

1. DISCENTE DO CURSO DE DIREITO DO CENTRO UNIVERSITÁRIO SOCIAL DA BAHIA/UNISBA, PESQUISADOR JÚNIOR/(PIBIC/UNISBA.

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

2. DOUTORA E MESTRA EM DIREITO/UNB, DOCENTE DO CENTRO UNIVERSITÁRIO SOCIAL DA BAHIA/UNISBA, PESQUISADORA NO GRUPO DE PESQUISA POLÍTICAS E EPISTEMES DA CIDADANIA/GPPEC/CNPQ.

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

3. PÓS-DOCTORA EM DIREITOS HUMANOS PELA UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS/UFG, DOUTORA EM DIREITO/UFPR, DOCENTE DA FACULDADE DE DIREITO DA UFG E DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM DIREITOS HUMANOS DA UFG/PPGIDH.

<http://lattes.cnpq.br/3524030615771756>

Recebido: abril de 2019

Aprovado: Outubro de 2019

# Na fissura entre Laicidade e Democracia no Legislativo Brasileiro: Um olhar sobre a PEC 99/2011 através do horizonte Teórico Habermasiano

IN THE CRACK BETWEEN LAICITY AND DEMOCRACY IN THE BRAZILIAN LEGISLATIVE: A LOOK AT PEC 99/2011 THROUGH THE HABERMASIAN THEORETICAL HORIZON

*Raique Lucas de Jesus Correia<sup>1</sup>*

*Marta Gama<sup>2</sup>*

*Fernanda Busanello Ferreira<sup>3</sup>*

## RESUMO

Mesmo em face do “processo de racionalização”, a “fé” renasce nas sociedades modernas, angariando novos adeptos e penetrando cada vez mais nos espaços secularizados. Tal configuração, no mínimo problemática, suscita uma série de questionamentos e suspeitas acerca da participação desses grupos na esfera pública, sobretudo, na instância legislativa, tão logo provoca os teóricos sociais a uma reflexão sobre este fenômeno latente na sociedade brasileira, conforme denúncia um movimento global. Ex positis, empenhados em discutir tais questões no contexto brasileiro, tomando no plano teórico o pensamento de Jürgen Habermas, o presente trabalho estatuiu como objeto de pesquisa o Projeto de Emenda Constitucional nº 99 de 2011 — proposto por deputados da Frente Parlamentar Evangélica, com vista à inclusão das entidades religiosas de âmbito nacional no rol dos legitimados do art. 103 da Constituição Federal —, de modo a averiguar se a incursão legislativa pela aprovação da referida PEC, e mesmo seu teor, violam a laicidade estatal ou, ao contrário, corroboram com as teses habermasianas de pós-secularização e democracia deliberativa. Ao final, concluímos que a PEC 99/2011, ao oferecer um novo meio para defesa dos direitos fundamentais dos cidadãos religiosos, não só deu um primeiro passo para construção de uma “democracia deliberativa”, como também para uma sociedade ciente da persistência das religiões e das contribuições que podem advir deste setor.

**Palavras-chave:** Sociedade pós-secular. Teoria do Agir Comunicativo. Jürgen Habermas. Democracia deliberativa. PEC 99/2011.

## ABSTRACT

Even in the face of the "rationalization process", "faith" reborns in modern societies, attracting new adepts and penetrating more and more into the secularized spaces. Such configuration, at least problematic, evokes a series of questions and suspicions about the participation of these groups in the public sphere, above all, in the legislative instance, and lead social theorists into a reflection on this phenomenon, which in spite of latent in the Brazilian society, denounces a global movement. Ex positis, engaged to discuss such issues in the Brazilian context, taking theoretically into consideration the thinking of Jürgen Habermas, the present study constituted as object of research the Constitutional Amendment Project (PEC) No. 99 of 2011 — proposed by deputies of the Evangelical Parliamentary Front, aiming the inclusion of religious entities of national scope in the list of those legitimated in art. 103 of the Federal Constitution — in order to examine whether the legislative incursion for the approval of the related PEC, and even its content, violate state secularism or, a contrario sensu, corroborate with Habermas's post-secularization and deliberative democracy theses. In the end, we concluded that PEC 99/2011, by offering a new way of defending the fundamental rights of religious citizens, not only took a first step towards the construction of a "deliberative democracy" but also for a society aware of the persistence of religions and of the contributions that can come from this sector.

**Keywords:** Post-secular society. Theory of Communicative Action. Jürgen Habermas. Deliberative democracy. PEC 99/2011.

---

---

## INTRODUÇÃO

A expansão pentecostal no Brasil ocorre de modo constante já há meio século, o que permitiu que o pentecostalismo se tornasse o segundo maior grupo religioso do país, estendendo-se não só nos planos religioso e demográfico, mas também pelos campos

mediático, político partidário, assistencial, editorial e comercial (MARIANO, 2004).

No campo político, com grande capacidade de mobilização popular, as igrejas 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. No Congresso Nacional, a

constituição da Frente Parlamentar Evangélica, no ano de 2003, demonstra a força política deste grupo, cuja atuação não pode mais ser ignorada nas análises políticas do país. (TREVISAN, 2013).

Esse contexto lança a necessidade de olhares mais aguçados sobre a questão da laicidade estatal ante a intensa penetração de setores religiosos no espaço público, sobretudo no que diz respeito à interação entre o “sagrado” e o “profano” no âmbito institucional, onde decisões fundamentais irradiam seus efeitos para todos os demais setores sociais estruturando formas de vida, arranjos políticos, sociais e econômicos.

É certo que a complexa relação entre religião e política não é um tema recente de estudo, seja para a ciência política, seja para o constitucionalismo democrático. Nas duas últimas décadas, diversas questões — surgimento do terrorismo internacional e de partidos conservadores em grandes democracias Ocidentais, ambos de inspiração religiosa, os direitos de minorias (religiosas ou não), aborto, casamento civil homoafetivo —, têm trazido à tona o tema da presença, permanência e limites da religião na esfera pública para o centro do debate político, gerando como consequência um intenso debate acadêmico.

