

## A ESFERA PÚBLICA FRENTE AO PROCESSO DE LAICIZAÇÃO DO ÂMBITO MORAL<sup>1</sup>

**Jovino Pizzi<sup>2</sup>**

Universidade Federal de Pelotas  
jovino.piz@gmail.com

A questão da esfera pública se relaciona com dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, o debate a respeito da modernidade como tal; e, em segundo, a efervescência do ponto de vista moral delineado desde uma perspectiva laica, isto é, alheio a qualquer religião institucionalizada. Desde o início, a preocupação central de Habermas foi, e continua sendo, o papel do sujeito coautor participativo no âmbito da esfera pública. O foco da teoria do agir comunicativo é o sujeito coautor emancipado capaz de assumir, através do agir comunicativo, a responsabilidade frente aos desafios de uma sociedade com profundos sinais de transformação. O significado de esfera pública não se isola do agir comunicativo. Por isso, não há como rechaçar o fenômeno humano ligado às crenças ou à fé, nem propalar uma moral delineada desde a dogmática religiosa. Então, como entender a razão laica diante dos conteúdos semânticos que a realidade cotidiana apresenta? O que significa justiça no contexto secular e, ao mesmo tempo, plural e multi- étnica e religiosa? Quais os reflexos que esse ponto de vista moral acarreta para a educação?

Essas questões presumem uma longa discussão. Vale dizer, a fundamentação do ponto de vista moral se articula desde uma ética cívica, com o fim de garantir o protagonismo dos sujeitos coautores participativos. Em vista disso, este estudo inicia com a questão do procedimento discursivo e a pretensa neutralidade frente ao dogmatismo religioso (1.0). O segundo passo trata do fenômeno da secularização diante do ateísmo contemporâneo (2.0). Em terceiro lugar, o texto salienta a educação para a justiça no horizonte de uma sociedade laica (3.0). O último ponto trata de uma fundamentação discursiva como afiançável de normas válidas para todos (4.0).

---

<sup>1</sup> PIZZI, Jovino. A esfera pública frente ao processo de laicização do âmbito moral. *In*: LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de (org.). **Mudança estrutural na esfera pública 50 anos depois**. Rio de Janeiro: [s.n.], 2012. p. 525-540. Disponível em: <https://coloquiohabermas.files.wordpress.com/2012/10/cliq-ue-aqui-para-baixar-os-anais-do-viii-calc3b3quo-habermas.pdf> Acesso em: 25 abr. 2023. Artigo apresentado originalmente no 19º Colóquio Habermas (2023).

<sup>2</sup> Graduação em Filosofia e em Comunicação Social -Jornalismo; mestre em Filosofia (PUCRGS, 1992) e doutor em Ética y Democracia pela UJI (Espanha, 2002). Pós-doutorado na Universidade Federal de Santa Catarina (2015).



Esta obra está licenciada sob uma licença

Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0).

## 1 SECULARIZAÇÃO FRENTE À NEGATIVA DE REZAS E/OU DE CRUZES

Em relação à retomada da questão laica, é preciso salientar o longo e infindável debate em torno da “sempre atual” controvérsia entre o controle das instituições religiosas sobre a vida das pessoas e o âmbito moral, tanto na delimitação jurídica a respeito da orientação do agir, quanto na implementação de políticas deliberativas. Nesse sentido, o qualificativo “secular” indica uma sociedade na qual os fundamentos de decisão devem ser *alheios* a qualquer tipo de instituição religiosa, pois sua base está em “moral profana” (Habermas, 2002, p. 133).

Por isso, o significado de esfera pública “50 anos depois” – para fazer jus ao tema do colóquio – se insere no horizonte de uma sociedade com sinais profundos de secularização. A simples menção a dois fatos indicam a relevância da questão: a) a retirada de símbolos cristãos de determinados ambientes, ou seja, a remoção de crucifixos de salas dos tribunais de justiça; b) a cerimônia fúnebre em memória de Max Frisch.

O primeiro deles é um caso recente, e se refere à retirada de crucifixos e demais símbolos oficiais de prédios da Justiça gaúcha, decisão acatada pelo Conselho da Magistratura de Justiça do Rio Grande do Sul (TJRS), em março de 2012. O pedido foi interposto pela Liga Brasileira de Lésbicas (LBL) sob o argumento de que o Estado laico protege a liberdade religiosa de qualquer cidadão ou entidade, em igualdade de condições, eliminando, desta forma, qualquer influência da religiosidade na coisa pública.

O segundo diz respeito ao arquiteto e escritor Max Frisch, falecido em abril de 1991. O cerimonial fúnebre foi realizado na catedral São Pedro, em Zurique. Na oportunidade, sua companheira sentimental leu uma nota, escrita por Max antes de morrer, na qual agradecia aos párocos a permissão para que o ataúde permanecesse dentro da igreja. Todavia, o mais chamativo refere-se à recomendação de que não houvesse nenhuma menção a algo religioso. Frisch recomendou que, embora o funeral se realizasse no recinto de uma igreja, não houvesse sacerdotes, abençoantes e abençoamentos e, muito menos, se pronunciasse a palavra “amém” (Habermas, 2009, p. 53-55).

Existe uma relação entre os dois fatos? Qual o seu significado para o tema em discussão?

