em geral.

Porquanto, nestes casos, a formação democrática da vontade tira sua força legitimadora da convergência preliminar de convicções éticas consuetudinárias. Assim sendo, com a falta do procedimento democrático adequado, a Constituição como norma fundamental do país, passa muitas vezes, a reproduzir interesses que não foram compartilhados perante todos os envolvidos na comunidade. Sobre este ponto Habermas traz a seguinte explicação:

As ordens de direito também são, em seu todo, “eticamente impregnadas”, porque interpretam o conteúdo universalista dos mesmos princípios constituintes de modo diferente em cada caso, a saber, no contexto das experiências de uma história nacional e à luz de uma tradição, uma cultura e uma forma de vida historicamente predominante (HABERMAS, 2002, p.165).

Para o filósofo este cenário social apenas apresenta um auto entendimento ético-político de uma cultura majoritária, que se comporta com regras repressivas, causando conflitos culturais e discriminações. Habermas procura esclarecer esse problema, levando em consideração a compreensão etnonacionalista, específica do desenvolvimento jurídico alemão. Sobre este assunto, com base nos aportes teóricos de Carl Schmitt, explica que existe uma concepção de uma divisão do “Estado de direito” e a parte “política da Constituição”.⁸

7. O Etnocentrismo esta ligado a um conceito antropológico, no qual, determinado grupo étnico, se considera como tendo a sua cultura, crenças, e valores como mais importantes do que outras culturas e sociedades. Essa forma de ver o mundo foi um dos principais pivôs para acontecimento de conflitos e guerras, tendo como exemplo a Segunda Guerra mundial.

8. A separação entre Estado de direito e a política leva a um Estado racional legal sem a legitimidade democrática dos destinatários da norma. Ocasionalmente por intermédio deste pensamento inúmeros excessos cometidos pelo um povo em razão de uma suposta superioridade perante todos que não fazem parte da nação. Para uma melhor compreensão vejamos na íntegra a explicação em epígrafe: “A separação entre democracia e Estado de direito mostra aqui o seu sentido oculto: como a vontade política orientadora não tem um conteúdo normativo racional, como ela se esgota, antes, no conteúdo expressivo de um espírito popular naturalizado, ela também não precisa surgir de uma discussão pública. [...] Essa situação inicial, específica do desenvolvimento jurídico alemão, reflete-se na estrutura da “doutrina constitucional” de

Para Habermas ao tratar a “nação” como dobradiça, Schmitt, articulou os princípios tradicionais do Estado burguês de direito com o princípio democrático da autodeterminação do povo. Para desenvolver melhor o entendimento, é oportuna a seguinte transcrição:

Schmitt imagina a participação política uniforme dos cidadãos na formação da vontade política como um acordo voluntário das manifestações de vontade dos participantes uníssonos de um povo mais ou menos homogêneo. A democracia só pode existir na figura da democracia nacional, porque o sujeito do autogoverno do povo é concebido como um macrossujeito capaz de agir, e porque a nação de um povo parece ser a grandeza adequada para ocupar esse espaço conceitual (HABERMAS, 2002, p.154).

No tocante ao que foi dito acima, Habermas deixa claro que a democracia requer uma práxis comunitária. Todavia, Schmitt não fundamentava essa práxis comunitária com uma intersubjetividade de grau superior de um acordo mútuo entre cidadãos que se reconhecem reciprocamente como livres e iguais. Levando em conta a homogeneidade dos membros de um povo, a compreensão de Schmitt era de que “a origem da norma da igualdade de tratamento é procurada no fato da igualdade da origem nacional: A igualdade democrática é uma igualdade substancial” (HABERMAS, 2002, p.154).

Deste modo, a homogeneidade substancial dos membros de um povo aparece como uma nação especial das outras nações. Esta forma política da democracia pode fundamentar-se apenas na concernência a um determinado povo. Habermas) explica que para Schmitt “O conceito central da democracia é o povo, não a humanidade. Se a democracia quiser ser uma forma política, só existe uma democracia popular, e não uma democracia humanitária” (HABERMAS, 2002, p.155).

Desta maneira, o pensamento nacionalista com esse viés, leva em conta a homogeneidade de um povo, sobressaindo a sua vontade geral. No entanto, Habermas aponta que em nossa sociedade hodierna convivemos hoje com evidências cotidianas que se distanciam cada vez mais do caso modelar do Estado nacional, haja vista, ser um fato que “cresce a multiplicidade de formas culturais de vida, grupos étnicos, confissões religiosas e diferentes imagens de mundo” (HABERMAS, 2002, p.134).