Dito isto, levando em conta abundantes teorias, destaca-se neste meio os escritos do pensador Jürgen Habermas, que no intento de compreender os pontos

desconexos da modernidade, trouxe à tona o ideal de uma democracia participativa, ao lado de um arranjo social capaz de reunir num mesmo espaço, através de processos bilaterais de aprendizagem e cooperação, as duas “faces de Jano”, proposição inovadora e ao mesmo tempo oposta a máxima secular comum de depuração da arena pública de quaisquer influências advindas de setores religiosos. (HABERMAS, 2007; 2013).

Ao reconhecer os potenciais de “bem comum” e “humanidade” presentes na semântica religiosa, bem como o “saber virtuoso” na genealogia da razão, o filósofo da *Theorie des kommunikativen Handelns*, cunha na modernidade a figura do pensamento pós-metafísico, isto é, uma espécie de “secularização autoreflexiva”, no sentido de tornar viável a troca de conhecimentos entre as visões piedosas e científicas, mantendo sempre – é verdade – a fronteira entre “método” e “revelação”, rechaçando, contudo, um modelo “cientificista extremado” (HABERMAS, 2007).

Ao lado deste ideal, Habermas nos oferece um projeto inclusivo, no qual tenta, através da razão comunicativa, levar a efeito no espaço público os ditames de uma democracia deliberativa, incluindo as vozes periféricas no processo decisório, de modo a criar um direito legítimo, capaz de fortalecer a solidariedade entre os atores do “mundo da vida” e ao mesmo tempo

frustrar o avanço da “colonização sistêmica”.

Assim, Habermas com sua respeitosa atenção às religiões, pretende superar as forças que ameaçam a desintegração da vida social, mormente aquelas que, acentuando um individualismo existencial, evitam as referências religiosas ao considerá-las incompatíveis com o postulado da neutralidade estatal. Incongruências e as aporias de um sistema político que, como o liberal, relega a religião ao âmbito estritamente privado e de um Estado que, como efeito desta premissa, assegura a liberdade religiosa mais como uma concessão estatal tolerante do que como um direito inalienável à liberdade de expressão. Num e noutro caso, parte-se do pressuposto da religião sem qualquer relevância social ou política. (BRUM, 2015).

Empenhados em discutir tais questões no contexto brasileiro, o Projeto de Emenda Constitucional (PEC) nº 99/2011 parece-nos um terreno fértil de estudo, pois além de ter sido proposto pela Frente Parlamentar Evangélica, demanda por uma alteração constitucional no art. 103 da Carta Magna, de modo a incluir no rol dos legitimados para proposição de determinadas ações também as entidades religiosas de âmbito nacional, pelo que poderão - numa eventual aprovação do projeto - ajuizar, perante o Supremo Tribunal Federal, Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) e Ação

Declaratória de Constitucionalidade (ADC) em face de leis e atos normativos.

Com isso, tomando o projeto teórico de Jürgen Habermas como parâmetro crítico, o presente artigo buscou analisar a incursão legislativa pela aprovação da PEC nº 99/2011, de modo a estabelecer se os discursos e fundamentações apresentados, bem como a modificação pretendida no art. 103 da Constituição Federal, violam o princípio constitucional do Estado laico ou, *a contrario sensu*, corroboram com o ideal habermasiano de sociedade pós-secular e democracia deliberativa.

Ao final, sendo os religiosos uma parcela volumosa da população brasileira, sob a óptica habermasiana, concluímos que a PEC 99/2011 não viola a laicidade estatal, em verdade ao permitir que as instituições religiosas sejam também legítimas para proposição de ADI e ADC, incluem essas vozes no processo de formação da opinião e da vontade normativa do Estado, do qual também elas fazem parte, de modo a favorecer a construção de uma ordem jurídica de fato legítima.

Além disso, se por um lado a PEC 99/2011 milita em prol da soberania popular, por outro permite que grupos religiosos minoritários provoquem a Suprema Corte quando se sentirem ameaçados em seus direitos por decisões endossadas por maiorias religiosas, corroborando com isso para autodeterminação desses grupos em seus

direitos subjetivos. Finalmente, para que possam propor ADI e ADC as entidades religiosas terão que comprovar pertinência temática, e o mérito de eventuais pedidos terão que passar pelo crivo do Supremo Tribunal Federal. Sendo assim, a PEC 99/2011 e mesmo seu curso pela instância legislativa, haja vista também que as fundamentações trazidas repousam numa linguagem “traduzida”, não ferem o princípio do Estado laico, ao contrário, concorrem com as teses habermasianas de pós-secularização e democracia deliberativa, conforme se demonstrará.

## DIREITO, DEMOCRACIA E SOCIEDADE: NO LIMÍAR DAS TEORIAS HABERMASIANAS

Caminhar em solo habermasiano parece-nos uma aventura desafiadora. Com uma obra bastante extensa, Habermas, atravessou o último milênio como um dos mais importantes filósofos do século e, mesmo hoje, no auge dos seus 90 anos, continua produzindo e influenciando estudiosos no mundo todo, que veem nas suas ideias um componente harmonizador do quebra-cabeça social, como se no fim o modelo teórico de Habermas fosse de fato a peça que faltava ou pelo menos a que não fomos capazes de enxergar.

