

“AS DUAS FACES DE JANO”: O ECLESIAÍSTICO E O SECULAR NA ADPF 54 À LUZ DA FILOSOFIA DE JÜRGEN HABERMAS.

RAIQUE LUCAS DE JESUS CORREIA

Estudante de Direito da Faculdade Social da Bahia-FSBA, bolsista do PIBIC.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6550456476074625>

Correio eletrônico: raiquelucas@hotmail.com

MARTA GAMA

Doutora e Mestre em Direito (UnB), professora da Faculdade Social da Bahia-FSBA.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3838400860867533>

Correio eletrônico: martagamma@hotmail.com

RESUMO

O projeto empenhado na modernidade, através do “processo de racionalização”, fez surgir um mundo incompatível com as tradições. A nova era que se instaurava, infensa às imagens religiosas, procurou expurgar o “divino” dos domínios da vida. Todavia, a despeito do que se acreditava, as imagens piedosas continuaram se expandindo nas sociedades modernas, ganhando inclusive expressão política, o que suscitou uma série de tensões entre “fé” e “razão”. Buscando amenizar estes conflitos, Jürgen Habermas propôs a configuração de uma sociedade pós-secular, isto é, um modelo onde a presença religiosa é reconhecida e seus discursos comportados na arena pública, bem como uma reformulação do conceito de democracia deliberativa a partir do agir comunicativo, que lança as bases para uma esfera pública institucional discursivamente organizada e legitimada. Diante disto, tomando a análise de conteúdo (BARDIN, 1997) como instrumento metodológico, o presente trabalho buscou - à luz do pensamento habermasiano -, compreender a relação entre cidadãos religiosos e não religiosos no âmbito da ADPF 54, conforme empreendeu esforços por uma revisão bibliográfica contundente acerca do problema enfrentado. Ao fim, foi possível constatar, no recorte analisado, a hostilidade da arena pública brasileira frente à possibilidade de um modelo pós-secular.

Palavras-chave: Secularização; Estado pós-secular; Jürgen Habermas; ADPF 54; Modernidade.

“THE TWO FACES OF JANUS”: THE ECCLESIASTIC AND THE SECULAR RELATED TO ADPF 54 IN THE LIGHT OF JÜRGEN HABERMAS PHILOSOPHY.

ABSTRACT

The project engaged on modernity, through the “rationalization process”, made come out a world incompatible with traditions. The raising New Era, thirst attacks religious images, seeking to wipe the “divine” from all the possible life domains and relations. Even thought, despite of the common belief, the pity and compassion images kept its expansion and exhibition into modern societies, acquiring importance, even political dimensions and expressions, bringing back series of tensions between “faith” and “human reason”. In order to mitigate these conflicts, Jürgen Habermas propose the establishment of a post secular society, namely, a model whereas the religious presence is recognized and its discourses accepted in the public social sphere. Therefore, in the light of Habermasian thought, the current article aims to accomplish the face it is presented to the Brazilian democracy in the current context. In order to achieve the aim, the claims of non-compliance with a fundamental precept (ADPF 54) was applied as object of study and content analysis (BARDIN, 1997) as methodology. At the end, was possible to realize, the signs of hostility onto the Brazilian public social sphere in response to the possibility of a post secular model implementation..

Keywords: Secularization; Post Secular State; Jürgen Habermas; ADPF 54; Modernity.

INTRODUÇÃO

A “racionalização” proveniente da Reforma e do Iluminismo foram substancias para o surgimento da modernidade. O “mundo novo” fruto do “processo de racionalização”, elevou a “razão” ao topo da pirâmide social, excluindo deste círculo as formas religiosas de vida. Com isso, a Igreja que há muito esteve presente como uma das colunas de sustentação do Estado, além de dominar a produção artística, filosófica e científica, amargou a perda destes espaços, em prol da ascensão da ciência como grande detentora do conhecimento, subsistindo na esfera privada dos indivíduos. (WEBER, 2004).

Malgrado o projeto empenhado pela modernidade, em exortar a “fé” para o domínio privado dos indivíduos, excluindo-a dos espaços públicos profanados, as religiões continuaram crescendo em escala mundial, adquirindo inclusive expressão política. Essa persistência do sagrado frente à muralha secular erigida pelos Estados modernos acabou gerando uma zona de intensos conflitos: de um lado a profusão de imagens religiosas, de outro a resistência da “razão” em aceitar esta “face” nas sociedades modernas. (HABERMAS, 2013).

Buscando apaziguar este ambiente, Jürgen Habermas propôs a construção de uma sociedade pós-secular, isto é, um sistema que reconhece a persistência da religião no mundo secularizado, além de admitir a possibilidade destes núcleos contribuírem positivamente com as discussões públicas.

Ao lado deste modelo, como esteio primaz de uma sociedade pós-secular, Habermas desenvolve a partir da superação do debate entre republicanos e liberais, uma teoria da democracia capaz de conciliar liberdades individuais e soberania popular, com vistas para um projeto donde a busca pelo consenso traduz-se nas discussões racionais entre cidadãos livres e iguais, que num ambiente institucionalizado, fundados na razão comunicativa, são capazes de formular uma ordem passível de consentimento universal.

Diante desta tentativa de pensar as relações conflitivas entre o sagrado e o profano no âmbito das sociedades democráticas, sendo o Brasil um Estado laico, tal como assevera a Constituição de 1988, ao lado de uma população composta por maiorias religiosas¹, é de grande valia compreender: (i) as dinâmicas de funcionamento dos discursos religiosos no espaço público brasileiro, (ii) as formas como estes discursos se apresentam, (iii) o modo como são recebidos e/ou considerados pelos não religiosos e, por fim, (iv) a posição da esfera pública brasileira dentro do contexto habermasiano de Estado pós-secular. Com esse propósito, a ADPF 54 foi eleita como objeto de estudo e a análise de conteúdo (BARDIN, 1997) como instrumento metodológico, por meio da qual foram operadas categorias teóricas em consonância com o caso concreto.

Finalmente, foi possível observar à luz dos conceitos trabalhados e das análises realizadas, o distanciamento da *práxis* nas audiências públicas e no julgamento do caso concreto de um modelo pós-secular, uma vez que admitindo a participação das entidades religiosas no processo, os argumentos científicos tomaram todo o espaço das discussões, sem que se permitisse a troca entre visões dissonantes, ao contrário, abafando as vozes religiosas em prol das exteriorizações científicas, impedindo com isso a percepção de possíveis contribuições advindas daquele setor.

A ERA DA RAZÃO: A MODERNIDADE E O PROCESSO DE “DESENCATAMENTO DO MUNDO”

¹ G1 (São Paulo). **Número de evangélicos aumenta 61% em 10 anos, aponta IBGE**. 2012. Disponível em: <<http://g1.globo.com/brasil/noticia/2012/06/numero-de-evangelicos-aumenta-61-em-10-anos-aponta-ibge.html>>. Acesso em: 07 set. 2017. Revista Diálogos Possíveis, 2018.

Muitos autores se dedicaram ao estudo da modernidade e, talvez, como próprio aduziu Habermas não exista “a modernidade” e, portanto, uma única caracterização, mas várias modernidades “como processos complexos que abrangeram vários níveis de ação e pensamento humanos, os quais passaram por rupturas e transformações.” (CEDRO, 2005, p. 4).

Apesar destes numerosos caminhos possíveis, é em Max Weber que a modernidade vai ser compreendida como fruto do “processo de racionalização”, que não por acaso interessa ao nosso estudo, uma vez que foi este o processo responsável pela divisão do mundo em esferas de valor² autônomas, justificadas por um raciocínio próprio, aquém de fundamentações religiosas. Esse afastamento do mundo das correntes religiosas e a aproximação com o conhecimento científico/racional vão ser delineados nas lições weberianas através do “desencantamento do mundo”, que apesar de ser comumente equiparado ao “processo de racionalização”, apresenta dois sentidos distintos, cujos quais ensejam a modernidade: (i) o movimento nascido nas religiões de matrizes judaico-cristãs de apartamento da magia como forma de se obter a salvação e (ii) a “perda de sentido do mundo” pela ascensão da ciência como detentora do conhecimento racional.