Em primeiro lugar, essas questões – entre muitas outras – evidenciam a distinção entre a fundamentação com um forte teor apriorístico das concepções religiosas *versus* o caráter pragmático-comunicativo da ética habermasiana. Embora haja a tendência em procurar o equilíbrio entre diversidades latentes, o desejável nem sempre coaduna com o possível. Em

vista disso, o aspecto apriorístico parece ser, em termos da pragmática procedimentalista da ética discursiva, coibitivo e, por isso, contraproducente. Aliás, a insistência em pressupostos apriorísticos não é recente, principalmente por parte de setores que se utilizam de pressupostos dogmáticos para justificar normatizações e impor orientações ético-morais até mesmo a quem não professe credo religioso algum.

Nesse sentido, é importante salientar a análise interpretativa da filosofia ocidental desde uma genealogia de suas diferentes épocas, começando com “o *mito* nas sociedades primitivas, a *filosofia* na antiguidade clássica, a *teologia* na idade média, até a ciência no pensamento ocidental, a partir da modernidade” (Domingues, 1991, p. 15). Em sua síntese, Ivan Domingues, neste quadro, salienta os períodos *cosmológico*, *teológico*, *mecanicista* e *historicista* como etapas diferentes do pensamento ocidental. Nele, as diferentes discursividades aparecem delineadas, em suas distintas épocas, sem perder de vista e nem denegar nenhuma de suas características específicas.

Por isso – e em segundo lugar – negar ou preterir o debate a respeito da laicização significa negligenciar, por exemplo, o desgaste que algumas instituições religiosas enfrentam atualmente. Não se trata apenas de casos isolados, mas de um processo de divisões, enfrentamentos e querelas internas ou, até mesmo, entre igrejas diferentes. Além do mais, no Brasil, é deveras sintomática a insistência de uma frente parlamentar voltada a zelar por questões desde um cunho eminentemente dogmático. Neste caso, a bancada evangélica representa a junção de forças que nem sempre compartilham, nas suas comunidades de fé, as mesmas práticas e/ou os mesmos pontos de vista interpretativos. Se, entre as diferentes igrejas, haveria, por exemplo, uma unidade em relação ao aborto, não existe o menor compartilhamento em relação à doutrina e compreensão bíblica. Essa dicotomia vai provocando uma constante migração dos crentes entre as diversas igrejas, o que mostra a crescente acracia tanto entre os próprios expertos em teologia como também nos seguidores ou devotos.

Essa espécie de confusão encontra eco em manifestações extremistas, seja em favor ou em contra temas dos mais diversos. No fundo, trata-se de estratégias para impedir o debate sistemático em relação à homogeneização frente a temas controversos. Assim é o caso do aborto, em relação à sexualidade etc., refletindo o rechaço a qualquer debate, cujos fundamentos estariam em supostos preceitos dogmáticos; aprioristas, portanto. Nesse caso, a ideia da reativação da religião não é propriamente verdadeira, pois a tese mais plausível estaria na rediscussão do papel e do lugar da religião na vida cotidiana das pessoas e, em decorrência, na possibilidade – ou não – se tais orientações estejam legitimadas jurídica e

legalmente.

Por isso, ser “claramente a favor” ao aborto (Safatle, 2012, p. 19), por exemplo, significa tanto quanto estar terminantemente em contra, isto é, não denota absolutamente nada. Na verdade, esse tipo de pregação apenas reforça os radicalismos de quem não quer discutir a questão, nem pressupor que ela possa ser discutida desde o ponto de vista de uma moral laica. O argumento clássico a respeito da modernidade salienta que ela se sustenta na teoria da secularização, tese que não pode ser considerada plausível.

Esse debate engendra o exame da modernidade, pressupondo que a teoria clássica da secularização implica “na eliminação das diferenças religiosas e culturais e da homogeneização da sociedade inerente ao processo de modernização” (Demenchonok, 2009, p. 18). Na verdade, a interpretação de que a modernidade é correlativa com secularização não procede. Trata-se, na verdade, de uma forma “unidimensional e de uma descrição linear da sociedade e da história”, uma forma parcial de compreender a “complexidade das diferentes sociedades e as únicas características de suas culturas e históricas” (Demenchonok, 2009, p. 18).

Demenchonok, por exemplo, advoga por “múltiplas modernidades”, o que indica também uma reconsideração a respeito da própria compreensão que a sociedade ocidental tem de si mesma. Em outras palavras, é possível descrever distintas modernidades, assim como são inúmeros os componentes ou áreas a levar em conta no momento de caracterizar a modernidade: cultural, econômico, tecnológico, político e assim por diante (Demenchonok, 2009, p. 19).

A representação das “múltiplas modernidades” supera, segundo Demenchonok, os estereótipos da “modernização como ocidentalização”, pressupondo uma “crítica pós-moderna/pós-colonial às metanarrativas da globalização, aos conceitos de heterogeneidade, indigenismo e hibridização” (Demenchonok, 2009, p. 19). Nesse ponto, Demenchonok parece ser mais interessante, principalmente pelo fato de lembrar não somente o aspecto da ocidentalização e às metanarrativas, conquanto ele menciona o indigenismo – faltando-lhe a referência à contribuição dos escravos afros –, aspecto relevante para salientar o processo de aculturação ocorrido nas Américas (de norte a sul). Em razão disso, não há como fugir do “fenômeno cultural” e do processo “civilizatório” (Grüner, 2010, p. 30) que criou, nas Américas, uma homogeneização que envolveu três continentes: Europa, América e África<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Nesse sentido, cabe destacar o testemunho de Dee Brown, *Enterrem meu coração na curva do rio. A dramática história dos índios norte-americanos* (Porto Alegre: L&PM, 2010), bem como o livro de Eduardo Grüner, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (Buenos Aires; Edhasa, LOGEION: Filosofia da informação, Rio de Janeiro, v. 9, 2023, Edição Especial, p. 33-49.