O olhar de Habermas sobre a modernidade, malgrado o predomínio de alguns elementos de outras construções teóricas - como aquela encabeçada por Adorno e Horkheimer, precursores da

Escola de Frankfurt, ou mesmo os estudos de Weber acerca da “racionalização” - apresenta características próprias que muitas vezes o distancia destas tradições (HADDAD, 1997). Além disso, por ser um autor dialético, uma leitura superficial dos seus escritos pode confundir um leitor desavisado, pois muitas ideias do próprio autor tornaram-se obsoletas pela autocrítica. Assim, a bordo de uma leitura complexa, sem saber ao certo aonde atracar, Habermas nos instiga a um trajeto misterioso, que como a imensidão do oceano, intimida, mas que além do horizonte, conserva um mundo imaculado; “territórios desconhecidos” a espera de novos desbravadores.

A chave para iniciar este percurso, encontra-se no “salto paradigmático”, aonde Habermas abandonando a filosofia da consciência<sup>1</sup>, proclama o paradigma da comunicação (PINTO, 1995). Com isso, muito mais do que uma troca de rótulos (HABERMAS, 2003, p. 19), Habermas busca uma nova teoria crítica da sociedade, opondo ao conceito de “razão instrumental” (ação racional orientada a fins)<sup>2</sup> a noção de “razão comunicativa”

---

<sup>1</sup> “O paradigma da consciência é calcado na ideia de um pensador solitário que busca entender o mundo a sua volta, descobrindo as leis gerais que o governam, revelando a unidade encoberta sob a diversidade aparente. Neste modelo há uma relação de subordinação do objeto frente ao sujeito” (PINTO, 1995, p. 78).

<sup>2</sup> Ao se filiar criticamente ao pensamento de Weber, Habermas adota o “processo de racionalização” como um dos fatores que deram causa a modernidade (HABERMAS, 2002a). Segundo

(ação racional orientada ao entendimento), em que:

o paradigmático não é a relação de um sujeito solitário com algo no mundo objetivo, que pode ser representado e manipulado, mas a relação intersubjetiva que os sujeitos capazes de linguagem e ação estabelecem quando se entendem sobre algo. Nesse processo de entendimento, os sujeitos, agindo comunicativamente, movimentam-se por meio da linguagem natural, usam interpretações transmitidas culturalmente e se referem simultaneamente a algo no mundo objetivo, no mundo social que compartilham e cada um a algo em seu próprio mundo subjetivo. (HABERMAS, 1987a, p. 499-500)<sup>3</sup>.

A linguagem, portanto, é o fio condutor do pensamento habermasiano. A partir dela - como ficou cristalizado no “giro linguístico” - o homem se conecta

---

Weber, a “racionalização” deve ser entendida do ponto de vista do “desencantamento do mundo”, isto é, a profanação das imagens de mundo, que só foi possível devido ao progresso das ciências (CORREIA; GAMA, 2018). Assim, o conceito de racionalidade, que se extrai do “processo de racionalização” e encontra em Adorno e Horkheimer um melhor delineamento, refere-se ao avanço da técnica e do método científico como formas de explorar o mundo; procura-se atingir um fim e, para tanto, elege-se os meios mais eficazes para tal, eliminando-se tanto quanto possível os custos e potencializando ao máximo os benefícios, independentemente das consequências advindas desta relação (custo-benefício).

<sup>3</sup> O que se observa, portanto, é que enquanto os indivíduos movidos pela razão estratégica buscam induzir, seduzir e enganar os outros com vista à satisfação do seu plano de ação, os atores que se movem segundo os ditames da razão comunicativa, procuram o convencimento recíproco através do jogo argumentativo, por meio do qual ambos possam se entender sobre algo no mundo e com isso coordenar as suas ações conforme aquilo que foi deliberado durante a interação.

com o mundo e se relaciona com os seus pares, “razão e linguagem se identificam de tal maneira que a linguagem [transforma-se no] único meio racional disponível para [se] conhecer a realidade.” (VELASCO, 2003, p. 171).

Dessa maneira, ao fazermos uso da fala, como explica nosso autor, estaremos sempre nos referindo simultaneamente a um estado-de-coisas no mundo objetivo (fatos), no mundo social (normas) e no mundo subjetivo (experiências particulares). Com isso, toda vez que uma proposição é feita, o falante levanta uma pretensão de validade, isto é, a expectativa de que os “demais participantes da interação [...] reconheçam a verdade [mundo objetivo], a correção normativa [mundo social] e a sinceridade [mundo subjetivo] das suas proposições” (SIMIONI, 2006, p. 31). Para tal fim, as pretensões de validade precisarão ser justificadas através do jogo argumentativo, afinal, não se pode prever a aceitação dos demais, se não for possível convencê-los da veracidade, retidão e sinceridade daquilo que foi proposto. Dessa forma, o participante de uma interação tem liberdade para expressar o que quiser da maneira que julgar mais conveniente, no entanto, o assentimento de suas manifestações dependerá obrigatoriamente da articulação que ele faz com as pretensões de validade, a saber:

a pretensão de que a afirmação que ele faz é verdadeira (ou que, de fato, as condições de

existência do conteúdo proposicional são satisfeitas quando não são afirmadas, mas apenas “mencionadas”); de que o ato de fala está correto em relação ao contexto normativo atual (ou que o próprio contexto normativo em cumprimento sob o qual o ato é executado, é legítimo); e de que a intenção expressa pelo orador coincide realmente com o que ele pensa. (HABERMAS, 1987a, p. 144).

Na síntese habermasiana, a racionalidade, portanto, está inscrita na capacidade de agir e falar dos sujeitos; nas pretensões de validade universais justificadas por meio de “boas razões”, conforme escreve o próprio autor:

Nossas considerações podem ser resumidas dizendo que a racionalidade pode ser entendida como uma disposição de sujeitos capazes de linguagem e ação. Ela se manifesta nas formas de comportamento fundadas em boas razões. Isso significa que as emissões ou manifestações racionais são acessíveis ao processo objetivo. Isto é válido para todas as manifestações simbólicas que, pelo menos implicitamente, estão ligadas a pretensões de validade (ou pretensões que têm uma relação interna com uma pretensão de validade suscetível a críticas). Qualquer exame explícito de pretensões de validade controversas requer uma forma mais exigente de comunicação, que satisfaça os próprios pressupostos da argumentação. (HABERMAS, 1987a, p. 42-43).