O desencantamento religioso do mundo, que tem no calvinismo seu apogeu, diz respeito a uma inversão em se pensar os modos pelos quais os homens podem ser salvos. Se num primeiro momento a magia foi esse aporte, num segundo momento um empenho iniciado no judaísmo, posteriormente absorvido com mais vigor pelo puritanismo, afastou essa concepção, uma vez que buscou delinear a salvação a partir de uma “ascese intramundana”, isto é, a santificação por meio de ações humanas constantes, a exemplo do trabalho, promovendo uma conduta ética, metódica e sistemática da vida sob orientação de mandamentos deíficos, longe de subterfúgios mágicos.

Neste sentido explica Weber (2004, p. 106-107):

[...] a eliminação da magia como meio de salvação, não foi realizado na piedade católica com as mesmas conseqüências que na religiosidade puritana (e, antes dela, somente na judaica). O católico tinha à sua disposição a graça sacramental de sua Igreja como meio de compensar a própria insuficiência: o padre era um mago que operava o milagre da transubstanciação e em cujas mãos estava depositado o poder das chaves. Podia-se recorrer a ele em arrependimento e penitência, que ele ministrava expiação, esperança da graça, certeza do perdão e dessa forma ensejava a descarga daquela tensão enorme, na qual era destino inescapável e implacável do calvinista viver. Para este não havia consolações amigáveis e humanas, nem lhe era dado

² Esferas de valor podem ser entendidas como os domínios da vida, v.g., política, arte, moral, direito, *et cetera*.
Revista Diálogos Possíveis, Salvador, ano 17, número 1, p. 128-153, jan./jun. 2018.

esperar reparar momentos de fraqueza e leviandade com redobrada boa vontade em outras horas, como o católico e também o luterano. O Deus do calvinismo exigia dos seus, não “boas obras” isoladas, mas uma santificação pelas obras erigida em sistema.

Segundo o sociólogo de Erfurt, sem esse impulso provocado pelas confissões monoteístas progênicas do judaísmo e do cristianismo, no sentido de negação da magia, não seria possível essa onda de “racionalização”, pelo menos não nos moldes Ocidentais. Isso não quer dizer que a racionalização tenha sido um fenômeno exclusivo desta civilização, ao contrário, outras sociedades provaram deste regime, a diferença reside na fisionomia peculiar com a qual esta se apresentou deste lado do mapa, sobretudo devido à “ascese protestante”, que provocou com exclusividade no Ocidente uma “racionalidade específica que libertou o ‘espírito’ do capitalismo e posteriormente impregnou-se em todos os domínios da vida, o que tornou possível a transição para a modernidade.” (ARRUDA, 2012, p. 22).

Apesar de ter surgido no berço das crenças Ocidentais, somente com a intelectualização que o “desencantamento do mundo” vai ocorrer de modo mais acentuado, a ponto de promover uma profanação do “mundo moderno”, desligando o Estado de quaisquer ligações divinas. Esse crescimento da “racionalização” em todos os âmbitos da vida imputou a religião um caráter irracional, porquanto suas imagens tornaram-se incompatíveis com um mundo cada vez mais tecnicista e calculista.

Nas palavras de Arruda (2012, p. 35-36):

Weber emprega aqui a expressão desencantamento do mundo com um significado diferente do comentado até o momento. Ele não mais se refere ao processo de eliminação da magia como meio de salvação empreendido pelas religiões monoteístas que mais prosperaram no Ocidente, mas sim à “perda de sentido” do mundo ocasionada pelo avanço do conhecimento racional.

O “protestante” torna-se o “capitalista” (CARDOSO, 2013, p. 84), a razão que domina os “campos da vida”³, entra em conflito com os valores religiosos, retirando da vida qualquer sentido, uma vez que a existência se torna uma casualidade, “[...] no qual não há espaço para a justificativa dos acontecimentos mundanos pela vontade divina” (ARRUDA, 2012, p. 36), diferentemente da visão piedosa pela qual existe um plano celestial para cada ser humano.

Neste sentido, a “racionalização” outrora caracterizada pela transição de uma vida calcada na “magia” para um cotidiano metódico e divinamente inspirado, passa a ser concebida como uma vida afastada de doutrinas religiosas e progressivamente fragmentada,

³ Emprego a expressão como sinônimo de “esferas de valor”.
Revista Diálogos Possíveis,
2018.

posto que se num determinado momento foi a religião o centro único da “verdade”, agora as esferas opõem-se a essa hegemonia, criando regras e explicações próprias. O homem já não se vê dependente da imagem de “Deus”, é um ser pensante e como tal busca um mundo inteligível, “[...] ele [já] não [mais] está, pois, à mercê dos fatos que o cercam, mas é capaz de sujeita-los a um critério mais alto, ao critério da razão.” (MARCUSE, 1978, p. 17-18).

Outra marca crucial deste novo momento experimentado pelo Ocidente é a nova organização do Estado. Através da “burocracia racional” a vida passa a ser regulamentada por leis humanas, já não existe um ser supremo que governa todas as coisas, a burocracia toma conta das instituições e o sistema passa a servir unicamente aos valores estatais, desviando-se do sagrado, tal como corrobora Cardoso (2013, p. 92):

O estado (sic) cada vez mais entra em tensão com a esfera religiosa, quanto mais ele se racionaliza, e a consequência da racionalização do estado é que sempre mais se afaste da esfera religiosa, pois, as ações políticas do estado, as ações no âmbito da justiça e administração, têm por base unicamente as razões do estado.

A ruptura da tradição com o “novo”, fez surgir um mundo fincado na razão. No entanto, as comunidades religiosas, em resposta a nova era, processaram os desafios modernos e adaptaram-se a *Modernität*. (HABERMAS, 2007, p. 155). Com isso, o processo que inicialmente pareceu fatal às classes piedosas, acabou produzindo novos conflitos, “Deus não está morto”, pelo menos não na esfera pública, através de seus “fiéis” o sagrado ainda hoje resiste e pressiona as forças secularizantes.

A PERSISTÊNCIA DA RELIGIÃO NAS SOCIEDADES SECULARIZADAS E SUAS IMPLICAÇÕES

Um fenômeno dissonante da crença racional moderna foi à difusão cada vez mais crescente de imagens religiosas nas comunidades secularizadas. Inverso ao raciocínio de que a religião desapareceria em meio ao “impiedoso mundo secularizado”⁴, os eclesiásticos passaram a coexistir antagonicamente com a face secular, gerando o que Habermas (2013, p. 3-4) vai batizar de “cabeça de Jano da modernidade”: “duas tendências contrárias caracterizam a situação cultural da época atual – a proliferação de imagens de mundo

⁴Expressão utilizada por Habermas no livro “Entre Naturalismo e Religião” para caracterizar as sociedades modernas.
Revista Diálogos Possíveis, 2018.

naturalistas e a influência política crescente das ortodoxias religiosas”. (HABERMAS, 2007, p. 7).

O “processo de racionalização”, tal como explicado no tópico anterior, trouxe para os tempos modernos um sentimento de hostilidade ao divino. A supremacia da ciência como forma racional de compreender o mundo, rejeitou qualquer faísca de racionalidade advinda de crenças religiosas. A vida tornou-se mais instrumentalizada, enquanto que a “fé” passou a ocupar um espaço de desprestígio perante o conhecimento. Contudo, essa nova era não foi capaz de extirpar a religião dos espaços profanados, uma vez que esta começou a ganhar força política e a obter uma participação cada vez mais expressiva na vida cotidiana.