Schmitt. Nela, Schmitt estabelece uma nítida divisão entre a parte “de Estado de direito” e a parte “política” da constituição, utilizando depois a “nação” como dobradiça, que articula os princípios tradicionais do Estado burguês de direito com o princípio democrático da autodeterminação do povo.” HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: Estudos da teoria política*, 2002, p.153-154.

Por isso, ele deixa claro que a formação democrática da vontade não tira sua força legitimadora da convergência preliminar de convicções éticas consuetudinárias, e sim, com base nos pressupostos comunicativos e procedimentos que são desenvolvidos perante o processo deliberativo. Desta forma, nas suas explicações Habermas procura evitar o lado ético-político e nacionalista, como por exemplo, que impregna tanto o conceito republicano que busca trazer para o ordenamento jurídico apenas a vontade de uma maioria dominadora da sociedade, ou como o filósofo mesmo nos diz:

Em uma sociedade que é pluralista no que diz respeito à cultura e às visões de mundo, esse papel de fiador não pode ser transferido dos planos da formação política da vontade e da comunicação pública ao substrato aparentemente natural de um povo pretensamente homogêneo. Por trás de uma fachada como essa, iria esconder-se apenas a cultura hegemônica de uma parcela dominadora da sociedade (HABERMAS, 2002, p.135).

Assim, diante desta problemática, surge a obrigação da compreensão do multiculturalismo, pois os Estados Modernos precisam trabalhar os desafios que ultrapassam a capacidade de ação dos Estados nacionais que tem suas concepções meramente pautadas nas tradições. Ora, o multiculturalismo requer o contato com o outro; cada indivíduo em seu meio cultural é fonte de pretensões de validade para transformação social, essa transformação não nasce a partir de um isolamento de culturas reificadas que não permite o intercâmbio dos indivíduos, algo inevitável na formação do sujeito, já que sua identidade se constrói em relações de intersubjetividade. Acerca disto, Habermas traz um esclarecimento que merece transcrição, senão vejamos:

[...] a mudança acelerada das sociedades modernas manda pelos ares todas as formas estacionárias de vida. As culturas só sobrevivem se tiram da crítica e da cisão a força para uma autotransformação. Garantias jurídicas só podem se apoiar sobre o fato de que cada indivíduo, em seu meio cultural, detém a possibilidade de regenerar essa força. E essa força, por sua vez, não nasce apenas do isolamento em face do estrangeiro e de pessoas estrangeiras, mas nasce também – e pelo menos em igual medida – do intercâmbio com eles (HABERMAS, 2002, p. 252).

Todavia, grandes são os desafios para estabelecimento de mediações entres culturas, sociedades e indivíduos. Por causa disso, Habermas, “assegura que quanto mais profundas forem às diferenças religiosas, raciais ou étnicas, ou quanto maiores forem os assincronismos histórico-culturais a serem superados, tanto maior será o desafio” (HABERMAS, 2002, p.241). Estas transformações provocadas pelo multiculturalismo requerem um novo olhar sobre os modelos políticos vigentes.

De tal modo que, para evitar, que o poder político seja de uma maioria predominante influente no Estado, Habermas cogita a possibilidade da neutralidade ética do Estado; para isso, conforme o seu pensamento, é possível analisar duas concepções de interferência do Estado: a primeira é a que ele se empenhe em garantir a liberdade individual ou o bem-estar e segurança pessoal de seus cidadãos; a segunda é que, além de garantir direitos fundamentais, se empenhe em favor da sobrevivência de uma determinada nação, cultura ou religião, para não acontecer, desta forma, a predominância da cultura hegemônica, e com isso a aniquilação destas formas de vida. O Estado com essa política estará preservando a integridade do indivíduo, através dos contextos vitais que formam sua identidade.

Ressaltando, que esta intervenção deve acontecer de forma justa e imparcial através de estudos que justifiquem políticas afirmativas para promoção de igualdade social e jurídica. Neste sentido, pesa para Habermas a neutralidade ética do Estado e, “neutralidade significa, em primeiro lugar, que o justo, fundamento na lógica da argumentação, tem o primado sobre o bom, ou seja, que as questões relativas à vida boa cedem o lugar às questões da justiça”. (HABERMAS DD II, 2012, p. 35).

Nesse diapasão, é necessário atentarmos para o princípio da Neutralidade Ética, nele, o Estado não pode assumir posição sobre o que é reto e justo sobre todos, sem que de maneira imparcial se justifique. Ora, para um Estado considerado neutro é inadmissível demandas injustificadas, que promovam disparidades culturais. Como por exemplo, a reificação de determinada cultura em detrimento de outras, isto pode provocar desentendimento com os membros de outras culturas. Habermas explica sobre esta Neutralidade Jurídica e política, trazendo o seguinte esclarecimento:

A teoria dos direitos não proíbe de maneira alguma que os cidadãos do Estado democrático de direito, no âmbito de sua ordem estatal conjunta, validem uma concepção do que seja bom, advenha ela da própria origem cultural, ou de um consenso alcançado em discursos de natureza política; entretanto, essa mesma teoria proíbe sim, no interior do Estado, que se privilegie uma forma de vida em detrimento de outra (HABERMAS, 2002, p. 248).