Partindo da razão instrumental, Habermas expõe um terceiro tipo de

racionalidade, que ele denomina razão estratégica. Na ação teleológica o indivíduo busca atingir um resultado específico, para tanto faz uso de cálculos e métodos, a fim de alcançar êxito na sua busca. O agir estratégico, assim como a ação teleológica, também está orientado a um fim, contudo, pressupõe a participação de outro agente. Nesta ação, o sucesso de um ator está condicionado a “[...] expectativa de decisões de pelo menos um outro agente que também age com vistas à realização de seus próprios propósitos” (HABERMAS, 1987a, p. 122). Ao revés, na ação comunicativa,

cada interlocutor suscita uma pretensão de validade quando se refere a fatos, normas e vivências, e existe uma expectativa que seu interlocutor possa, se assim o quiser, contestar essa pretensão de validade de uma maneira fundada (*begründer*), isto é, com argumentos. É isso que consiste a racionalidade de Habermas: não na faculdade abstrata inerente ao indivíduo isolado [filosofia da consciência], mas um procedimento argumentativo pelo qual dois ou mais sujeitos se põem de acordo sobre questões relacionadas com a verdade [mundo objetivo], a justiça [mundo social] e a autenticidade [mundo subjetivo]. (FREITAG, 1993, p. 59).

Daí a afirmação de que a razão comunicativa ampliou o conceito de racionalidade delineado por Weber (ARAUJO, 1994). Para Habermas, a crítica de Weber à razão (entendida por ele

apenas do ponto de vista da racionalidade instrumental), e mesmo as próprias críticas de seus antecessores da Escola de Frankfurt, em especial as traçadas por Adorno, Horkheimer e Marcuse, soam em certa medida equivocadas, pois deixam fugir aos olhos a racionalidade comunicativa (PINTO, 1995). Desse modo, a modernidade segundo Habermas, engloba tanto o processo de “modernização societária”, responsável pela divisão do sistema nos subsistemas da economia e da política, regidos segundo uma razão voltada a fins (razão instrumental e razão estratégica), como também o processo de “modernização cultural”, que libertou a razão comunicativa, primeiro pela diferenciação do “mundo da vida” em três esferas (ciência, ética e estética), depois pela autonomização dessas esferas segundo princípios próprios: verdade, moralidade e expressividade (FREITAG, 1995, p. 142-143).

Por esse motivo, a teoria da sociedade desenvolvida pelo autor, não só concebe a existência de um “sistema”, nos seus subsistemas econômico e burocrático, mas também a existência de um “mundo da vida”, enquanto espaço das tradições e das experiências intersubjetivamente compartilhadas (HABERMAS, 1987b).

O “mundo da vida” é, por assim dizer, o pano de fundo da ação comunicativa (ALBAN, 2016). Por meio dele os agentes se abastecem de

conhecimento para entender algo no mundo (cultura), regulam seu pertencimento aos grupos sociais (sociedade) e adquirem a capacidade de agir e falar, por meio da qual compõe os seus próprios traços identitários - personalidade- (HABERMAS, 1987b); “ele representa aquela parte da vida social cotidiana na qual se reflete ‘o óbvio’ [idioma, costumes, tradições...], aquilo que sempre foi, o inquestionado” (FREITAG, 1995, p. 141).

Assim, “mundo da vida” e ação comunicativa, quase que numa relação indissociável, promovem uma verdadeira simbiose. De um lado, como a ação comunicativa pressupõe a problematização das definições, o “mundo vivido” facilita o consenso, uma vez que os saberes aproblemáticos comportados em sua estrutura funcionam como um ponto de partida acessível para o entendimento sobre algo no mundo (HABERMAS, 1987a), muito embora, a sempre possibilidade de crítica em relação as pretensões de validade permita que a ação comunicativa problematize, inclusive, “o saber não problematizado do ‘mundo vivido’<sup>4</sup> [...] com vistas a um consenso válido a respeito de uma determinada situação” (SIMIONI, 2006, p. 71); de outro, o jogo provocado pela ação comunicativa oportuniza a reprodução simbólica (reprodução cultural, integração

---

<sup>4</sup> Expressão sinônima de “mundo da vida”.



social e formação da identidade pessoal) dos elementos estruturais do “mundo da vida” (cultura, sociedade e personalidade).

Nas palavras do autor:

O mundo da vida estrutura-se através de tradições culturais, de ordens institucionais e de identidades criadas através de processos de socialização. Por isso, ele não constitui uma organização à qual os indivíduos pertencem como membros, nem uma associação ao qual se integram, nem uma coletividade composta de membros similares. A prática comunicativa cotidiana na qual o mundo da vida está centrado alimenta-se de um *jogo conjunto* resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, e esse jogo está por sua vez centrado nessa prática. (HABERMAS, 1990, p. 100).