Segundo Rodrigues (2015, p. 4):

Apesar dos saberes e práticas do homem ocidental estarem cada vez mais submetidos aos procedimentos de racionalidade instrumental e eficácia, apesar da vida ter se tornado mais objetiva, isenta de sentimentos e calculista, a religião não desapareceu. E, pelo contrário, o fenômeno religioso se expandiu e voltou a assumir, desde a última década do século XX, uma posição de grande relevância na vida social e política das pessoas em todo o mundo.

Dessa forma, a modernidade experimentou o fracasso quanto seu projeto de exortar as correntes religiosas das “esferas de valor”, uma vez que “as correntes tradicionais das religiões mundiais, que continuam a fluir sem interrupções, [eliminaram] ou, ao menos, [nivelaram] os umbrais entre sociedades modernas e tradicionais que até hoje eram mantidos intactos.” (HABERMAS, 2007, p. 131-132), resultando num cenário eminentemente conflituoso, porquanto tanto as visões naturalistas, quanto às religiosas, são dissonantes.

Posta essa nova configuração, cumpre problematizar a presença da religião no espaço público. A despeito do que se pensava quando a modernidade foi concebida, a religião avança e, cada vez mais, pulsa nas artérias profanadas do “organismo social”. É dentro desta encruzilhada repleta de tensões em que se tornou o mundo moderno, onde as religiões sobrevivem e reivindicam participação na vida pública, que surge a proposta habermasiana de Estado pós-secular, cuja qual trataremos no tópico seguinte.

O IDEAL HABERMASIANO DE ESTADO PÓS-SECULAR

O conceito de “Estado pós-secular” surge no rol teórico de Habermas como uma tentativa de amenizar as tensões provenientes da modernidade: (i) reconhecendo a persistência da religião nos Estados seculares, (ii) abrindo a possibilidade de participação do discurso

religioso na arena pública e (iii) promovendo uma mudança de mentalidade – tanto no pólo profano, quanto no eclesiástico – no sentido de oportunizar a troca de conhecimentos e “aprendizados mútuos” entre ambas as visões, este último será melhor desenvolvido nos tópicos 2.1 e 2.2.

Se durante o curso da modernidade com a elevação do saber científico ao topo dos domínios sociais, buscou-se eliminar da religião quaisquer pretensões racionais, aqui a exclusão desses cidadãos piedosos da esfera pública, “[...] trata-se de uma compreensão muito restrita do laicismo do Estado e sua relação com a Igreja [...]” (RODRIGUES, 2015, p. 5), porquanto segundo Habermas (2007, p. 125, 128) existem nas comunidades de “fé” potenciais conteúdos de “verdade”, que podem servir positivamente as sociedades atuais, o que justifica a sua defesa de abrir o espaço público para participação e, conseqüentemente, contribuições advindas deste setor.

Em a “*Apresentação à edição brasileira*” presente na versão em português de “*Fé e Saber*”, Luiz Bernardo Leite Araújo (2013, p. XVIII), faz uma importante consideração a respeito da expressão “pós-secular”, advertindo os leitores quanto à interpretação a ser feita do prefixo “pós”, que enganosamente pode indicar uma tentativa de supressão do caráter pós-metafísico dos Estados modernos para retornar a época medieval, quando em verdade o “Estado pós-secular” mantém a perspectiva “secular”, sinalizando apenas a necessidade das sociedades seculares em reconhecerem à presença cada vez mais acentuada das religiões nos domínios da vida, admitirem a possibilidade de haver contribuições religiosas a vida política e acomodarem os discursos piedosos na arena pública democrática.

OS CONTEÚDOS DE BEM COMUM SALVAGUARDADOS NAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS

Um dos motivos pelos quais o sociólogo de Frankfurt desperta esse interesse em libertar a religião da esfera privada dos indivíduos, permitindo uma efetiva participação de seus conteúdos no espaço público, é a percepção de que os núcleos religiosos carregam um discurso de bem comum e solidariedade, carente nas sociedades contemporâneas. Essa visão eclode da consciência de que empreendido o projeto da modernidade e rompido os laços tradicionais em prol de um sistema capitalista, o ser humano tornou-se mais frio e individualista, fazendo da busca pelo “eu”, uma cicatriz moderna. A “racionalização” e seu

percurso em prol da objetificação do mundo retraiu o “senso de humanidade” da nossa espécie.

Quanto a isso escreveu Habermas (2007, p. 125):

[...] as Escrituras Sagradas e as tradições religiosas contêm intuições sobre a falta de moral e a salvação, sobre a superação salvadora de uma vida experimentada como sem salvação, as quais são mantidas e interpretadas sutilmente durante milênios. Por isso, é possível supor que na vida das comunidades ou nas comunidades religiosas que evitam o dogmatismo rígido e a coação das consciências se mantenha intacto algo que já se perdeu alhures e que não pode ser restaurado apenas pelo saber profissional de especialistas [...].

Ainda que o pensamento metafísico ganhe na modernidade predicados irracionais, não se pode esquecer-se das contribuições pretéritas feitas pela religião ao mundo. O próprio modelo de “racionalização” que culminou na era moderna, sofreu influências da “ética protestante”, de tal sorte que negar tais contribuições é negar a própria noção de modernidade, uma vez que muitos elementos modernos beberam em fontes tradicionais, como tão bem coloca Habermas (2001, p. 184-185):

[...] las formas de la conciencia moderna del derecho abstracto, La ciencia moderna, el arte autónomo [...] no se hubieran desarrollando sin las formas organizativas del cristianismo helenizado y de La Iglesia romana, sin las universidades, monasterios y categrales. [...] El universalismo igualitario, de donde proceden las ideas de libertad y convivencia solidaria, así como las de forma de vida autónoma y emancipación, moral de La conciencia individual, derechos humanos y democracia, es directamente una herencia de la ética judía de la justicia y de la ética Cristiana del amor.

Embora se admita isso, faz-se necessário esclarecer, que a proposta habermasiana não adere à ideia de uma substituição do atual modelo vigente pelo modelo metafísico, algo desta natureza enfatiza Barros (2011, p. 72) seria “recusar a razão e assumir o mito pelo mito”.

De acordo com Bavaresco e Lima (2012, p. 11):

Habermas reconhece o potencial semântico das religiões que podem introduzir razões religiosas na discussão política com base numa ética da cidadania, em que os cidadãos participam na política num “processo de aprendizagem”, incompatível com um secularismo militante que Habermas rejeita de forma cristalina. Ele mantém a orientação secular, porém, toma distância de “uma visão de mundo secularista para consumir a passagem do ateísmo ao agnosticismo metodológico no seio do pensamento pós-metafísico.”

Posto isto, afloram dúvidas sobre a forma como a religião vai figurar no espaço público sem quebrar com a ideia de laicidade, bem como questionamentos acerca da relação entre o sagrado e o profano na esfera pública. Indagações que serão dissecadas no próximo item.

A COOPERAÇÃO ENTRE CIDADÃOS RELIGIOSOS E NÃO RELIGIOSOS E O PROCESSO DE TRADUÇÃO

A neutralidade do Estado quanto às visões de mundo, no sentido de não supremacia de cosmovisões sobre outras cosmovisões, funciona como pano de fundo para coabitação entre religiosos e não religiosos no espaço democrático. O entendimento de Habermas neste ângulo se propõe a abertura do poder estatal ao diálogo com todos os perfis existentes na sociedade, permitindo-se com isso absorver contribuições destes setores.

Abrindo mão de posturas absolutistas, tanto os seculares quanto os piedosos poderão criar um ambiente produtivo na esfera pública. A aceitação de determinadas injunções, exigidas a todos, dentro de suas condições, sustenta a proposta habermasiana, uma vez que sem o ajustamento destes “pressupostos cognitivos” - em que os piedosos abrem mão de uma visão totalizante do mundo, enquanto os não religiosos desfazem-se do reducionismo de encarar a “fé” como algo irracional – não será exequível o projeto de Estado pós-secular.