Esse processo reproduziu. “através de sofisticadas formas de *sincretismo*, estruturas sociais, culturais, religiosas, linguísticas, estéticas, artístico-musicais etc. muito complexas, gerando uma *nova cultura*, inédita até então” (Grüner, 2010, p. 30).

Por isso, a tese da ruptura ou da continuidade da modernidade ocidental se vincula ao processo de reconstrução das identidades, apoiadas na reinterpretação da interpretação do “ocidente uniforme” e na reconsideração da multiplicidade, da interculturalidade, hibridização e outros conceitos. De acordo com Demenchonok, isso favoreceu a retomada da questão vinculada ao âmbito religioso. Na verdade, esse é apenas um dos diversos aspectos que passaram a ganhar importância para a filosofia e as ciências em geral.

Seja como for, o reconhecimento das múltiplas modernidades dá outro caráter ao tema da laicização e da tese de uma filosofia secular. Isso quer dizer que ela aponta para uma espécie de ateísmo, pois rompe com um modelo apriorístico – seja mitogônico, teogônico ou de qualquer outra classe – para, então, procurar compreender as circunstancialidades independentemente de apriorismos ou pré-determinações alheias. Essa tentativa pode gerar um desconforto e gerar uma espécie de insegurança, especialmente aos que ainda preconizam uma fundamentação eminentemente metafísica. No entanto, tal heterogeneidade permite compreender a diversidade das contingências do mundo da vida, sem reduzir as circunstancialidades à clivagem dicotômica entre o ideal e o circunstancial e, assim, poder consolidar o reducionismo de justificar as diferentes dimensões do *Lebenswelt* a apenas uma interpretação.

Diante disso, é mais que oportuno salientar o fenômeno da secularização como uma forma de ateísmo que não nega ou rechaça o âmbito religioso, nem o campo das religiões. Esse aspecto permite entender, ente outras coisas, os limites da proposta de Taylor, quando reduz o campo do sagrado ao âmbito da religião institucionalizada. Para fazer frente a essa percepção, nossa leitura se aproxima de Ricardo Salas, que insiste em uma hermenêutica voltada à ressignificação dos símbolos, metáforas e narrativas ligadas ao sobrenatural e divino enquanto experiências religiosas.

## **2 O FENÔMENO DA SECULARIZAÇÃO DIANTE DO ATEÍSMO CONTEMPORÂNEO**

O fenômeno da secularização ganha espaço diante da certificação das diferenças frente à própria configuração da modernidade. As múltiplas modernidades salientam a tendência

---

2010).

pós-secular em compreensão de tolerância como uma alternativa capaz de “responder às mudanças inerentes aos conflitos políticos” que foram reaparecendo (Demenchonok, 2009, p. 20). De fato, o fenômeno social da secularização interfere nos diferentes discursos e processos políticos. De acordo com Habermas, a compreensão moderna do mundo suplantou cosmologias míticas, religiosas e metafísicas (1988, p. 101). Com a dissolução das justificativas mítico-narrativas, o sujeito comunicativo e coautor participativo assumiu a auto-responsabilidade pela “validade das pretensões suscetíveis de crítica” (1988, p. 107). Essa mudança tem profundas implicações na ética e, em decorrência, também na educação.

Nessa perspectiva, a ética discursiva apresenta um forte teor iluminista, uma vez que o sujeito está livre de qualquer imposição alheia, externa ou apriorística e é, portanto, coautor autônomo. O pensamento pós-metafísico retoma as pretensões do Iluminismo e confere ao sujeito coautor “esclarecido” uma capacidade racional auto-suficiente para dispor de normas e princípios para a ação. Assim, a ética também passa a ser determinada por uma razão comunicativa laica.

De fato, a razão secular consegue se apropriar, através dos recursos do pensamento pós- metafísico, dos conteúdos semânticos das tradições, sem renunciar jamais a autonomia que lhe é inerente. No entanto, essa mesma razão secular pode ser deficitária e, inclusive, “perder-se” no momento de delinear metas coletivas. Em outras palavras, ela sofre o risco de ser uma simples “falácia”, pois demonstra certa impossibilidade para afiançar laços de solidariedade e motivações para a justiça, seja dentro dos Estados nacionais, nas relações interestatais ou até mesmo em questões supranacionais (Kaldor, 2005). Do mesmo modo, as religiões ocidentais também se ressentem de um déficit de adesão, o que evidencia seu caráter comunitarista e, portanto, com dificuldade de implementar um domínio mais abrangente.

Para fazer frente a esses aspectos deficitários, o apelo retoma a questão do liberalismo e trata de ressaltar sua insistência em valores, direitos e atitudes, como é o caso da liberdade, a igualdade (e/ou a diferença, como se insiste ultimamente), a solidariedade e o respeito (ou tolerância). Trata-se de uma consciência moral das “sociedades com democracia liberal”, quer dizer, pluralistas. Nesse caso, a fundamentação não pode ocorrer desde “uma ética confessional-religiosa, muito menos confessional-laicista” (Cortina, 1998, p. 115).

Como é possível perceber, uma ética confessional-religiosa assume um caráter homogeneizador, porque seus pressupostos são eminentemente apriorísticos. Do mesmo modo, a perspectiva confessional-laicista corre o risco de assumir um radicalismo absolutizante, alto próximo ao anticlericalismo posterior à Revolução Francesa. No caso específico, pode-se citar a Noite de São Bartolomeu, “um dos episódios mais sinistros das

guerras de religião que assolaram a Europa no século XVI” (Rouanet 1992, p. 150). Na verdade, o mais relevante do estado civil francês é a “clara intenção anticristã”, isto é, a lógica da “descristianização” em nome de uma moralidade cívica que aprofunda ainda mais o abismo entre o “sagrado e o profano” (Rouanet, 1996, p. 285 ss).