A sociedade é, portanto, “sistema” e “mundo da vida”, não existe uma oposição entre eles, mas sim um complemento (FREITAG, 1995). Ocorre que uma distorção no plano estrutural faz com que, de alguma maneira, os elementos próprios do sistema penetrem nas estruturas de reprodução do “mundo vivido”, retraindo os processos voltados à comunicação e ao entendimento, em prol do que Habermas batiza de “colonização” do mundo da vida pelos meios “*deslinguistizados*” de integração sistêmica (dinheiro e poder), em outros termos, a instrumentalização das relações sociais em virtude da expansão do sistema sobre o mundo da vida. (HABERMAS, 1987b). Assim,

À medida que o sistema econômico submete aos seus imperativos o modo de vida doméstico e o modo de vida dos consumidores e empregados, o consumismo e o individualismo possessivo e as motivações relacionadas ao desempenho e à competitividade adquirem uma força desmedida. A prática comunicativa cotidiana passa por um processo de racionalização unilateral que tem como consequência um estilo de vida marcado por um utilitarismo centrado na especialização: e essa mudança para orientações racionais de ação segundo fins, que os meios de controle sistêmico induzem, provoca como reação um hedonismo que se liberta daquela pressão que a racionalidade exerce. Assim como a esfera da vida privada é prejudicada pelo sistema econômico, a esfera da opinião pública é prejudicada pelo sistema administrativo. A burocratização aproveita os processos espontâneos de formação da opinião e vontade coletiva e os esvazia de conteúdo; se expande por um lado, o espaço para a manipulação planejada da lealdade dos indivíduos e, por outro, facilita a desconexão das decisões políticas com os contextos específicos do mundo da vida, formadores de identidade. (HABERMAS, 1987b, p. 461).

O que se desdobrará alicerçado neste modelo de sociedade, tornará as construções teóricas do nosso autor ainda mais complexas. Ao não se contentar com o posto de observador, Habermas desenvolve uma teoria com pretensões universalistas e emancipatórias, de modo a combater o fenômeno da “colonização”.

Por meio de uma teoria discursiva do direito, o filósofo de Frankfurt buscará um novo modelo de democracia, calcado na força legitimadora dos processos que envolvem a ação comunicativa, conforme será exposto no próximo tópico.

## BREVES APONTAMENTOS SOBRE A TEORIA CRÍTICA DO DIREITO DE JÜRGEN HABERMAS

A filosofia do direito, mesmo sendo uma área da filosofia, pela peculiaridade do seu objeto, tem sido um campo de juristas e não de filósofos. Essa percepção de uma filosofia do direito de juristas nasce do pouco contato que o filósofo de formação geral tem em relação às matérias específicas do campo jurídico, o que dificulta o trato dessas questões de maneira profunda pela filosofia generalista, condicionando uma teoria do direito mais ligada às engrenagens jurídicas, àqueles que sendo juristas se arvoram ao campo da filosofia (MASCARO, 2016).

Neste sentido, Habermas parece seguir o caminho inverso, malgrado seja verdade que uma teoria do direito só tenha passado ao centro de suas reflexões mais tardiamente com a publicação de *Faktizität und Geltung* (1992)<sup>5</sup>, em a Teoria do Agir Comunicativo (1981) temas como a

“juridificação”<sup>6</sup> já eram tratados pelo autor.

Mesmo sendo intitulado como um herdeiro da Escola de Frankfurt, Habermas promove uma ruptura com os primeiros teóricos críticos, ao conceder ao fenômeno jurídico um olhar negado pelos seus antecessores, cuja tradição marxista impunha uma visão do direito enquanto instrumento de dominação (SOUZA, 2006).

Segundo Habermas, desde Hobbes os direitos subjetivos ganharam força como paradigma do direito moderno. De acordo com esta concepção do direito — a mesma tomada por Kant em suas reflexões — as normas jurídicas concedem aos indivíduos liberdades subjetivas, cuja violação por terceiros importa o uso da coerção como meio de defesa, ainda que o agente violador seja o próprio Estado. Dessa maneira, “no modo de validade do direito, a facticidade da imposição do direito pelo Estado interliga-se com a força de um processo de normatização do direito, que tem a pretensão de ser racional, por

---

<sup>6</sup> Um dos principais efeitos da colonização do mundo da vida, naquele processo de instrumentalização das relações sociais, reflete-se, sobretudo, no aumento crescente da positividade jurídica, quer dizer: temas que antes eram tratados de maneira informal, agora passam por um processo intenso de codificação (ou juridificação) (HABERMAS, 1987b). Assim, na perspectiva adotada por Habermas em *Theorie des kommunikativen Handelns*, o direito era visto como um propulsor da “colonização sistêmica”, algo que veio a ser abandonado pelo autor na década de 90 com a publicação de “Facticidade e Validade”, quando então o direito passou a ser concebido na forma de um mediador entre “sistema” e “mundo da vida”.

---

<sup>5</sup> Traduzido para o português sob o título “Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade”.

garantir a liberdade e fundar a legitimidade” (HABERMAS, 2003, p. 48). Daí a formulação kantiana de legalidade, segundo a qual o direito se funda em leis de coerção e liberdade, pois “de si mesmo [...] está ligado à autorização para o uso da coerção; no entanto esse uso só se justifica quando ‘elimina empecilhos à liberdade’, portanto, quando se opõe a abusos na liberdade de cada um” (HABERMAS, 2003, p. 49), o que Habermas reconstrói e esboça na forma de uma tensão entre facticidade (coerção) e validade (legitimidade) no direito.

Com isso, numa sociedade dividida entre “mundo da vida” e “sistema”, o direito funciona como uma “correia” entre as engrenagens: pelo lado dos sujeitos que orientam-se segundo a racionalidade estratégica, a lei é vista como um fato social e, como tal, extrai desses sujeitos uma conduta conforme a norma por um critério impositivo; já pelo lado dos sujeitos que orientam-se segundo a racionalidade comunicativa, a lei é respeitada, não pela sua facticidade, mas por ter reconhecida sua legitimidade. Ou seja, do ponto de vista habermasiano, “o direito tem uma dupla cara, de um lado, a positividade que pode ser imputada pela coação e, de outro, a legitimidade obtida a partir dos procedimentos democráticos, que permite ao cidadão dar seu livre consentimento à lei.” (DURÃO, 2015, p. 29). Essa nova opção, propicia ao direito a capacidade de traduzir a linguagem dos

atores do “mundo da vida” para a linguagem dos atores do “sistema” e vice-versa, o que viabiliza sua posição na qualidade de intermediário entre ambos os polos.