Faz-se ainda a ressalva quanto setores religiosos radicais, que por apresentarem atitudes extremistas, não seriam “razoáveis” no âmbito público, causa pela qual sublinha Habermas (2013, p. 6-7):

[...] do ponto de vista do Estado liberal, só merecem o predicado “razoáveis” as comunidades religiosas que, segundo seu próprio discernimento, renunciam à imposição violenta de suas verdades de fé, à pressão militante sobre as consciências de seus próprios membros, e tanto mais à manipulação para atentados suicidas. Esse discernimento se deve a uma tríplice reflexão dos fiéis sobre a sua posição em uma sociedade pluralista. Primeiramente, a consciência religiosa tem de assimilar o encontro cognitivamente dissonante com outras confissões e religiões. Em segundo lugar, ela tem de adaptar-se à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do saber mundano. Por fim, ela tem de adequar-se às premissas do Estado constitucional, que se fundam em uma moral profana. Sem esse impulso reflexivo, os monoteísmos acabam por desenvolver um potencial destrutivo em sociedades impiedosamente modernizadas.

Muitos religiosos estão tão imersos na sua religião, que não conseguiriam dissociar seus posicionamentos políticos de suas convicções religiosas, motivo pelo qual uma exigência do

Estado neste sentindo acarretaria uma “sobrecarga mental e psicológica insuportável” sobre o crente. (HABERMAS, 2007, p. 145, 147). Sendo assim, uma exigência desta natureza só seria aceitável quando demandada aos “políticos que assumem mandato público ou se candidatam a eles e que, por este fato, são obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões de mundo” (HABERMAS, 2007, p. 145).

Com isso, Habermas admite a possibilidade da participação de exteriorizações religiosas no ambiente público, no entanto antes de influenciar as decisões estatais, coloca como entrave a “ressalva de tradução institucional”, sem a qual as portas do parlamento e das demais instituições estatais, estariam sempre fechadas para argumentações religiosas não-traduzidas, porquanto nestes locais os argumentos seculares têm precedência.

Quanto a isso expõe Habermas (2007, p. 150):

Apesar de não passarem por uma censura na esfera pública política, as contribuições religiosas dependem, mesmo assim, de trabalhos cooperativos de tradução. Porquanto, sem uma tradução bem-sucedida, o conteúdo das vozes religiosas não conseguiria entrar de forma alguma, nas agendas e negociações das instituições estatais, o que impediria de “influenciar” o processo político ulterior.

Embora se coloque esse obstáculo, para que não haja nestes espaços a exclusão dos cidadãos religiosos que se veem impossibilitados de prover a passagem de seus discursos virtuosos para uma linguagem “acessível a todos”, os cidadãos não religiosos devem se dispor a cooperar com os grupos piedosos. Dessa maneira, a tradução mais do que um fardo atribuído aos religiosos, abarca os não religiosos como auxiliares deste processo, ao passo que se de um lado os cidadãos virtuosos devem destinar esforços para tradução de seus argumentos, por outro os não religiosos devem se manter solícitos a percepção de possíveis conteúdos de verdade advindos de razões religiosas. (HABERMAS, 2007, p. 149-150).

Com um viés “sebastianista”, em acreditar no que poucos acreditam, Habermas traz à tona uma democracia inclusiva e participativa (tema que será melhor apresentado no próximo tópico), em que todos podem contribuir, dentro de suas condições. Ainda que seja excessivo falar em uma proposta de “reecantamento do mundo”, fato é que a teoria habermasiana ecoa por entre as vias insensíveis da sociedade, com um ar de esperança, onde cidadãos - ainda que compartilhem entre si visões assimétricas - podem construir juntos uma comunidade tolerante. Sua visão resgata os “institutos morais” presentes na religião, rechaça uma “secularização aniquiladora” e abre a possibilidade de influência religiosa nas decisões institucionais por

meio da tradução, propondo um modelo de sociedade em que todos podem colaborar, numa troca constante de saberes.

A DEMOCRACIA DELIBERATIVA E A REFORMULAÇÃO HABERMASIANA A PARTIR DA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

O conceito de democracia deliberativa, muito antes dos escritos habermasianos, já aparecia na filosofia aristotélica. Todavia, é a partir do “giro linguístico”⁵ no Século XX, que Habermas (2003, p. 19) “lançando mão da teoria do agir comunicativo” substitui – no seio de sua doutrina - a razão prática pela razão comunicativa, por sua vez eixo de sua teoria da democracia.

Tomando os atos da fala de John L. Austin (1990, p. 85), pode-se explicar a “ação comunicativa” através dos atos ilocucionários, *in verbis*:

Em primeiro lugar, distinguimos um conjunto de coisas que fazemos ao dizer algo, que sintetizamos dizendo que realizamos um *ato locucionário*. O que equivale, a grosso modo, a proferir determinada sentença com determinado sentido e referência, o que, por sua vez, equivale, a grosso modo, "significado" no sentido tradicional do termo. Em segundo lugar dissemos que também realizamos *atos ilocucionários* tais como informar, ordenar, prevenir, avisar, comprometer-se, etc., isto é, proferimentos que têm uma certa força (convencional).

Ou seja, a “ação comunicativa” consiste nos atos de linguagem que pessoas dotadas da capacidade de agir e falar apresentam umas para as outras, a fim de alcançarem um entendimento mútuo, pelo que se diz, portanto, a busca por fins ilocucionários, em oposição aos atos perlocucionários, esses próprios da ação estratégica, cuja menção resta suficiente, uma vez que será melhor trabalhado logo mais.

Nesta linha, anota Habermas (2003, p. 20):

Tal racionalidade [a comunicativa] está inscrita no telos linguístico do entendimento, formando um *ensemble* de condições possibilitadoras e, ao mesmo tempo, limitadoras. Qualquer um que se utiliza de uma linguagem natural, a fim de entender-se com um destinatário sobre algo no mundo, vê-

⁵ “Designa un cambio de paradigma em el pensamiento filosófico acontecido a lo largo del siglo XX: el lenguaje pasa de su anterior estatus em el que era un objeto de estudio entre otros, al rango de referencia ineludible y básica desde la que se abordan todos los problemas filosóficos. Razón y lenguaje se identifican, de tal manera que el lenguaje es el único medio racional disponible para conocer la realidad. Nuestra relación con el mundo tiene un carácter simbólicamente mediado, en el que el lenguaje desempeña un papel fundamental. El lenguaje no es un medio de conocimiento, es la condición de posibilidad del conocimiento.” (VELASCO, 2003, p. 171).

se forçado a adotar o enfoque performativo e aceitar determinados pressupostos. Entre outras coisas, ele tem que tomar como ponto de partida que os participantes perseguem sem reservas seus fins ilocucionários, ligam seu consenso ao reconhecimento intersubjetivo de pretensão de validade criticáveis, revelando a disposição de aceitar obrigações relevantes para as consequências da interação e que resultam de um consenso [...] A racionalidade comunicativa manifesta-se no conceito descentrado de condições que impregnam e formam estruturas transcendentemente possibilitadoras; porém, ela própria não pode ser vista como uma capacidade subjetiva capaz de dizer aos autores o que *devem* fazer.

Do “giro linguístico”, no que desdobra a ação comunicativa, Habermas oferecem-nos a “Ética do Discurso”, que pode ser definida com suporte em três imperativos:

(3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de discursos. (3.2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção. b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer a asserção no discurso. c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades. (3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2). (ALEXY, 1978 *apud* HABERMAS, 1989, p. 112).

Tudo isso, para enfim resumir num único enunciado, o que seria o princípio do discurso (D): “[...] 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, 2003, p. 142).

Além da razão comunicativa, regular do “mundo da vida”, existe também a razão estratégica, por sua vez comum ao “sistema”. Essa dicotomia esboçada por Habermas revela a configuração desta sociedade moderna, melhor: “sociedade complexa”: de um lado a solidariedade como objeto de integração no “mundo da vida”, do outro a busca por fins perlocucionários⁶, numa relação custo/benefício, em que o indivíduo busca obter sucesso através de ações minuciosamente calculadas, tecidas, sobretudo, a partir de dois elementos: dinheiro e poder.