Destarte, no interior do Estado não pode existir privilégios de uma forma de vida em detrimento de outra. A proposta de Habermas e a concepção do Estado Democrático de Direito tem como relevante a compreensão de que, o princípio da Neutralidade Ética do Estado e os direitos individuais devem se sobrepor as formas de entendimento normativo ou cultural que porventura excluam pessoas. Deste modo, o objetivo da neutralidade é buscar uma concepção de igualdade de cidadãos, que é medida pela inclusão completa e simétrica de todos.

Porquanto, todos independentes de suas identidades devem ser incluídos simetricamente na comunidade política, sem nenhuma discriminação de seu modo de viver ou de sua autocompreensão do mundo, respeitando desta forma a individualidade e a vida autêntica de cada um e sua cultura.

Para maior compreensão, a fim de que venhamos aprofundar de forma mais detalhada a tensão entre facticidade e validade na sociedade multicultural, faremos menção das tensões multiculturais e normativas envolvendo cidadãos seculares e religiosos nos Estados Democráticos de Direito. Como mencionado desde início, estes conflitos vão desde a concepção normativa arraigada em valores puramente religiosos até uma melhor compreensão do que seja um Estado laico. Estas discussões passam pela a concepção sobre o lugar da religião na esfera pública.

5 AS TENSÕES MULTICULTURAIS E NORMATIVAS EM RELAÇÃO AOS CIDADÃOS SECULARES E RELIGIOSOS NOS ESTADOS DEMOCRÁTICOS DE DIREITO.

No início deste trabalho, foi mencionado que a chegada da modernidade torna-se relevante em relação à discussão hodierna tratada nos mais diversos campos do conhecimento, tendo em vista o rompimento trazido por ela em termos do pensamento metafísico-religioso que fundamentava toda sociedade tradicional na sua imagem de mundo. Esse assunto nos permite compreender sobre a questão da religião na modernidade. Dessa forma, Habermas, por meio dos estudos de Weber, aponta algumas compreensões sobre uma racionalização social que trouxe o fim do pensamento da sociedade arcaica, na qual predominava a imagem de mundo religiosa.

Nesse entendimento, pode-se destacar a derrubada da concepção metafísico-religiosa do mundo, que se caracterizou por um processo de desencantamento da sociedade arcaica. Essa sociedade interagiu em uma forma de agir comunicativo, em que o mundo com as suas esferas de valores (direito, moral, ciência e religião) agia de forma única com as suas imagens. Diferentemente, a sociedade moderna tem na sua constituição as esferas de valores autônomas e independentes, que passou a ser denominada por Weber de autonomização das esferas dos valores podendo ela ser vista em relação ao direito, à ciência e à religião como esferas de valores diferenciadas.

Desse modo, após essa autonomização, surge a questão a respeito das discussões da eticidade tradicional na modernidade. Nesse cenário, a eticidade tradicional não é mais considerada o único fundamento em uma sociedade moderna e a religião entra nesse assunto por ainda ser considerada um fundamento ético da sociedade a partir das suas tradições. Para Habermas (2005), as religiões mundiais, tidas como um dos únicos elementos sobreviventes das culturas dos velhos reinos consegue manter um lugar em meio às estruturas diferenciadas da modernidade.⁹

9 Habermas traz essa explicação devido à religião cristã ter uma linguagem que trouxe vários princípios para sociedade moderna continuando a influenciar em temas que envolvem os valores da sociedade. Para ele mesmo quando se apresentam como o “outro” intransparente da razão, as tradições religiosas continuam, aparentemente, presentes, inclusive de modo mais intenso do que a metafísica. Neste sentido, seria irracional lançar fora, a priori, o pensamento, segundo o qual, as religiões mundiais que são tidas como o único elemento sobrevivente das culturas dos velhos reinos não ter conseguido manter um lugar em meio à estrutura diferenciada da modernidade, tendo em vista o seu conteúdo cognitivo permanece com validade. HABERMAS, Jurgem. *Entre Naturalismo e Religião: Estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. – Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2007, p. 161.