Assim, como a colonização fragiliza a solidariedade, o direito — devido a sua dialogicidade entre o “sistema” e o “mundo da vida” — assume um papel fundamental: por um lado deve garantir a solidariedade social; por outro, coibir o avanço da “colonização sistêmica” (HABERMAS, 2003, p. 62, 107-108). Nas sociedades pós-convencionais, aonde a ética já não desempenha mais uma função unificadora, tendo em vista a pluralidade de visões, o risco constante de dissenso só pode ser então evitado por meio da regularização jurídica dos processos de entendimento entre os cidadãos (HABERMAS, 2003).

Para tanto, sem aquele respaldo religioso e metafísico das sociedades tradicionais, “O direito coercitivo, talhado conforme o comportamento legal, só consegue garantir sua força integradora se a totalidade dos *destinatários* singulares das normas jurídicas puder considerar-se *autora* racional dessas normas” (HABERMAS, 2003, p. 54). Em outros termos, o direito precisa ser legítimo, e para que alcance esse *status*, depende obrigatoriamente do processo democrático.

Nas palavras do autor:

Uma ordem jurídica não pode limitar-se apenas a garantir que toda pessoa seja reconhecida em seus direitos por todas as demais pessoas; o reconhecimento recíproco dos direitos de cada um por todos os outros devem apoiar-se, além disso em leis legítimas que garantam a cada um liberdades iguais, de modo que "a liberdade do árbitro de cada um possa manter-se junto com a liberdade todos". As leis morais preenchem esta condição *per se*; no caso das regras do direito positivo, no entanto essa condição precisa ser preenchida pelo legislador político. No sistema jurídico, o processo de legislação constitui, pois, o lugar propriamente dito da integração social. Por isso, temos que supor que os participantes do processo de legislação saem do papel de sujeitos privados do direito e assume, através de seu papel de cidadãos, a perspectiva de membros de uma comunidade jurídica livremente associada, na qual um acordo sobre os princípios normativos de regulamentação da convivência já está assegurado através da tradição ou pode ser conseguido através do entendimento segundo regras reconhecidas normativamente. (HABERMAS, 2003, p. 52-53).

O que se depreende desta conjectura, portanto, é uma diferenciação entre autonomia pública e autonomia privada, que se manifesta não somente no nível da norma jurídica na oposição entre facticidade e validade, mas também no interior do parlamento, durante o processo legiferante, o que Habermas tentará reconciliar sob a forma de uma

“democracia deliberativa”, como veremos a seguir.

## APORTES DE UMA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

A substituição da razão prática pela razão comunicativa emana sobre todo emaranhado teórico tecido por Habermas. Fio a fio, o autor inaugura uma nova teoria da democracia, fundada a sombra de uma teoria do discurso (HABERMAS, 1989).

Para Habermas, o discurso é um procedimento formal, que permite aos atores um consenso livre de coações, alcançado apenas pelo melhor argumento. Uma vez que os participantes podem subverter o jogo comunicativo, transformando a busca pelo consenso numa disputa erística, isto é, numa competição (imposição) argumentativa e não numa busca cooperativa, o discurso garante as condições ideais para o pleno exercício da ação comunicativa, conforme esclarece o próprio autor:

Na argumentação [...] a atitude orientada para o sucesso dos competidores vê-se incluída numa forma de comunicação que prossegue com outros meios o agir orientado para o entendimento mútuo. Na argumentação, o oponente e o proponente disputam uma *competição com argumentos* para convencer um ao outro, isto é, para chegar a um consenso. Essa estrutura dialética de papéis prevê formas erísticas para busca cooperativa da verdade. Para o fim da produção do consenso, ela pode valer-se do conflito

entre os competidores orientados para o sucesso, na medida em que os argumentos não funcionem como meios do influenciamento recíproco - no Discurso, é apenas de uma maneira “isenta de coações”, isto é, internamente, que a coação do melhor argumento se comunica às convicções. (HABERMAS, 1989, p. 194-195).

A propósito, a ideia de consenso na caracterização habermasiana não se confunde com a vontade da maioria e muito menos com a vontade de minorias privilegiadas. O consenso refere-se à unanimidade quanto às regras e procedimentos que irão orientar a discussão, não o resultado da interação, mas o processo que levará a esse resultado precisa ser aceito por todos, para que então o consenso em torno do melhor argumento seja possível (SIMIONI, 2016, p. 88). Ademais, “o princípio da ética do discurso refere-se a um *procedimento*, a saber, o resgate discursivo de pretensões de validade normativas; nessa medida, a ética do discurso pode ser corretamente caracterizada como *formal*” (HABERMAS, 1989, p. 126). Assim, a teoria do discurso — pela própria substituição da razão prática pela razão comunicativa — não diz ao indivíduo o que fazer, mas como chegar a essa conclusão a partir de um procedimento discursivo (HABERMAS, 1989), que só pode ser alcançada na base de “condições ideais de discurso”, enunciada por Habermas com suporte em dois princípios orientadores: a)

o princípio da universalização (U), segundo o qual as normas só podem pretender validade “se as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência *geral* da regra controversa para a satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, [puderem] ser aceitos *sem coação* por todos” (HABERMAS, 1989, p. 116); e, b) o princípio do discurso (D), que no fim resume a própria Ética do Discurso, segundo o qual: “só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático [racional]” (HABERMAS 1989, p. 116). Isto por que:

A ética do discurso não dá nenhuma orientação contedutística, mas sim, um procedimento rico de pressupostos, que deve garantir a imparcialidade da formação do juízo. O discurso prático é um processo, não para a produção de normas justificadas, mas para o exame da validade de normas consideradas hipoteticamente. (HABERMAS, 1989, p. 148-149).