Com vistas a essa tônica, escreve Barbieri Durão (2006, p. 103):

[...] a racionalidade comunicativa é empregada pelos agentes no mundo da vida e se caracteriza pela busca cooperativa no entendimento recíproco, enquanto à racionalidade estratégica, usada nos sistemas sociais, consiste na orientação da ação para o êxito a partir de uma avaliação das condições dada. Contudo, o êxito da ação segundo a racionalidade estratégica depende

⁶ Retomando Austin (1990, p. 103), diz-se aquele cujo ato visa “obter certos efeitos pelo fato de se dizer algo”. Aqui se busca convencer o outro, induzir a um determinado fim, confundir, seduzir. Diferente, portanto, da razão comunicativa, cujo imperativo reside na troca de ideias, com vistas ao melhor argumento. Revista Diálogos Possíveis, Salvador, ano 17, número 1, p. 128-153, jan./jun. 2018.

do sistema social envolvido, assim, o êxito no sistema econômico é medido pelo meio dinheiro, enquanto na política, é avaliada pelo meio poder [...]

A guinada quanto essa definição ocorre quando a colonização do mundo da vida pelo sistema, desperta uma distorção no plano estrutural, de modo a afastar a influência da solidariedade e da razão comunicativa das relações naquele espaço, deixando-se tomar pelo espírito do funcionalismo e da razão estratégica. Embora Habermas dê especial atenção a política e a economia no campo dos “sistemas”, devido ao fenômeno da colonização, o Direito também é trazido dentro deste rol, porquanto utiliza a razão estratégica “[...] para realizar a função de estabilização das expectativas de comportamento mediante uma racionalidade processual formal que serve para gerar uma confiança dos cidadãos na dominação legal [...]”. (DURÃO, 2006, p. 104).

A valer, oportuna explicação de João Paulo Rodrigues (2014, p. 38-39):

[...] na sociedade moderna, o sistema acaba sendo o elemento que mais se expande, e cabe observar uma mediação do sistema no mundo da vida [...] Há uma preocupação dessa colonização quanto aos recursos próprios do sistema, tais como o dinheiro e o poder, que se introduzem no mundo da vida e acabam substituindo a comunicação entre os sujeitos por meios não verbais, monetarizando e burocratizando as relações humanas. Tal colonização do mundo da vida faz com que o direito também se instrumentalize.

Desta observação, Habermas apela para tensão entre facticidade e validade, elevando o Direito a uma posição de interlocutor entre os polos, ao entender pela sua capacidade dialética de integração entre o mundo da vida e o sistema. Dessa maneira, os cidadãos podem reconhecer o direito pela facticidade, obedecendo-o em sede de razão estratégica, ou seja, na simples avaliação de que o descumprimento atrairá consigo uma represália, portanto não seria benéfico – *a priori* – violá-lo, ao passo que podem partir de sua validade, reconhecendo-o através de sua legitimidade, posto que, não se veem mais simplesmente como destinatários, mas também o oposto: copartícipes de sua autoria, o que só se é possível por meio da razão comunicativa. (HABERMAS, 2003, p. 45-52).

Com isso, o Direito passa a proteger a solidariedade na amálgama social, tão logo equilibra o sistema e o mundo da vida, numa reação contrária ao fenômeno da colonização, função esta que depende obrigatoriamente da democracia, de onde emana, afinal, sua legitimidade. (RODRIGUES, 2014, p. 41).

Para um conceito deste princípio, com absoluta propriedade, obsequia Habermas (2003, p. 145):

[...] o princípio da democracia destina-se a amarrar um procedimento de normatização legítima do direito. Ele significa, com efeito, que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva. O princípio da democracia explica, noutros termos, o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente.

Ademais, pode-se dizer que Habermas cria um elo entre duas ideologias vistas como antagônicas, pois leva a efeito a autonomia individual, tão cara ao liberalismo, sem jamais perder de vista a soberania do povo, por seu turno medula do republicanismo.

A democracia deliberativa é a tentativa de síntese entre o liberalismo e o republicanismo, entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos, entre a liberdade positiva e a negativa, porque pretende conciliar a soberania popular, a autodeterminação dos cidadãos e a democracia, dentro das condições em que estas são possíveis nas sociedades modernas, com os direitos humanos, a liberdade subjetiva de ação e o estado de direito. (DURÃO, 2015, p. 27).

Finalmente, a política deliberativa desemboca na arena pública, mais: numa configuração política entre “centro” e “periferia”. No “centro” deste sistema, envolto num misto de prerrogativas e limitações legais, encontram-se as instituições governamentais, ilustrada pelos poderes da república e, mesmo, da relação no interior do parlamento: nas disputas entre legendas e nas eleições políticas. (BRUM, 2015, p. 127). Ainda no âmbito deste núcleo, existe nas beiradas, uma “periferia interna”, cujos componentes são dotados – por delegação estatal – de certa autonomia, como fundações, universidades e outras organizações. Do lado de fora, isto é, na “periferia externa”, encontram-se as organizações privadas, sindicatos, classes e grupos sociais, que buscam interesses específicos (clientes), e as associações e organizações da sociedade civil que fazem ressoar por meio das suas articulações os problemas e reivindicações públicas (fornecedores). (BRUM, 2015, p. 127-128).

Por conseguinte, a performance desses entes com a fluxo de poder e tomada de decisão, pode ser explicada, em igual medida, a partir de dois mecanismos:

[...] o modo normal de funcionamento [onde] a política [parte] do centro para a periferia, quer dizer, do poder institucionalizado pelo estado de direito para as organizações da sociedade civil [e] em situações extraordinárias [...] [o] movimento contrário, empreendido pelos cidadãos, que vai da periferia para o centro. (DURÃO, 2015, p. 32).

Num desenho ainda mais didático, complementa Brum (2015, p. 128-129):

[...] os caminhos do chamado “poder comunicativo” [...] se iniciam em uma esfera pública política ativa, que debate determinado tema com a ajuda da chamada “mídia de massa”. A seguir, adentra as associações e organizações da sociedade civil, e a periferia interna (universidades, agências reguladoras...), onde a discussão se institucionaliza e ganha a atenção de especialistas, até enfim desembocar no centro, através de ações nas cortes, questionamentos ao executivo, referendos e plebiscito, debates e leis no parlamento etc. [...] Entretanto, o caminho constante e fluido descrito acima obviamente é uma idealização. Na vida real, muitas vezes a periferia interna e o centro se fecham em um debate de especialistas, e o funcionamento do aparato estatal se dá muitas vezes de maneira autonomizada. É aí, porém, que um segundo modo de circulação de poder entra em ação. A esfera pública tem de poder identificar e passar adiante problemas e demandas sociais novos e até então invisíveis.

Ao submeter o conceito de democracia ao crivo de uma reflexão profunda dentro da Teoria do Agir Comunicativo, Habermas com notável habilidade foi capaz de tornar sensível em uma “sociedade complexa”, a intersubjetividade entre soberania popular e autonomia privada, destoando na epopeica guerra entre liberais e republicanos, um modelo de democracia discursiva, que com vez no espaço público, encontra na razão comunicativa entre os atores sociais (em contexto, religiosos e não religiosos), a causa legítima da sua existência.

A ADFP 54 COMO OBJETO DE ANÁLISE: O LIAME ENTRE “FÉ” E “SABER” NA DEMOCRACIA BRASILEIRA

A história do Brasil tem um forte laço com a doutrina católica. Durante todo período colonial e também na vigência do Império, o catolicismo desfrutou de uma legislação que o reconhecia como credo oficial do país. Apenas em 1891, com a Carta Magna decorrente da instauração da República, que o clero deixou de ostentar um lugar de destaque no poder público, separando-se definitivamente do Estado brasileiro. Desde então, o princípio da laicidade tem sido mantido ao longo das constituições, mas o ideal de um Estado totalmente independente de quaisquer doutrinas, ainda se defronta com uma população majoritariamente

piadosa, que paulatinamente extrapola os salões da igreja, tornando-se cada vez mais presente nas instâncias públicas.