Entretanto, as religiões com as suas éticas e verdades continuam a suscitar tensões multiculturais e normativas em relação aos cidadãos seculares e religiosos nos Estados Modernos. Assim sendo, essas tensões multiculturais e normativas envolvem questões que vão desde a concepção normativa arraigada em valores puramente religiosos até uma melhor compreensão do que seja um Estado laico. Para Habermas “o elemento propulsor dessas batalhas não é a neutralidade ética da ordem jurídica estatal, mas sim a inevitável impregnação ética de cada comunidade jurídica e de cada processo democrático de efetivação dos direitos fundamentais” (HABERMAS, 2002, p.246). A essa questão, ele acrescenta:

Na França, no entanto, as alunas muçulmanas são proibidas de usar o véu sob a alegação laicista de que a religião tem de ser encarada como algo atinente à esfera privada, a ser excluída da esfera pública. Este é, sem dúvida alguma, o caso de uma determinada compreensão laicista da constituição e é necessário perguntar se a interpretação tradicional, republicana, a qual predomina na França, não é por demais “forte”, a ponto de ferir a exigida neutralidade do Estado no trato da pretensão legítima de uma minoria religiosa que tem direito à auto-apresentação e ao reconhecimento público (HABERMAS, 2005, p.296).

Nessa perspectiva, Habermas explica que, com essa atitude, o Estado se comporta de forma hostil à religião, na medida em que não resguarda de igual modo as formas religiosas de vida, violando a neutralidade na esfera pública em relação aos comportamentos religiosos, constituindo, dessa forma, um ataque à identidade pessoal desses cidadãos.

Assim sendo, o Estado não atinge a concepção neutra que se exige, transformando a “separação institucional entre religião e política numa sobrecarga mental e psicológica insuportável para os seus cidadãos religiosos” (HABERMAS, 2005, p. 147). Todavia, as religiões, ao participarem politicamente, devem respeito ao princípio da laicidade, abstendo-se de privilégios que ultrapassam o convívio político democrático como imposições normativas com bases meramente em suas tradições.

Para Habermas (2006), a neutralidade, em termos de visões de mundo, deve impregnar o poder do Estado, o qual garante iguais liberdades éticas para cada cidadão, a ponto de não ficar à disposição apenas de uma visão religiosa. Ademais, esse mesmo Estado não pode apenas coadunar com a generalização política de uma visão de mundo secularista.

Mediante a isso, ele esclarece que os cidadãos secularizados não podem negar que haja um potencial de racionalidade embutido nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos concidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas, uma vez que, no Estado que existe, “uma cultura política liberal pode, inclusive, manter a expectativa de que os cidadãos secularizados participarão dos esforços destinados à tradução pra uma linguagem publicamente acessível das contribuições relevantes, contidas na linguagem religiosa” (HABERMAS, 2005, p. 128). Diante do exposto, esse filósofo questiona:

Será que os cidadãos podem aceitar o liberalismo como sendo a única resposta correta para o pluralismo religioso? Para chegar a uma conclusão sobre este ponto, os cidadãos religiosos, como também os seculares, devem saber interpretar, cada um na sua respectiva visão a relação entre fé saber, porquanto tal interpretação prévia lhes abre a possibilidade de uma atitude alto-reflexiva e esclarecida na esfera pública política (HABERMAS, 2005, p.167).

Nesse contexto, a neutralidade ética do Estado trará a possibilidade de um debate público que garantirá a participação política de todos os cidadãos e que, mediante os pressupostos do princípio do discurso, será possível uma construção de uma moral pública que filtra conteúdos éticos para satisfação normativa geral. Nesse sentido, Habermas (2012) considera a figura do Estado relevante, pois mediante o seu poder de organização, de sanção e de execução os direitos são implantados.

Assim, a comunidade de direito com sua jurisdição organizada poderá, após os debates, traduzir a linguagem religiosa em linguagem laica tornando acessível o entendimento que foi consensuado, porquanto “a formação política da vontade culmina em decisões sobre políticas e leis, que precisam ser formuladas na linguagem do direito” (HABERMAS, 2012, p. 210). Entretanto, para uma norma religiosa ser traduzida para a linguagem do direito, torna-se necessário compreender que, para “uso público da razão”, a religião, ao trazer propostas normativas, deve apresentar pressuposições cognitivas, tendo em vista que os Estados democráticos requerem discursos compatíveis com um direito racional discutido por todos os atingido.¹⁰

10 Para Habermas uma sociedade pós-secular tem esta característica de requerer uma pressuposição cognitiva, tendo em vista, à exigência de uma expectativa normativa de um uso público da razão, no sentido de que os cidadãos seculares irão tomar parte numa discussão política sobre o conteúdo de contribuições religiosas com a intenção de traduzir, eventualmente, intuições morais e argumentos convincentes para uma linguagem acessível a todos. Deste modo, “tal pressuposição significa que o ethos democrático de cidadãos do Estado só pode ser imputado simetricamente a todos os cidadãos se estes,