Nessa primeira fase, Habermas então concebe uma complementariedade entre Direito e Moral, aonde a moral funciona como uma instância corretiva, que fundamenta o Direito para além do seu formalismo (legalidade)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Essa primeira tentativa de Habermas em conciliar uma teoria do direito com o Agir Comunicativo, está presente no texto *Tanner Lectures*, cujo aprofundamento poderia ser objeto de outro artigo,

Numa sociedade complexa, contudo, “onde o direito tem que prestar a difícil função social de mediação dos conflitos, não há como fundamentar o direito em um procedimento discursivo exterior a própria gênese do direito” (SIMIONI, 2016, p. 115). Ou seja, nesta nova e refinada fase do pensamento habermasiano, direito e moral deixam uma relação de complementariedade, por uma relação de co-originalidade, aonde não existe uma hierarquia da moral sobre o direito, mas uma co-dependência. Moral e direito, portanto, nascem num mesmo momento e num mesmo processo, como fluxos da relação circular entre autonomia privada e autonomia pública.

Habermas então pugna pela institucionalização do princípio do discurso (D), como forma de garantir um ambiente ideal para o processo de formação normativa. Assim,

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. (HABERMAS, 2003, p. 145).

Dessa forma, ao lançar as bases do que batizou “democracia deliberativa”, Habermas contrapõe dois modelos políticos (liberal e republicano), por onde articula um *crossing-over* entre soberania popular e direitos subjetivos, eixo, afinal, de sua proposição teórica. Segundo o autor, há de se observar no âmbito do republicanismo e também do liberalismo, aspectos positivos e negativos, cujo ligamento dos primeiros, encerraria na superação dos últimos (HABERMAS, 2002b).

Deste modo, enquanto que na política liberal, o aparelho normativo do Estado institui liberdades individuais, dando, portanto, ênfase aos direitos humanos em face da autonomia pública, o que evita, por exemplo, o perigo de maiorias tirânicas violarem os direitos das minorias, tal perspectiva centra a performance política no ente estatal, desprezando a participação popular e, com isso, a autodeterminação dos cidadãos. No modelo republicano, *a contrario*, o que se coloca em segundo plano naquele, torna-se *prima ratio* neste, ao liberar o potencial comunicativo dos cidadãos, a partir de um processo coletivo de formação da vontade e opinião pública, à guisa de um autoentendimento e auto-organização,

---

mas fugindo ao nosso objetivo atual - haja vista o abandono desta tese pelo nosso autor - nos reservamos a esse breve apontamento sobre o tema.

permanecendo alheio, contudo, à normatização jurídica, numa dependência da virtude dos cidadãos em prol do bem comum, mostrando-se, nesse sentido, por demais idealista. (HABERMAS, 2002b).

Traçada tais considerações, parece haver *prima facie* uma dissonância entre direitos humanos e soberania popular, pois a opção de um inviabilizaria o outro, levando, em todo caso, ao impasse. Buscando uma alternativa nesta fenda, Habermas oferece-nos uma síntese entre os dois modelos retro citados, aonde “as autonomias privada e pública pressupõe-se reciprocamente” (HABERMAS, 2001, p. 149).

Mas, afinal, o que isso quer dizer? Como Habermas rejeita a tese da existência de direitos naturais<sup>8</sup>, ele concebe os direitos subjetivos como fruto do próprio processo democrático, que só pode legitimar-se com a garantia dos direitos individuais. (HABERMAS, 2004).

Com isso, não existe autonomia privada sem autonomia pública e nem autonomia pública sem autonomia privada; “não há direito privado legítimo que não tenha sido criado publicamente. Como também não há direito público legítimo que não tenha sido criado com a participação de todos os indivíduos privados” (SIMIONI, 2016, p. 146).

---

<sup>8</sup> Em síntese, direitos naturais podem ser concebidos como aqueles outorgados aos homens pela sua própria natureza, em outros termos, direitos que antecedem a própria existência do Estado.

Assim, moral e direito defluem de um mesmo rio: ao tempo que os autores do direito são também destinatários, o exercício da autonomia privada (como destinatários) possibilita a autonomia pública (como autores) e vice-versa.

Dessa sorte, por meio de um procedimento discursivo institucionalizado, o projeto teórico habermasiano, permite a convivência harmoniosa entre as liberdades individuais (autonomia privada), como expressão da participação livre dos atores no jogo argumentativo, e a “soberania popular” (autonomia pública), como expressão do consenso que surge entorno do melhor argumento.

## RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO: NOS TRILHOS DE UMA “SOCIEDADE PÓS-SECULAR”

Partindo das tensões que contornam a modernidade, Habermas converge seu arcabouço teórico num projeto unificador. Se sua especialidade é transformar conflitos em paisagens, o horizonte de uma “sociedade pós-secular” só pode então fundar-se numa fissura.

Após a virada do milênio, o avanço crescente das religiões e sua politização em escala global atraíram os olhos de Habermas a uma nova reflexão acerca do mundo contemporâneo. Numa era aonde duas tendências contrárias buscam demarcar os seus espaços — de um lado a proliferação de imagens de mundo

naturalista (ciência) e, de outro, a ascensão cada vez mais latente de religiosos as instâncias de poder (HABERMAS, 2007, p. 7) —, “a ‘secularização’ continua a ser dominada por sentimentos ambivalentes” (HABERMAS, 2013, p. 3-4), o que Habermas cunha na forma de uma modernidade com “cabeça de Jano” (HABERMAS, 2013, p. 3).