Esse cenário cravado em todos os âmbitos do espaço público brasileiro, perpassando desde o Congresso Nacional até os crucifixos dos órgãos estatais, apregoa no âmago da nossa democracia o “cabo-de-guerra” sacro-profano pintado na “Guernica moderna”. Neste universo, de intensos conflitos, reivindicações e dúvidas permanece a incerteza de como, afinal, se dá a relação entre “fé” e “saber” no espaço público.

Buscando um ponto de partida para uma resposta – ainda que instável, mas capaz de oferecer um norte -, elegemos como objeto de estudo a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n° 54, primeiro pelo teor de sua matéria, que toca num ponto de inflexão entre cientistas e eclesiásticos e, segundo, devido à utilização do instituto das audiências públicas, que comportou dentre seus participantes, entidades religiosas.

A ação que iniciou em 2004 seu percurso pelo STF foi protocolada pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Saúde (CNTS), tendo como objetivo principal a negativa de que a interrupção terapêutica da gravidez de fetos portadores de anencefalia se encontrava no rol dos abortos criminalizados pelo Código Penal. Como principais argumentos em prol do pedido foram colocados: (i) a incompatibilidade da anencefalia com a vida, (ii) a tortura psicológica em que as mulheres grávidas eram submetidas em ter que levar a termo todo período gestacional e (iii) a violação de direitos fundamentais.

Não surpreendentemente a ADPF 54 provocou discussões fervorosas por entre setores da nossa sociedade, dentre eles alguns ramos clericais, que por preservarem uma “moral cristã” adotam como dogma a indisponibilidade do direito à vida, rechaçando evidentemente – em sua grande maioria – quaisquer posições favoráveis ao aborto.

Colocada a questão, far-se-á nos próximos tópicos a análise de conteúdo (BARDIN, 1997) das audiências públicas e do julgamento da ADPF 54, no intuito de extrair a forma pela qual se deu neste recorte, as dinâmicas entre o “sagrado” e o “profano” no decurso da ação, para ao final da averiguação responder à luz da proposta habermasiana de Estado pós-secular e de democracia deliberativa, qual a fisionomia do debate e da relação entre os discursos naquela arena.

ANÁLISE DE CONTEÚDO DAS AUDIÊNCIAS PÚBLICAS

A audiência pública - no âmbito das arguições de descumprimento de preceito fundamental – está regulamentada na Lei 9.882/1999, que confere ao instituto a função de “dar voz a ‘pessoas com experiência e autoridade [em] matéria’ controversa”. (FRAGALE FILHO, 2015, p. 512).

Antes de ser utilizada na ADPF 54, a ferramenta fora invocada outras duas vezes, uma a respeito da pesquisa com células-tronco embrionárias (ADI 3510) e outra no tocante a importação de pneus usados (ADI 101).

Quanto ao procedimento, com referência a ADPF 54, as audiências foram inicialmente divididas em três sessões, posteriormente alongada para quatro sessões, em razão da impossibilidade de ouvir todos aqueles escalados para falar em nome da sociedade civil na terceira sessão. Ao todo foram ouvidas duas entidades religiosas, três associações com ligações religiosas, sete pessoas independentes, sete organizações e/ou associações científicas, cinco entidades da sociedade civil e três representantes do governo.

Expostas estas informações, os tópicos 3.1.1 e 3.1.2 foram dedicados a análise de conteúdo das audiências, a fim de entendermos neste espaço a relação entre a comunidade religiosa e os outros setores participantes. Para tanto, duas categorias teóricas foram criadas, sendo respectivamente: (i) a tradução de discursos religiosos e (ii) a abertura para o diálogo entre visões dissonantes.

APLICAÇÃO DA PRIMEIRA CATEGORIA: A TRADUÇÃO DE DISCURSOS RELIGIOSOS

Como demonstrado no tópico 2.2, a tradução tem caráter indispensável quando se trata da possibilidade do discurso religioso permear as instituições públicas. Nesta categoria, portanto, buscou-se analisar o teor das argumentações proferidas pelos representantes das entidades religiosas, de modo a estabelecer se a manifestação se fundava sobre preceitos daquela comunidade de fé, ou lançava mão de uma linguagem secular.

Foi possível perceber que todos os representantes, além de ostentarem títulos acadêmicos, também buscaram afastar-se de princípios virtuosos não traduzidos. Durante algumas exteriorizações, como a do Bispo Carlos Macedo de Oliveira (IURD)⁷ e do Padre Antônio Bento (CNBB)⁸, houve recorrência a elementos bíblicos para defesa de suas teses,

⁷ Igreja Universal do Reino de Deus.

⁸ Confederação Nacional de Bispos do Brasil.
Revista Diálogos Possíveis,
2018.

ainda assim as passagens foram justificadas sobre a égide de argumentos “acessíveis a todos”, pontua-se ainda no caso do Bispo Oliveira, a sustentação feita por este, amparado nas Escrituras Sagradas, em favor do direito de escolha da mulher nestes casos, declarando-se a favor da antecipação terapêutica do parto em casos de anencefalia.

Nos outros participantes notou-se de forma ainda mais evidente a tradução, muitos deles como as doutoras Irvênia Luiza de Santis Prada e Marlene Rossi Severino Nobre, ambas da Associação Médico-Espírita do Brasil, por exemplo, sequer partiram de caminhos virtuosos, adotaram exclusivamente uma linguagem técnico-científica. Por fim, pode-se dizer que houve a passagem de uma linguagem religiosa para uma linguagem secular nos discursos proferidos.

APLICAÇÃO DA SEGUNDA CATEGORIA: A ABERTURA PARA O DIÁLOGO ENTRE VISÕES DISSONANTES

Nos itens 2.0 e 2.2 foi colocado a importância do setor eclesiástico desfazer-se de pretensões totalizantes e do setor profano despojar-se do reducionismo de encarar a “fé” como algo irracional, uma vez que sem esses esforços não seria possível o diálogo entre as visões de mundo dissonantes.

A abertura do espaço das audiências para presença religiosa foi um grande passo na busca de uma sociedade pós-secular, os religiosos tiveram a oportunidade de opinar sobre o tema, ao que passo que a comunidade científica e a sociedade civil também gozaram deste direito.

Pôde-se averiguar ao longo das leituras, no tocante a esta categoria, um reconhecimento por parte dos religiosos de que suas visões não devem ser absolutas, observação que ganha força nos posicionamentos do Bispo Carlos Macedo e da Dr^a Maria José Fontelas Rosado Nunes (Católicas pelo Direito de Decidir), respectivamente:

O Apóstolo Paulo, em sua Epístola aos Romanos disse: *“Um crê poder comer de tudo; outro, que é fraco, só come legumes. Quem come de tudo não despreze aquele que não come. Quem não come não julgue aquele que come, porque Deus o acolhe do mesmo modo”*. Ainda que venha a haver pareceres diferentes dos nossos, nós os respeitamos; afinal, o ambiente democrático existe para isso, para que nele os pontos e contrapontos sejam colocados e prevaleça o bom senso e interesse da coletividade no que tange ao bem comum. (BRASIL, 2008).

[...] não se pode impor a toda sociedade, cada dia mais diversa em suas adesões religiosas – como já foi dito aqui pelo bispo Edir Macedo -, a

Salvador, ano 17, número 1, p. 128-153, jan./jun.

agenda moral das religiões, traduzindo-as em políticas públicas destinadas a todas as cidadãs e cidadãos do País. Seria um desrespeito à própria Constituição. (BRASIL, 2008).