Diante desse malfadado risco, insistência em uma fundamentação moral pós-metafísica assegura tanto os direitos fundamentais dos sujeitos coautores como também os princípios do Estado de direito. Os objetivos salientam o significado e a abrangência do conceito de racionalidade laica e, assim, poder identificar sua relação com o ponto de vista moral como pressuposto para a educação para a justiça. No entanto, há uma correlação entre os déficits da razão prática e a neutralidade ideológica do Estado constitucional como prerrogativa para as bases normativas de uma razão pós-metafísica.

No caso da educação, a proposta de um ponto de vista moral laico proporciona a abertura ao debate sobre suas exigências seculares em uma sociedade intercultural. Nessa direção, é importante salienta que o discurso sobre a secularização sofreu modificações no decorrer dos anos 80 e 90 do século passado. No entanto, foi nos albores do século XXI que ele ganhou proporções ainda mais abrangentes. Atualmente, existe uma forte inclinação à secularização da moral, não como oposição ao religioso, mas como resposta à multiplicidade de crenças e formas de manifestar e vivenciar o sagrado. Essa moral secular defronta-se constantemente com argumentações, por exemplo, relacionadas à complementaridade entre fé e saber. Na verdade, não há como fugir da discussão a respeito da “forma como as cosmovisões, sejam metafísicas ou religiosas, são traduzidas simbolicamente por meio da abertura ao tratamento discursivo ou lingüístico” (Mendieta, 2001, p. 42).

Essa temática abre um leque significativo de apreciações, principalmente na contestação do papel e do valor da metafísica (Pinzani, 2009, p. 118). Sem entrar nessa discussão, o tema se ocupa com as considerações de Habermas a respeito do ponto de vista moral laico de caráter pós-metafísico. Habermas insiste frequentemente que a “solidariedade é o anverso da justiça” (1999, p. 42) e, por isso, não há separação entre as duas categorias. No entanto, é preciso ter salientar que a legitimidade das regulamentações legais “só podem reputar-se legítimas na medida em que elas sejam expressão de um interesse geral” (Habermas, 1988, p. 116), isto é com validade universal. Neste caso, o universalismo igualitário e o reconhecimento recíproco encontram respaldo numa “cultura política” baseada nos direitos fundamentais, porque ela é “o fundamento para uma co-existência igualitária de diferentes grupos e sub-culturas, cada um deles com uma origem e uma identidade próprios” (Habermas, 2001, p. 181).

Nesse sentido, o direito politicamente estabelecido de uma comunidade particular, para ser legítimo, deve estar em consonância com um mínimo de princípios, os quais pretendem também validade geral que ultrapasse os valores de uma comunidade concreta ou uma forma de vida particular (Habermas, 1998, p. 357). Neste caso, não apenas o reconhecimento recíproco, mas também a obtenção de um acordo sobre uma base mínima supõe a possibilidade de revisão das tradições e de uma justificação racional das normas com validade universal. Para melhor entender a dimensão pragmático-comunicativa do ponto de vista moral laico, é preciso ter em vista a distinção fundamental entre religião e o fenômeno relativo ao sagrado, aspecto que será explicado na continuação.

### 3 AS METÁFORAS E NARRATIVAS DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Como foi salientado, Ricardo Salas Astrain (1996) defende a tese de que as estruturas religiosas devem ser analisadas a partir da “criatividade religiosa”, prova de que a experiência religiosa aduz para o horizonte do sagrado. Nesse sentido, a religião se atém ao âmbito da institucionalização, conquanto o sagrado articula o campo de imagens e redes simbólicas às vezes nunca institucionalizadas (Salas, 1996, p. 11-12). Esse ponto de vista não coincide com Charles Taylor (2010). O estudo de Taylor permanece restrito à análise das convicções e práticas religiosas (p. 15) típicas do fideísmo cristão (p. 16) e de um sentido e sensação de plenitude específicos das figuras religiosas europeístas. Na sua longa introdução, ele insiste nos três sentidos do termo secular ou secularidade (p. 28-29), conquanto “todos os três modos de secularidade fazem referência à religião” (p. 29).

Além do mais, a análise de Taylor apresenta um caráter comunitarista de tipo hegeliano, às vezes revestido como um liberalismo fantasiado de tolerante. Como ponto de entrada, Taylor parece interessante; como proposta, as controvérsias apontam para o ponto de vista restrito a um sujeito arraigado aos contextos sociais e culturais. Esse debate é analisado por Stephen Mulhall e Adam Swift, na obra *O indivíduo frente à comunidade* (1996), delineando as teses entre liberais e comunitaristas. Para estes autores, Taylor não pretende rechaçar o liberalismo como tal (p. 147). No entanto, sua tese tem como pressuposto argumentos comunitaristas, uma vez que os “seres humanos são animais que se autointerpretam, ou seja, criaturas cuja identidade pessoal depende de sua orientação em vistas concepções de bem derivadas da matriz de sua comunidade linguística e de sua vinculação com tais concepções” (Mulhall e Swift, 1996, p. 148). Em segundo lugar, Taylor sustenta que os juízos e instituições morais podem ser elucidados e representados racionalmente “mediante



um procedimento que recorre a marcos valorativos fundamentais e de grande alcance derivados também da comunidade” (p. 148).