Por meio da ética do discurso, Habermas (2014) esclarece sobre a necessidade de reivindicação da neutralidade perante o pluralismo das crenças enraizadas. Isso porque, como dito antes, na modernidade, a moldura fixa do ethos tradicional se desintegrou e as pretensões de validade normativa são interpretáveis agora em torno de debates, que levam em conta valores culturais partilhados intersubjetivamente. Ou como o próprio Habermas nos diz:

Com a passagem para o pluralismo ideológico nas sociedades modernas, a religião e o ethos nela enraizado se decompõem enquanto fundamento público de validação de uma moral partilhada por todos. Em todo caso, a validação de regras morais obrigatórias para todos não pode mais ser explicada com fundamentos e interpretações que pressupõem a existência e o papel de um deus transcendental, criador e salvador (HABERMAS, 2002, p.19).

Assim sendo, nesses debates, as pretensões de validez apoiam-se em questões morais que são decididas do ponto de vista racional e da possibilidade de universalização, sendo elas distinguidas das questões valorativas. Ou seja, nos discursos democráticos, a normatividade deve ser reflexo de uma moral pública, em que todos os concernidos são ouvidos, sendo aceitas as propostas que apresentem fundamentos de justiça que foram distinguidos das questões valorativas. Dessa maneira, esperam-se solucionar problemas que foram oriundos de processos históricos e sociais, cuja normatividade foi atribuída ao sentimento tradicional e religioso com suas valorações.

Todavia, faz-se necessário destacar que, em meio a uma sociedade secular, a possibilidade de manifestação das pressuposições da religião no espaço público deve ser assegurada, bem como a busca pelo respeito recíproco entre cidadãos seculares e religiosos, sob a pena de que, sem esse diálogo, a sociedade venha a padecer com uma dilaceração do convívio social entre ambos.

Em matéria de debate e diálogo sobre a religião na modernidade, ressalta-se a importância que se atribui ao atentado terrorista de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, que demonstrou quão profundas são as discussões sobre a religião em todo o contexto político e social da modernidade. Contudo, é necessário lembrar que o pensamento secular e as intervenções modernas do capitalismo contemporâneo geraram tensões nas culturas que conservam uma forte influência religiosa.

tanto os seculares como os religiosos, passarem por processos de aprendizagem complementares”. HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião*: Estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. – Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2007, p. 158.

Essas tensões acontecem devido ao processo de assimilação de algumas culturas sofrerem afrontas e rejeições na modernidade, e o pano de fundo dessas tensões, muitas das vezes, são promovidas pela religião que, com suas concepções éticas do bem viver, resistem às patologias sociais. Pois a modernidade, a partir da razão instrumental e o poder econômico, tentam destruir toda forma de comunicação, de normas e valores do mundo da vida. Nesse sentido, Habermas traz um esclarecimento digno de nota, como se pode ver a seguir:

Uma modernização capitalista vinda de fora desencadeia, sob condições desfavoráveis, inseguranças sociais e rejeições culturais. Nesta linha de interpretação, os movimentos religiosos tendem a processar as mudanças sociais radicais e a não-simultaneidade cultural, que são experimentadas sob as condições de uma modernização acelerada ou fracassada, interpretando-as como desenraizamento (HABERMAS, 2005, p.130).

Como visto em linhas pretéritas, os subsistemas do poder econômico e administrativo querem colonizar o mundo da vida trocando o telos do entendimento trazido da comunicação pela força da linguagem do dinheiro. Todavia, a religião ainda é foco de resistência a influências individualistas que contrariam a integração social. Nessa direção, importante para Habermas é que as mudanças ocorram a partir do uso da linguagem orientada pelo entendimento, oriunda de processos argumentativos do meio social e cultural no qual os participantes do discurso estão imersos. Sob essa ótica, Habermas acrescenta:

[...] o equilíbrio moderno entre os três grandes meios da integração corre perigo, já que os mercados e a força administrativa estão desalojando, em um grau cada vez mais elevado e em um número crescente de domínios da vida, a solidariedade social que constitui uma coordenação da ação por meio de valores, de normas e do uso da linguagem orientada pelo entendimento. Por esta razão o Estado constitucional tem todo o interesse em poupar as fontes culturais que alimentam a consciência de normas e a solidariedade de cidadãos. Tal consciência, que se tornou conservadora, reflete-se na fala sobre a “sociedade pós-secular” (HABERMAS, 2005, p.126).