Durantes as sessões com a comunidade científica, pouco se falou sobre questões religiosas, havendo apenas algumas passagens no sentido de reafirmação do Estado laico. Não houve, portanto, uma abertura ampla para percepção de conteúdos religiosos, uma vez que as exteriorizações científicas cheias de “verdades inequívocas e absolutas” dificultam o trato com o contraditório. Apesar dos dissensos compartilhados entre visões dissonantes, tanto os debates quanto as exposições, seguiram num clima de respeito entre as partes assimétricas.

ANÁLISE DOS VOTOS DOS MINISTROS DO SUPREMO

No dia 12 de abril de 2012 foi publicado o acórdão referente à ADPF 54, cujo qual declarava procedente a inconstitucionalidade da interpretação que enquadrava a antecipação terapêutica do parto em casos de fetos portadores de anencefalia como prática tipificada nos artigos 124, 126 e 128, incisos I e II, do Código Penal. A maioria dos ministros votou em concordância com o relator do processo, ministro Marco Aurélio, contra os ministros Ricardo Lewandowski e Cezar Peluso, que a julgaram improcedente.

A análise que segue nos tópicos 3.2.1 e 3.2.2, de igual maneira como feito no tópico 3.1, valer-se-á de duas categorias teóricas, quais sejam: (i) a recepção das vozes das audiências públicas e (ii) a compreensão da corte acerca da laicidade estatal. Com isso, será possível fixarmos o entendimento do STF sobre o Estado laico brasileiro e suas implicações com as comunidades religiosas, tendo sempre em vista a propostas habermasiana de Estado pós-secular.

APLICAÇÃO DA PRIMEIRA CATEGORIA: RECEPÇÃO DAS VOZES DAS AUDIÊNCIAS PÚBLICAS

A começar pelo voto do Relator, as audiências públicas serviram apenas para conceder a Corte um aparato científico para decidir sobre o assunto. Não houve uma discussão sobre os pontos levantados, apenas absorveu-se os discursos técnicos. A participação das comunidades religiosas, bem como de outros setores, foi posta à margem no seu voto, valorizou-se unicamente as exteriorizações da comunidade científica, valendo-se destas inclusive apenas

para justificar o seu pensamento. Quanto à primazia do setor científico, sobre quaisquer outras contribuições que poderiam surgir nas audiências públicas, Camargo (2011, p. 15) atesta:

Em lugar de se buscar um verdadeiro diálogo com a sociedade, de forma a contornar os problemas de legitimidade gerados pelo contramajoritarismo, as audiências públicas cingem-se à consulta técnica, a exemplo do que ocorreu no âmbito da ADPF 54, quando explicações sobre a precisão do diagnóstico, a caracterização da anomalia e as condições de sobrevida foram exploradas.

Seguindo o voto do Relator, a maioria dos ministros, pouco recorreram às audiências públicas em seus votos e quando existente alguma menção, tratava-se apenas de elucidações no sentido técnico-científico. Esse diagnóstico além de inibir a troca de conhecimentos, também coloca em voga a serventia das audiências públicas para Corte, uma vez que a promoção de um debate tão rico, com a participação dos mais heterogêneos ramos sociais, culminou no esquecimento e na conveniência dos ministros acerca dos argumentos trazidos nas audiências públicas para os seus votos.

Neste item, conclui-se, que a participação das audiências públicas no julgamento do caso concreto, foi absolutamente discreta e não exerceu sobre os votos quase nenhuma influência, logo o diálogo e possíveis contribuições dos núcleos piedosos, foram praticamente desconsiderados.

APLICAÇÃO DA SEGUNDA CATEGORIA: COMPREENSÃO DA CORTE ACERCA DA LAICIDADE

Boa parte dos ministros dedicou um espaço nos seus votos para discutir a laicidade estatal. Apesar de não ter sido essa a discussão objetivada pela ADPF 54, alguns ministros travaram verdadeiras epopeias argumentativas sobre o assunto. Em suma, a visão predominante, afasta-se do ideal habermasiano de Estado pós-secular, conquanto, vide a citação abaixo, a religião é incompatível com o espaço público:

A laicidade do Estado, levada a sério, não se esgota na vedação de adoção explícita pelo governo de determinada religião, nem tampouco na proibição de apoio ou privilégio público a qualquer confissão. Ela vai além, e envolve a pretensão republicana de delimitar espaços próprios e inconfundíveis para o poder político e para a fé. No Estado laico, a fé é questão privada. Já o poder político, exercido pelo Estado na esfera pública, deve basear-se em razões igualmente públicas - ou seja, em razões cuja possibilidade de aceitação pelo público em geral independa de convicções religiosas ou

metafísicas particulares. [...] ela impõe aos poderes estatais uma postura de imparcialidade e equidistância em relação às diferentes crenças religiosas, cosmovisões e concepções morais que lhes são subjacentes. (STF. ADPF 54/DF. Min. Celso de Mello. 2012).

Alguns ministros, como Gilmar Mendes, no entanto, adotaram em seu voto, ao discutir sobre esse tema, uma visão acolhedora quanto à possibilidade de contribuições advindas de núcleos piedosos ao espaço público:

Os argumentos de entidades e organizações religiosas podem e devem ser considerados pelo Estado, pela Administração, pelo Legislativo e pelo Judiciário, porque também se relacionam a razões públicas e não somente a razões religiosas. (STF. ADPF 54/DF. Min. Gilmar Mendes. 2012).

Seu entendimento prossegue e encontra a defesa habermasiana de que existem nestes polos virtuosos, um potencial de “bem comum” e “solidariedade”, que são úteis ao Estado:

Nos temas de aprofundado conteúdo moral e ético, é importante, se não indispensável, escutar a manifestação de cristãos, judeus, muçulmanos, ateus ou de qualquer outro segmento religioso, não só por meio das audiências públicas, quanto por meio do instituto do *amicus curiae*. (STF. ADPF 54/DF. Min. Gilmar Mendes. 2012).

No entanto, apesar de compreender a pluralidade de visões que formam a sociedade e de valorizar as classes religiosas como detentora de valores e conhecimentos capazes de contribuir para o debate público, Gilmar Mendes acompanha seus pares, porquanto ao longo do seu voto discute apenas questões puramente técnicas, valorando apenas algumas questões científicas provenientes das audiências públicas, desprezando as discussões promovidas pelas classes religiosas nestas mesmas audiências públicas.

Neste sentido a corte mostrou-se – no geral - alheia a uma sociedade pós-secular, uma vez que apartou do debate as vozes religiosas, abonando apenas os setores científicos.

CONCLUSÃO

A participação religiosa no espaço público, com razão de ser, provoca uma série de suspeitas àqueles que temem à fragilização do princípio da laicidade, em prol da tomada de poder das Igrejas sobre o aparato estatal. No parlamento brasileiro, por exemplo, um fato que denuncia o medo da imposição de preceitos religiosos sobre políticas seculares, encontra-se no avanço cada vez mais expressivo da bancada pentecostal (MACHADO; BURITY, 2014),

que ao lado de outras comunidades religiosas, imbuídos de grande poder e mobilização social, conseguem eleger representantes para o Poder Legislativo e Executivo de diversos municípios e estados, e também para a Câmara dos Deputados e para o Senado Federal.

Por mais que o contexto legislativo não tenha sido tratado na pesquisa, até mesmo em virtude do seu recorte, não se pode deixar de advertir sobre a profundidade desta discussão, contudo é preciso saber, que ao pensar as bases de uma “secularização que saiu dos trilhos”, longe de admitir o fundamentalismo religiosos ou ainda o estorvo de políticas progressistas por causa de uma agenda religiosa, Habermas propõe uma ordem democrática cuja participação de todos, lança o brado da “inclusão do outro” para formação de uma vontade popular legítima, bem como o reconhecimento dos institutos morais e de bem comum, salvaguardados na cosmovisão eclesiástica, que seguramente servem a uma era insensível e individualista, no que se pode afirmar, que o cerne do seu projeto, longe da defesa de uma teocracia, reside na abertura ao diálogo, ao turno que pressupõe a troca de conhecimentos e aprendizados mútuos.