Nesse sentido, é possível entender Taylor e suas teses concernentes às limitações da categoria religiosa e seu vínculo comunitarista bastante parecido ao fideísmo cristão e com a religião institucionalizada. O perigo é justamente a radicalização entre duas alternativas, vale dizer, entre o horizonte de tipo confessional-religioso e o confessional-laicalista.

Em outra direção, é significativa a leitura e interpretação de Adela Cortina. Todavia, o fenômeno religioso ocidental não se atém ao dualismo de duas tradições tipicamente ocidentais. No caso, a proposta da professora de Valência se articula em vista das duas versões que permeiam a herança ocidental: a Aliança e o Contrato (Cf. Pizzi, 2005). Para a filósofa espanhola, é imprescindível levar em conta duas dimensões distintas, ou seja, “duas dimensões irrenunciáveis” (2001, p. 11). Nesse mesmo caminho, Habermas (2001) também se atém a uma demarcação entre Israel e Atenas.

Na sua obra *Aliança e Contrato*, Cortina salienta os dois aspectos que não podem ser eliminados na convivência humana, ou seja, duas formas de interpretar os laços humanos, vigentes em sociedades diferenciadas. Ainda que o contrato seja questionado, ele continua sendo uma forma específica que articula os vínculos entre seres com autonomia. Todavia, para encontrar seu sentido verdadeiro, deve-se pressupor o “relato da aliança e da obrigação, nascidas do reconhecimento recíproco.” Enquanto duas esferas distintas para as decisões humanas, o contrato representa a “base da sociedade política e dá lugar aos instrumentos do Estado (governos, sistemas políticos), enquanto que a aliança é a base da sociedade civil e dá lugar às famílias, às comunidades e às associações voluntárias” (Cortina, 2001, p. 27). Esta delimitação contribui com, pelo menos, três aspectos significativos para o diálogo intercultural.

Em primeiro lugar, essas duas categorias conceituais representam “duas histórias sobre os laços que unem os seres humanos e podem evitar a violência e a guerra.” Neste sentido, continua Cortina, “não se trata de negar uma delas e permanecer somente com uma única narrativa, porque as duas devem ser contadas” (Cortina, 2001, p. 20). Recusar-se a reconhecer tais relatos sobre a vida e a história presumem um prejuízo sem precedentes, ou seja, a recusa de laços que unem os seres humanos e que devem alimentar o diálogo entre aqueles que se reconhecem nesses relatos.

Em segundo lugar, uma análise crítica dos últimos séculos mostra que as “duas histórias” são muito fortes. Isso sempre quando a questão é a modernidade ocidental. O contrato surge com o Estado Moderno, no século XVI, com Maquiavel, Hobbes e muitos outros. Na verdade, o contrato nasce porque a religião vai como que deixando lugar às

instituições cívicas. Não é verdade que ela desaparece, porque ela deixa de ter um lugar privilegiado, ou seja, pouco a pouco, o discurso do contrato vai ampliando seu espaço até assumir o protagonismo não apenas no campo político, mas também na vida social. A aliança tem um passado muito mais remoto. Nesse tempo, tanto a parábola da aliança e o relato do contrato foram utilizadas tanto para interpretar uma determinada situação – no caso, o Estado, o funcionamento do mercado, as instituições sociais – ou, então, receberam críticas e considerações dos mais variados tipos.

O terceiro aspecto – relacionado ao contrato e a aliança, e de sua relação com a questão da interculturalidade e a inter-religiosidade – diz respeito à questão de que qualquer análise do presente deve levar em conta as duas dimensões irrenunciáveis: a aliança e o contrato, porque os dois relatos seguem vigentes. Vale dizer, o relato da aliança não desapareceu, nem pode ser silenciado. No entanto, é possível reconhecer que os mecanismos políticos e econômicos parecem assumir a coordenação da ação e orientar as decisões de nossas vidas.

É significativa a plausibilidade das considerações de Cortina. Todavia, o desenho permanece novamente restrito ao horizonte do pensamento ocidental, para não dizer euro-ocidental. Mais uma vez, vale recordar que, por exemplo, a presença de sujeitos coautores dos povos originários das Américas permanece esquecida. Nas palavras de Eduardo Grüner, esses *outros* permanecem alheios, porque o movimento eurocêntrico, embora admita a diversidade, articula de tal modo o universalismo como se “nada tivéssemos que ver” com as particularidades (2012, p. 24).

Entre outras coisas, esses aspectos, embora com suas limitações, pressupõem uma diferenciação entre multiculturalismo e interculturalidade. A interculturalidade caminha no sentido oposto, pois, além das diferenças, procura salientar os aspectos que possibilitam o diálogo e a interação mútua entre a diversidade de culturas. Não se trata, portanto, de uma mera coexistência e da descrição de suas características específicas das particularidades, mas de redimensionar o diálogo no sentido de contribuir para que haja, na expressão de Adela Cortina, mais mundos para todos.

Na verdade, o tema proposto – esfera pública e laicização – deve responder à questão da interculturalidade. Deste modo, a questão da diversidade cultural ganha um aliado muito importante. Não se trata, pois, de identificar as diferenças ou similitudes, ou seja, a um projeto transdisciplinar ou interdisciplinar, mas de redimensionar e redefinir as fronteiras entre aquilo que, por um lado, é inerente a cada cultura em particular – isto é, suas características peculiares – e, por outro, buscar um eixo comum no sentido de alimentar práticas solidárias e as exigências de justiça.