A esse respeito, é bom que se mencione que a religião, além de uma forma de resistência, também se destaca em termos da solidariedade social. Diante disso, um Estado que se diz Estado constitucional tem todo o interesse em poupar as fontes culturais que alimentam a consciência de normas e a solidariedade de cidadãos. Para Habermas (2005), essa consciência conservadora recebe o nome de “*sociedade pós-secular*”.

Essa sociedade pode ser explicada como “a ideia de que a “modernização da consciência pública” abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente” (HABERMAS, 2005, p.126). Para Habermas tanto as mentalidades dos cidadãos crentes como a dos cidadãos seculares podem chegar a uma aprendizagem devido à reflexão trazida através dos argumentos controversos suscitados na esfera pública, pois ambos os lados podem entender em comum que a secularização da sociedade advém como um processo de aprendizagem complementar.

Apesar disso, Habermas (2005) deixa claro que aos cidadãos religiosos é necessária uma conduta mais condizente com a modernidade, pois se espera deles um enfoque epistêmico para encarar os argumentos que o secularismo goza na arena política. Esse enfoque epistêmico acontecerá à medida que esses cidadãos inserirem, de maneira convincente, o individualismo igualitário do direito da razão e da moral universalista no contexto de suas respectivas doutrinas religiosas. Ou como próprio Habermas nos diz:

Os cidadãos religiosos precisam encontrar um enfoque epistêmico que seja aberto às visões de mundo e às religiões estranhas, as quais eles, até o momento, conheciam apenas por intermédio do universo discursivo adotado pela religião à qual pertencem. Isso pode dar certo à proporção que correlacionarem, de modo auto-reflexivo, suas próprias idéias religiosas com as asserções de doutrinas salvíficas concorrentes, sem colocar em risco a própria pretensão de verdade, que é exclusiva (HABERMAS, 2005, p.155).

Esse autor explica que os cidadãos religiosos “precisam aprender a relacionar, de modo reflexivo e compreensível, suas próprias convicções de fé com o fato do pluralismo religioso e cultural” (HABERMAS, 2005, p. 11). Entretanto, essa forma de entendimento pode ser aplicada tanto para os cidadãos crentes como para os descrentes, devido ao processo didático duplo da secularização cultural e social, obrigar tanto as tradições do Iluminismo como as doutrinas religiosas a uma reflexão acerca de suas respectivas fronteiras.

Para melhor compreensão do que foi dito acima, temos, como exemplo, o debate que ocorreu em 19 de janeiro de 2004. Habermas foi convidado pela academia Católica da Baviera, em Munique, para ministrar uma conferência sobre os “fundamentos pré-políticos do Estado Democrático de direito”.

Na ocasião, outro conferencista foi convidado para proferir palestra sobre o mesmo tema: o Cardeal Joseph Ratzinger, então preposto da Congregação para a Doutrina da fé e que mais tarde se tornou o Papa Bento XVI. Saudado como o confronto entre o filósofo da “iluminação” e o cardeal do dogmatismo, a discussão também tratou de temas como a complementaridade e a oposição entre razão e fé, a crítica ao capitalismo globalizado e a necessidade de uma base moral nas sociedades pluralistas e midiáticas.¹¹

Nesse cenário, o filósofo propôs um diálogo e consenso entre fé e razão, pois tanto a fé como a razão buscam sentidos para a existência humana. Ambos convergiram em alguns pontos, como a unidade do gênero humano. Todavia, unidade que não é uniformidade. Também concordaram sobre a necessidade de o poder ser submetido a um direito comum. Nesse diálogo, Habermas considerou que a razão e a fé devem sobressair na esfera pública como ponto convergente de unidade e não simplesmente enquanto caminho de controvérsia. Desse modo, deve ser afastado o irracionalismo por parte dos religiosos e dos discrentes.

O diálogo mencionado entre Habermas e Ratzinger foi mostrado como exemplo devido à ética do discurso propor que controvérsias podem ser sanadas por meio de argumentos que contemplem a maneira de convivência moral e recíproca, sem um dilaceramento em uma sociedade democrática, ou com Habermas nos diz:

A ética discursiva ordena diversas formas de argumentação a questões éticas e morais, a saber, discursos de auto-entendimento de um lado, discursos de fundamentação normativa (ou de aplicação), de outro. Com isso, no entanto, ela não reduz a moral a tratamento indistinto, mas procura fazer jus a dois aspectos: à justiça e à solidariedade. Um comum acordo almejado por via discursiva depende simultaneamente do "sim" ou do "não" insubstituível de cada um dos indivíduos, bem como da superação da perspectiva egocêntrica, indissociável de todos os envolvidos em uma práxis argumentativa pautada pelo convencimento recíproco (HABERMAS, 2002, p.48).