Ao optar pela ADPF 54, pelos motivos alhures mencionados, buscou-se analisar – em tempo algum generalizar – as dinâmicas entre religiosos e não religiosos num ambiente público, fazendo uma relação entre a *práxis* empreendida no processo, com os conceitos trazidos ao longo do artigo, sempre tomando cuidado, uma vez que a linha entre o “agnosticismo pós-metafísico” defendido por Habermas e o “ateísmo militante” do processo de racionalização, constitui uma linha por demais sensível, que impõe um malabarismo acurado pela sua estabilidade.

Desse maneira, em resposta ao percurso tencionado, à luz do escopo teórico exposto, pode-se concluir, *in casu*: (i) a razão comunicava, exige para sua consecução, que os cidadãos se entendam através de uma Ética do Discurso. Sem dúvida alguma todos puderam nas audiências públicas expressar seus discursos, ninguém foi impedido de opinar, nem deixou de ser reconhecido – pelo menos, no momento de sua “advocacia” – como um cidadão, cuja presença e fala são bem-vindas; (ii) os discursos religiosos abriram mão de uma visão totalizante, cheios daquilo que mais se compõe as principais doutrinas religiosas, à guisa de um sentimento de empatia ao próximo, trouxeram quando não esse apelo emocional, justificativas científicas para sua defesa, em alguns momentos houve citações de passagens bíblicas, que foram devidamente traduzidas a uma língua passível de aceitação universal; (iii) o elo entre as exteriorizações religiosas e não religiosas praticamente não existiu, quando não os religiosos que optaram em deixar de lado todo caráter espiritual de suas exposições, os

representantes da comunidade científica e, mais adiante, os ministros do Supremo Tribunal Federal foram indiferentes aos argumentos das classes piedosas, que de fato se mostraram presentes, contudo não se pode dizer que foram efetivamente ouvidas; (iv) ao dar primazia aos conteúdos científicos, relegando a razão científico-instrumental todo caráter de racionalidade, restou aos participantes religiosos assistir o efeito daquilo já prenunciado por Max Weber: a bandeira moderna de expulsão das tradições religiosas ao cativo da esfera privada. Em vez de processos mútuos de aprendizado, o debate tornou-se uma discussão restrita a “verdades” científicas, alarmando aquilo que veementemente combate Habermas: uma democracia fundada no debate exclusivo entre especialistas, talvez pior, uma vez que no âmbito da ADPF 54, mesmo os especialistas religiosos foram desconsiderados.

REFERÊNCIAS

ARRUDA, Juliana P. de A.. **A modernidade de Max Weber: abordagens sobre o “processo de racionalização” e seus reflexos no direito.** Dissertação de Mestrado. São Paulo, Pontifício Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Direito. 2012, 80 p.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando Dizer é Fazer: palavras e ação.** Tradução Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas: 1990.

BARROS, Marcos André de. Jürgen Habermas e a persistência da religião na sociedade pós-secular. **Revista Eletrônica de Teologia e Ciências da Religião - UNICAP**, v. 1, p. 63-76, 2011. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/theo/article/view/14/48>>. Acesso em: 10 ago. 2017.

BAVARESCO, Agemir; GUEDES, Francisco J.. A ideia rawlsiana de razão pública: Limites e alternativas a partir de Habermas. **Sol Nascente**, v. 1, p. 59-70, 2012. Disponível em: <<http://www.ispsn.org/sites/default/files/magazine/articles/N2%20art6.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2017

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Arguição de descumprimento de preceito fundamental nº 54/DF – Distrito Federal. Transcrição literal das notas taquigráficas da sessão do dia 26 de outubro. 2008. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_26808.pdf>. Acesso em: 15 set. 2017.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Arguição de descumprimento de preceito fundamental nº 54/DF – Distrito Federal. Transcrição literal das notas taquigráficas da sessão do dia 28 de outubro. 2008. Disponível em:

<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_28808.pdf>. Acesso em: 18 set. 2017.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Arguição de descumprimento de preceito fundamental nº 54/DF – Distrito Federal. Relator: Ministro Marco Aurélio. **Pesquisa de Jurisprudência**, Acórdãos, 12 abril 2012. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=3707334>>. Acesso em: 02 set. 2017.

BRUM, Henrique. Habermas: Teoria da Democracia e religião na esfera pública. **Itaca**, n. 29. p. 118-136. Disponível em: < <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/3494/2681>>. Acesso em: 15 out. 2017.

CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. As Audiências Públicas no Supremo Tribunal Federal Brasileiro: O Exemplo da ADPF 54. In: Anais do XXI Encontro Nacional do CONPEDI. 1ed. Florianópolis: Fundação Boiteux, v. 1, p. 8998-9014. Disponível em: <http://www.ufjf.br/siddharta_legale/files/2014/07/Margarida-Lacombe-A-AUDIE%CC%82NCIA-PU%CC%81BLICA-DA-ADPF-54.pdf>. Acesso em: 20 set. 2017.

CARDOSO, Matêus Ramos. Racionalização e modernidade em Max Weber. **Revista Húmus**, v. 3, n. 9, p. 80-100, set./dez. 2013. Disponível em: <<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/1907/2945>>. Acesso em: 12 ago. 2017.

CEDRO, Marcelo. **A modernidade em Marx e em Weber**. In: Anais do XII Congresso Brasileiro de Sociologia 31 de maio a 03 de junho de 2005, Belo Horizonte: Minas Gerais. Disponível em: <http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=54&Itemid=170>. Acesso em: 12 ago. 2017.

DURÃO, Aylton Barbieri. A Tensão entre Faticidade e Validade no Direito Segundo Habermas. **ethic@**, Florianópolis, v.5, n.1, p. 103-120, jun. 2006. Disponível em: < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/17309/15876> >. Acesso em: 02 out. 2017.

_____. Direito e Democracia em Habermas. **Argumentos**, Foz de Iguaçu, ano 7, n.14, p. 22-35, jul/dez 2015. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19105/29823>>. Acesso em: 02 out. 2017.

FRAGALE FILHO, Roberto. Audiências públicas e seu impacto no processo decisório: A ADPF 54 como estudo de caso. **Revista Direito E Práxis**, v. 6, p. 504-535, 2015. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/19230/14049>>. Acesso em: 30 set. 2017.

FRAZOI, Vinicius. **Liberdade de Religião ou Laicidade Estatal: A (in) constitucionalidade da presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão.** Dissertação de Mestrado. Brasília, Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em Direito. 2014, 280 p.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo.** Trad. De Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade.** Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

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

_____. **Fé e Saber.** São Paulo: Editora Unesp, 2013.

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

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. **A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos.** Dados, Rio de Janeiro, v. 57, n. 3, p. 601-631, Sept. 2014. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582014000300601&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 22 Nov. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/00115258201419>.

MARCUSE, Hebert. **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social.** Tradução de Marília Barroso. 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

RODRIGUES, João Paulo. A inclusão do outro nas sociedades complexas. **Fundamento**, Ouro Preto, n. 8, p. 33-53, jan./jul. 2014. Disponível em: <<http://www.revistafundamento.ufop.br/index.php/fundamento/article/view/205/74>>. Acesso em: 15 jul. 2017.

RODRIGUES, Sérgio Murilo. Habermas e o problema da religião na esfera pública. Belo Horizonte: Fumarc, 2015 (**Revista VirtuaJus**). Disponível em: <<http://fmd.pucminas.br/wp/wp-content/uploads/2016/11/Habermas-e-o-Problema-da-Religião-na-Esfera-Pública.pdf>>. Acesso em: 18 ago. 2017.

VELASCO, Juan Carlos. **Para Leer a Habermas.** Madrid: Alianza Editorial, 2003.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.