Nesse sentido, o *diálogo intercultural* é imprescindível, por dois motivos. Em primeiro lugar, porque através da identificação, da estima e do apreço, reconhece e respeita as culturas na sua riqueza. Ao mesmo tempo – este é o segundo aspecto – porque esse fato exige um diálogo a partir do qual os atores sociais podem discernir que valores e costumes merecem ser reforçados – isto é, cultivados – e quais se deve esquecer (ou deixar de lado).

Da mesma forma que podemos, pois, falar de interculturalidade, ou de diálogo intercultural, é possível argumentar a favor de um diálogo inter-religioso. Ou seja, tanto a questão da interculturalidade como a do aspecto inter-religioso presume um diálogo cuja característica é a simetria e, portanto, sem dogmatismo ou qualquer apriorismo sentencioso. Isso não representa uma mera tolerância, mas relações de convivência e, com isso, uma universalidade solidária e comprometida com a justiça. Em resumo, a filosofia intercultural – e não a mera certificação do multiculturalismo – representa o esforço no sentido de assegurar as contribuições das culturas e/ou religiões com o melhor e o mais saudável que elas podem oferecer. O multiculturalismo trata a diversidade como se fossem coisas estáticas, como se cada cultura ou religião fosse homogênea, fechada nela mesma, coibindo, portanto, a possibilidade de um aprender do outro, podendo, em alguns casos, favorecer atos de racismo cultural ou religioso, a intolerância, a segregação ou outras formas de preconceitos.

43

#### **4 A EDUCAÇÃO PARA A JUSTIÇA EM UMA SOCIEDADE LAICA**

Como já se pode constatar, o fenômeno da laicização da sociedade não se limita às justificações de ordem mítico-religiosas, pois suas exigências são de ordem prática. Nesse sentido, a laicização não é um fato, um acontecimento que possa ser considerado bom ou mau, mas um fenômeno que pressupõe uma relação entre diferentes espaços de interação, ou seja, desde uma relação dialógica entre sujeitos coautores.

Então, o fenômeno da laicização, desde uma moral secular, deve salientar o “como” podemos fundamentar o ponto de vista moral e “como”, de fato, os sujeitos coautores podem delinear uma sociedade secular. Nesse sentido, qualquer estudo a respeito do âmbito religioso não deve apenas averiguar o que se entende por laico ou secular, mas estudar também o *quem* e *como* são configuradas as políticas de reconhecimento e verificar se tais políticas conseguem superar as “debilidades motivacionais” e proporcionar uma educação comprometida com a justiça e a solidariedade.

Além do mais, o ponto de vista moral secular deve ter em vista as antinomias da razão prática. Por isso, as considerações ultrapassam os limites da religião institucionalizada para

conhecer também “as manifestações religiosas populares e os processos culturais que lhes são subjacentes” (Salas, 1996, p. 7). Daí, então, é possível entender que, para Habermas, a solidariedade é considerada como um conceito limite. Ele supõe uma abstração em relações às questões do bem viver, até reduzi-la a questões de justiça (1989, p. 432). Essa solidariedade intercultural requer, pois, a justiça em relação ao tratamento das diferentes manifestações do sagrado, não se limitando, portanto, as religiões tradicionais e reconhecidas como tais.

Para Habermas, a modernidade produziu uma racionalidade que se reabastece em suas próprias fontes, mas apresenta, entre outras coisas, “debilidades motivacionais de uma moral racional” que apenas poder ser asseguradas nos “limites do Estado constitucional democrático através do direito positivo” (2009, p. 221). A suspeita gira em torno à progressiva perda de solidariedade, ou seja, às exigências morais não impedem a insolidariedade, isto é, do estiolamento da justiça entre os diferentes setores da sociedade. A injustiça vai aumentando de modo proporcional ao crescimento dos “imperativos do mercado na forma de custos-benefício-cálculos ou da competência de serviços em âmbitos da vida cada vez mais variados, os quais obrigam aos indivíduos, na sua relação com os demais, a uma atitude objetivista” (Habermas, 2009, p. 218). Seguidor da tradição crítica, Habermas reitera o processo de secularização das sociedades modernas, às vezes voltado apenas à instrumentalização das pessoas e das relações sociais, mesmo que essas pessoas, no fundo, conservem a consciência moral e acreditem em uma justiça social e na solidariedade humana.

Os ideais da Ilustração salientam a igualdade jurídica, assim como também igualdade social e econômica. Esse delineamento nos leva a insistir que a justiça deixa de ser uma questão apenas vinculada ao aspecto semântico (isto é, à sua definibilidade), mas ao aspecto pragmático. Essa pragmática pressupõe uma “neutralidade do procedimento” (Habermas, 1998, p. 386), porque ninguém pode garantir, por si só, sua autonomia moral. Ela depende da interação comunicativa, ou seja, dos esforços cooperativos que ninguém pode ser obrigado através das normas jurídicas, mas que todos são conclamados a seguir (ou obedecer). Nesse sentido, a pergunta “a quem” são os sujeitos da justiça nos leva às vítimas da injustiça. A preocupação em saber “quem” são os sujeitos, e os próprios concernidos pela justiça, remete inclusive às futuras gerações.