Desse modo, Habermas considera que as mentalidades dos cidadãos crentes e seculares podem chegar a uma aprendizagem, a partir de argumentações que tiveram como relevância a construção de entendimentos morais possíveis.

11 Reunidos na academia católica da Baviera, em Munique, e sob o impacto da guerra do Iraque, Habermas e o Cardeal Joseph Ratzinger, o Papa XVI, analisaram a nova ordem política e cultural do Ocidente. Conteúdo extraído da *Redação da folha de São Paulo, caderno mais, 24 de Abril de 2005.*

Visto que, através do filtro da argumentação, princípios que outrora estavam encapsulados no pensamento religioso podem vir à tona.¹² Nesse sentido, Habermas (2005) esclarece que a filosofia como mediadora de sentido e tradutora da realidade poderá promover um acordo moral, jurídico e político a partir do estabelecimento de uma apropriação discursiva e pública dos potenciais particularistas encapsulados em linguagens especiais. Para ele, a religião pode fornecer estímulos epistêmicos em uma análise mais apurada, pois é possível a razão prática apropriar-se de medidas racionais do material histórico encontrado e já estruturado nas tradições religiosas.

Dessa maneira, o filósofo procura atentar para o esclarecimento de que o pluralismo em termos de visões de mundo e a luta em prol da tolerância religiosa continuam a fornecer incentivos e fundamentos para o Estado constitucional democrático. Além do mais, a análise do filósofo procura explicar que o “pensamento pós-metafísico assume uma dupla atitude perante a religião, porquanto ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender” (HABERMAS, 2005, p. 162).

Com esse entendimento, Habermas procura esclarecer que por meio de uma interpretação liberal, o Estado garantirá a liberdade de religião a partir do comprometimento das comunidades religiosas em relação ao uso público da razão que, de acordo com as suas próprias tradições, tenham aderido à neutralidade das instituições do Estado, conforme as visões de mundo secular.

No entanto, ele deixa claro que o Estado liberal, ao proteger de igual modo as formas religiosas de vida, passa a ser neutro, preservando na esfera pública argumentos religiosos e não religiosos. Dessa maneira, o Estado promove a separação institucional entre religião e política e não um ataque à identidade pessoal dos cidadãos religiosos.

12 Corroborando com o entendimento trazido até aqui, e na esteira deste assunto, Habermas no sentido kantiano, aceita a possibilidade da apropriação da herança semântica de tradições religiosas sem borrar os limites que separam os universos da fé e do saber. Ele explica que Kant dispõe do conflito provocado por uma intenção de considerar a religião como oponente como também herdeira, pois a religião ocupa a fonte de uma moral que satisfaz medidas da razão, como também ela pode ser tida como um refúgio, desde que a filosofia a purifique da ganga do obscurantismo e do fanatismo. Ou como Habermas nos diz: “A filosofia da religião, de Kant, estabeleceu medidas para dois papéis distintos da razão, a saber: para a contenção autocrítica de uma razão que traça limites e para o papel maiêutico de uma apropriação discursiva e pública dos potenciais particularistas encapsulados em linguagens especiais”. HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião: Estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. – Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2007, p.270.

Nesse sentido, Habermas, com base na sua teoria do agir comunicativo, procura trazer propostas sobre a integração social dos cidadãos em um Estado democrático. Para ele, “a coexistência com igualdade de direitos de diferentes comunidades étnicas, grupos linguísticos, confissões religiosas e formas de vida, não pode ser obtida ao preço da fragmentação da sociedade” (HABERMAS, 2002, p. 166).

Com isso, as sociedades multiculturais só poderão manter-se coesas por meio de uma cultura política que tenha uma democracia, que consiga não apenas direitos liberais à liberdade e direitos políticos à participação, mas também o compartilhamento do gozo profano de direitos sociais e culturais. Pois, a cidadania democrática apoiada pelo Estado existirá à medida que o liame integrativo for promovido, e aconteça a solidariedade entre estranhos. Dessa forma, poderá ser fundamentada uma “cidadania estatal multicultural” que buscará romper discriminações e intolerâncias nos Estados democráticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com os dilemas esboçados nos Estados Democráticos, pode ser visto que, a teoria de Habermas procura respostas para uma autêntica democracia, tendo em vista, os inúmeros conflitos que ainda circundam o projeto democrático trazido pela modernidade. Com o fito de responder a alguns destes dilemas, a filosofia Habermasiana norteia explicações para as relações existentes entre a religião e o multiculturalismo na concepção dos Estados democráticos de direito. No decorrer deste trabalho, foi possível entender que os comentários caíram de forma abrangente em conflitos que foram herdados em decorrência da maneira como o direito foi concebido.