Esse é outro aspecto importante para configurar o espaço público no horizonte de uma moral secular. Na verdade, a filosofia sofreu, no século XX, distintas transformações. Os diferentes giros introduziram mudanças significativas para a reflexão filosófica. Isso indica que a orientação do agir não se resume à resolução de conflitos, mas a uma pragmática vinculada a políticas deliberativas. Essas políticas não dependem de interesses particulares ou, então, de

pressupostos metafísicos. Essa mudança indica que as normas válidas para todos não é fruto da reflexão individual e, por isso, a ética não se reduz o âmbito privado ou ao horizonte familiar, muito menos ao fato de garantir ao sujeito participativo o que lhe é devido, mas em um dever moral, pois se trata de um compromisso entre todos.

Nesse sentido, racionalidade ético-comunicativa, além de garantir vínculos relevantes entre os sujeitos, está em supor laços de solidariedade e compromissos de justiça. Este é, sem dúvidas, o grande desafio de uma perspectiva universalista disposta a não perder de vista o bom e o justificável de cada cultura, nem desprezando os que clamam por justiça e solidariedade. Nesse sentido, a convivência e a reciprocidade não representam um pacto entre interesses egoístas, mas do *reconhecimento mútuo* entre seres que reconhecem sua própria identidade através da relação com os demais. Assim, a solidariedade deve ser entendida como condição de justiça. Para Habermas, o conceito de razão deve articular uma intersubjetividade comunicativa promotora da justiça e de laços de solidariedade. Por isso, o ponto de vista moral laico seja a forma de resgatar a outra cara da razão (Muguerza, 1990, p. 628); ou, então, a outra cara da justiça. O “como” presume, portanto, uma forma de distribuição da riqueza ou dos recursos escassos. Por isso, o ponto chave está em insistir também por uma justiça econômica.

45

O debate retoma as reflexões indicadas até o momento, e aponta uma alternativa dentro do próprio liberalismo. Mesmo assim, a justiça não se reduz à benevolência, empatia, intuição ou ao cuidado, mas à *solidariedade*. No fundo, justiça e solidariedade não são “princípios morais diferentes, mas dois aspectos de um mesmo princípio” (Cohen e Arato, 2000, p. 425). Dessa forma, a justiça ultrapassa os limites semânticos para ganhar o espaço de uma pragmático-fenomenológica, isto é, capaz de ressaltar descritivamente a experiência vivida pelos diferentes interlocutores, sem, por isso, abandonar ou rechaçar os princípios, normas e regras de caráter universal.

Em razão disso, a compreensão das manifestações relativas ao sagrado não podem ser tratadas como folclóricos ou desonrantes, porque fazem parte da linguagem humana. Os processos do simbolismo retratam a experiência humana do sagrado nos processos de uma “textura polissêmica, isto é, os símbolos do *círculo*, da *vida*, do *contágio*, do *sacerdote* y da *pureza*, para citar alguns, assumem uma variedade de significações que não se anulam umas nas outras, mas que se potenciam e se enriquecem” (Salas, 1996, p. 14).

Nesse sentido, seria ingênuo explicar o fenômeno do sagrado a partir das religiões institucionalizadas. Ao mesmo tempo, não há como compreender os processos simbólicos unicamente desde as religiões tradicionais. Por isso, o ponto de vista moral laico não recusa o

sagrado como tal, mas, ao mesmo tempo, essa diversidade e pluralidade de “subjetividades religiosas” (Salas, 1996, p. 14) não podem condicionar aprioristicamente qualquer norma ou princípio que pretenda validade a todos os coautores participantes. O ponto de vista moral volta-se, portanto, aos coautores participantes como um todo, independente de sua crença ou adesão a uma religião qualquer.

## 5 O PONTO DE VISTA MORAL SECULAR COMO GARANTIDOR DE PRINCÍPIOS

Para concluir, dois pontos, porque em parte o jogo político visa manter o *status quo* de uma sociedade estruturalmente organizada, instrumentalizando não apenas a relação entre os sujeitos, mas colocando também em risco a idéia de uma sociedade global e intercultural. Até mesmo os “governos influentes – que são sempre os atores políticos mais importantes deste cenário – prosseguem, sem titubear, com seus jogos de poder social-darwinistas” (Habermas, 2009, p. 219). Em outras palavras, para Habermas, “não falta apenas vontade política para desejar instituições e processos de ordem mundial reformada, mas inclusive a perspectiva de uma política interna global satisfatória” (2009, p. 219).

Nesse sentido, o primeiro ponto salienta o nível pós-convencional dos estágios morais, pressupondo como válidas as normas que todos possam querer (Habermas, 1999). No âmbito das condições concretas, a racionalidade comunicativa conduz a inserção do sujeito no mundo (nos diferentes contextos do mundo da vida), de modo a unir e articular *fala e ação*. Esse é o horizonte no qual Habermas admite um espaço para o bom na teoria do justo, não como direito positivo, mas como “liberdades de indivíduos inalienáveis que se autodeterminam” (1999, p. 70). A pretensão universal de qualquer pretensão de validade deve assegurar, portanto, os direitos e liberdades de cada sujeito de forma a garantir também o “bem-estar do próximo e da comunidade a que (os sujeitos) pertencem” (Habermas, 1999, p. 71).

Em segundo lugar, a exigência de ampliar as liberdades individuais e garantir a justiça social retrai o sujeito e limita o agir a interesses individuais. Essa falta de motivações para com o coletivo se traduz como “debilidades motivacionais” geram uma desconfiança na própria razão iluminista secular, consequência de uma possível antinomia interna. Se, por um lado, ela assegura a capacidade de juízo contra a vulneração das prerrogativas e deveres individuais, por outro, ela se apresenta como deficitária no momento de motivar os sujeitos para agirem solidariamente. Este seria, portanto, o foco de estudo a ser aprofundado, na tentativa de evidenciar se tal déficit representa uma dicotomia interna da própria razão laicizada ou, então, se suas exigências normativas ainda não foram totalmente trazidas à tona, isto é, transformados

em força motivadora para o compromisso solidário em nível pós-convencional. Em certo sentido, o fato de a solidariedade ir se tornando cada vez mais escassa, parece indicar que a ética normativa, neutra e voltada a uma sociedade completamente laicizada, sente os efeitos de sua própria presumibilidade.

Daí, então, a importância de uma perspectiva ética para criar convivência cidadã, pois ela trata do lugar habitual, ou seja, do lugar onde vivemos. Essa definição realça a necessidade de ir criando hábitos e costumes que orientam o agir, tanto em relação ao âmbito político, quando ao econômico e social. O estudo dessa dinâmica e de seus impactos na vida prática, principalmente na educação para a justiça é, sem dúvida, um forte argumento para salientar a relevância desse projeto.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, Michel. **Capitalismo contra capitalismo**. Buenos Aires: Paidós, 1993.

APEL, K. O. Globalización y necesidad de una ética universal: el problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva, *In: Cortina, A. e García-Marzá, D. Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid: Tecnos, 2003.

APEL, K. O. **La globalización y una ética de la responsabilidad**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

CANO, Germán. Axel Honneth y la “urbanización” de la teoría crítica. *In: HONNET, Axel. Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: Mínimo Tránsito A. Machado Libros, 2009.

COHEN Jean L.; ARATO, Andrew. **Sociedad civil y teoría política**. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

CONILL, Jesús. Por una economía hermenéutica de la pobreza. *In: CORTINA, Adela; PEREIRA, Gustavo. Pobreza y libertad: erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*. Madrid: Tecnos, 2009.

CORTINA, A. **Hasta un pueblo de demonios**. Madrid: Taurus, 1998.

CORTINA, Adela. **Alianza y contrato: política, ética y religión**. Madrid: Trotta, 2001.

DEMENCHONOK, Edward. Introduction. *In: DEMENCHONOK, Edward (ed.). Between global violence and the ethics of peace: philosophical perspectives*. Malden and Oxford: John Wiley & Sons, 2009.

FOSTER, Hal *et all.* **La posmodernidad**. Barcelona: Bay Press y Editorial Kairós, 1985.

GAUVARD, Claude. Justiça e paz. *In*: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2006. 2 v.

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa**. Madrid, Taurus, 1988. 2 v.

HABERMAS, J. **Escritos sobre moralidad y eticidad**. Barcelona: Paidós/IEC, 1991.

HABERMAS, J. **Facticidad y validez**: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Madrid: Trotta, 1998.

HABERMAS, J. **La inclusión del otro**: estudios de teoría política. Barcelona: Paidós, 1999.

HABERMAS, J. **Israel o Atenas**: ensayos sobre religión, teología y racionalidad. Madrid: Trotta, 2001.

HABERMAS, J. **El futuro de la naturaleza humana**: ¿Hacia una eugenesia liberal? Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2002.

HABERMAS, J. **Entre naturalismo y religión**. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2006.

HABERMAS, Jürgen y RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo político**. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1998.

HONNET, Axel. **Crítica del poder**: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad. Madrid: Mínimo Tránsito A. Machado Libros, 2009.

KALDOR, M. **La sociedad civil global**. Barcelona: Tusquets Editores, 2005. KANT, I. Teoría e práctica. 3. ed., Madrid: Tecnos, 2000.

KANT, I. **¿Qué es la ilustración?** Madrid: Alianza Editorial, 2004.

MENDIETA, E. La lingüistificación de lo sagrado como catalítico de la modernidad. *In*: HABERMAS, J. **Israel o Atenas**: ensayos sobre religión, teología y racionalidad. Madrid: Trotta, 2001, p. 11-50.

HONNETH, A. **Crítica del poder**: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad. Madrid: A. Machado Libros: 2009.

MALIANDI, R. **Ética**: dilemas e convergências. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006.

MULHALL, S. & SWIFT, A. **El individuo frente a la comunidad**: el debate entre liberales y comunitaristas. Madrid: Temas de hoy, 1996.

PINZANI, A. **Habermas**. Porto Alegre: Artes Médicas, 2009.

PIZZI, J. Ética e religião num diálogo intercultural. *In*: VOLCAN, M. & PIZZI J. (org.). **Ciência e Deus no mundo atual**: um abordagem inter e transdisciplinar. Pelotas: EDUCAT, 2005, p. 153-172.

PIZZI, J. **Ética e éticas aplicadas**: a reconfiguração do âmbito moral. Porto Alegre:

LOGEION: Filosofia da informação, Rio de Janeiro, v. 9, 2023, Edição Especial, p. 33-49.



EDIPUCRS, 2006.

RICOEUR, Paul. **O justo ou a essência da justiça**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, ou esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

ROUANET, S. P. Dilemas da moral iluminista. *In*: NOVAES, A. (org.) **Ética**. 10 reimp. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 149-162

ROUANET, S. P. A deusa razão. *In*: NOVAES, A. (org.) **A crise da razão**. São Paulo: Cia das Letras; Brasília: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996, p. 285-299.

SAFATLE, Vladimir. Aborto: claramente a favor. **Revista Carta Capital**. São Paulo: Confiança, v. 17, n. 689, 21 mar. 2012.

SALAS ASTRAIN, Ricardo. **Lo sagrado y lo humano**: para una hermenéutica de los símbolos religiosos. Santiago: San Pablo, 1996.