Conforme entendimento trazido alhures, a legalidade de uma ordem social, não poderá significar respectivamente que esta ordem será considerada legítima; essa consideração foi feita por Weber, que tinha o direito como precisamente, aquilo que um legislador político, (independente de este ser ou não, democraticamente, legitimado) deliberar como direito, de acordo com um procedimento legalmente institucionalizado. Habermas evitou esta via, pois regimes que levaram em conta apenas os procedimentos legais institucionalizados chegaram ao poder (legitimados politicamente), onde promoveram toda sorte de injustiça em nome de um poder legal.

Habermas aponta que a ideia de um Estado Democrático tem na sua base de compreensão, a institucionalização jurídica das exigentes pressuposições das liberdades comunicativas, que formuladas em procedimentos, numa rede de argumentações, fundamentam um sistema que faça jus á autonomia privada e pública dos cidadãos. Para o filósofo o espaço democrático não pode ficar a mercê de uma maioria ou cultura dominante, pois corre o risco de acontecer, o comprometimento dos cidadãos em relação a sua autonomia publica e privada.

A religião entra neste assunto devido às tensões multiculturais e normativas em relação aos cidadãos seculares e religiosos nos Estados Democráticos de Direito, estarem relacionadas com diversos conflitos de entendimento, que vão desde a concepção normativa arraigada em valores puramente religiosos, até uma melhor compreensão do que seja um Estado laico; estas discussões passam pela a compreensão sobre o lugar da religião na esfera pública

E, no tocante a este dilema, Habermas considera que uma norma religiosa, para ser traduzida na linguagem do direito, deverá utiliza-se do “uso público da razão”. Tendo em vista, que a religião ao trazer propostas normativas deve apresentar pressuposições cognitivas; pois os Estados Democráticos requerem discursos compatíveis com um direito racional discutido por todos os atingidos.

Portanto, Através da ética do discurso, Habermas esclarece sobre a necessidade de reivindicação da neutralidade perante o pluralismo das crenças enraizadas. Desse modo, a validação de regras morais surge das pretensões de validez, que foram discutidas e decididas sob o crivo do ponto de vista racional e da possibilidade de universalização, sendo elas distinguidas das questões valorativas. Ou seja, nos discursos democráticos a normatividade deve ser reflexos de uma moral pública, aonde todos os concernidos são ouvidos, sendo aceitas as propostas que apresentem fundamentos de justiça que foram distinguidos de interesses axiológicos. Desta maneira, se espera solucionar problemas que foram oriundos de processos históricos e sociais, cuja normatividade foi atribuída ao sentimento tradicional e religioso com suas valorações.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas**. São Paulo: Ed. Loyola, 2010.

FREITAG, Barbara. **Dialogando com Jurgen Habermas**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro 2005.

FIGUEIRA, Divalte Garcia. **História: Série novo ensino médio**. São Paulo: 3. Ed. Ática, 2008.

GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e diferença: Estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

HABERMAS, Jurgen. **Direito e Democracia entre facticidade e validade, VOL. I**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler.- Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2011.

_____. **Direito e Democracia entre facticidade e validade, VOL. II**. Tradução de _____.- Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2011.

_____. **Direito e Moral**. Tradução de Sandra Lippert – Lisboa/Portugal: Ed. Instituto Piaget, 1999.

_____. **Consciência Moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. – Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Entre Naturalismo e Religião: Estudos filosóficos**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. – Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2007.

_____. **Teoria do agir comunicativo, VOL I.** Tradução de Paulo Astor Soethe – São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2012.

_____. **Teoria do agir comunicativo, VOL II.** Tradução de Paulo Astor Soethe – São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2012.

_____. **A ética do discurso, Obras escolhidas de Jurgem Habermas, VOL. III.** Tradução de Lumir Nahodil – Lisboa/Portugal: Ed. Edições 70, 2014.

_____. **A inclusão do outro: estudos de teoria política.** Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe - São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Verdade e Justificação: Ensaio filosófico.** Tradução de Milton Camargo Mota – São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

_____. Reunidos na academia católica da Baviera, em Munique, e sob o impacto da guerra do Iraque, Habermas e o Cardeal Joseph Ratzinger, o Papa XVI, analisam a nova ordem política e cultural do Ocidente. Academia Católica da Baviera, Tradução de Erika Werner. **Da Redação da folha de São Paulo, caderno mais, 24 de Abril de 2005.**

MENEZES, Antonio Basílio Novaes Thomaz de. **Habermas e a modernidade: uma “metacrítica da razão instrumental”.** Natal/RN: Ed. EDUFRN, 2008.

INGRAM, David Ingram. **Habermas e a Dialética da Razão.** Tradução de Sérgio Bath - São Paulo/SP: Ed. Universidade de Brasília, 1994.