Para bem compreender este cenário, antes é necessário aferir com certa nitidez o que foi o “processo de secularização” e como esse movimento suscitou importantes mudanças e conflitos no transcurso da história. Sobre isso, Habermas oferece-nos duas interpretações distintas: a secularização na perspectiva jurídica de transferência compulsória dos bens da Igreja para o Estado; e a secularização na perspectiva sociológica de substituição das imagens religiosas de vida pelas imagens de mundo racionalizadas (HABERMAS, 2013). Assim, a depender do enfoque adotado, a secularização tanto pode representar o progresso de uma modernidade desencantada (enfoque sociológico), quanto à ruína de uma modernidade desamparada (enfoque jurídico) (HABERMAS, 2013). Em todo caso, como salienta Habermas, ambas cometem o mesmo erro: “elas consideram a secularização um jogo de soma zero entre, de um lado, as forças produtivas da ciência e da técnica, liberadas pelo capitalismo e, de outro, os poderes conservadores da religião e da Igreja”

(HABERMAS, 2013, p. 5), como se a derrocada de uma fosse sinônimo de sucesso da outra e vice-versa.

Assim, o que Habermas batiza de “sociedade pós-secular” é uma tentativa de recompor os desgastes sofridos pela modernidade, através de uma “reconciliação” entre “fé” e “saber”. Numa sociedade, em que a religião persiste mesmo em face da resistência científica, o “pensamento pós-metafísico” já não pode descartar as formas religiosas de vida e enxergar o mundo unicamente pela óptica da razão.

Habermas parte do pressuposto de que a semântica religiosa guarda instintos de moralidade, de “humanidade” e de “bem comum” que interessam a uma sociedade egocêntrica e tecnicista (HABERMAS, 2007), deixando claro que existe no saber religioso potenciais conteúdos de verdade, que não podem ser desprezados ou mesmo taxados como irracionais. A propósito, sobre isso, defendendo os postulados de Hegel, afirma o autor que:

as grandes religiões constituem parte integrante da própria história da razão. Já que o pensamento pós-metafísico não poderia chegar a uma compreensão adequada de si mesmo caso não incluísse na própria genealogia as tradições metafísicas e religiosas. De acordo com tal premissa, seria irracional colocar de lado essas tradições “fortes” por considerá-las um resíduo arcaico. [...] Até o presente, as tradições religiosas



conseguiram articular a consciência daquilo que falta. Elas mantêm viva a sensibilidade para o que lhes faltou. Elas preservam na memória dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os progressos da racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. Que razão as impediria de continuar mantendo potenciais semânticos cifrados capazes de desenvolver força inspiradora – depois de vertidas em verdades profanas e discursos fundamentadores? (HABERMAS, 2007, p. 13-14).

Assim, Habermas concebe na forma do “pensamento pós-metafísico” um processo de autorreflexão entre “fé” e “saber”, rompendo com uma visão totalitária de mundo, seja aquela empreendida por um radicalismo religioso de imposição da fé como verdade absoluta, ou mesmo aquela fruto de uma “racionalização desenfreada” que insiste no combate a qualquer forma piedosa de vida. Na síntese habermasiana, o pensamento pós-metafísico significa, portanto,

uma dupla atitude perante a religião, porquanto ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender. Ele insiste na diferença entre certezas de fé e pretensões de validade contestáveis em público; abstém-se, porém, de adotar uma presunção racionalista, a qual levaria a pretender decidir por si mesmo sobre o que é racional e o que não é nas doutrinas religiosas. (HABERMAS, 2007, p. 162).

Com essa postura, Habermas milita pelo diálogo entre cidadãos religiosos e não religiosos, a fim de permitir a troca de conhecimentos entre visões de mundo distintas, porém, capazes de influenciarem-se mutuamente. Para tanto, a laicidade no contexto do Estado Democrático de Direito precisa ser entendida do ponto de vista da neutralidade estatal, isto quer dizer, que nem uma visão religiosa, nem uma visão secularizada, gozam de prerrogativas na esfera pública (HABERMAS, 2007). Dessa maneira, o Estado se mantém leigo acerca das cosmovisões abrangentes, de modo a garantir “a plena e igual participação de todos os cidadãos, independentemente de suas idéias amplas sobre a realidade” (ZABATIEIRO, 2008, p. 145). A laicidade, portanto, tomando as considerações habermasianas, não se funda exclusivamente na separação entre Estado e Igreja, ela é mais ampla e importa na separação entre Estado e visões de mundo, quaisquer que sejam.

Essa formulação abre a agenda pública para que também os religiosos possam participar do processo democrático. Contudo, essa participação não se dá de maneira ilimitada, já que o próprio autor se encarrega de estabelecer algumas regras de funcionamento, que por sinal acabam criando alguns pontos de fragilidade na sua proposta.

Como o Poder Público deve permanecer neutro em relação às visões de mundo, as decisões estatais não podem

fundar-se em argumentos próprios de algum seguimento de fé, motivo pelo qual, “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” (HABERMAS, 2007, p. 150).

Dessa forma, Habermas cria uma sobrecarga para o cidadão crente, que precisará sempre traduzir os seus discursos para uma linguagem secular<sup>9</sup>, caso queira influir no processo deliberativo. Essa exigência, no fim, põe em cheque a própria neutralidade do Estado, pois a adoção da linguagem secular como uma linguagem universal, aponta em certa medida para uma superioridade entre as visões (ZABATEIRO, 2008).

Em sua defesa, Habermas argumenta que “tal trabalho de tradução tem de ser entendido, “como uma tarefa cooperativa da qual participam igualmente cidadãos não-religiosos” (HABERMAS, 2007, p. 149). Além disso, se por um lado os não-religiosos devem destinar esforços como auxiliares na tradução dos discursos dos seus concidadãos crentes, por outro “os cidadãos seculares se abrem a um possível conteúdo de verdade de contribuições religiosas e entram em diálogos nos quais as razões religiosas podem, eventualmente,

aparecer como argumentos acessíveis em geral” (HABERMAS, 2007, p. 149-150). Com isso, Habermas procura superar a assimetria entre as cargas depositadas em cada grupo de cidadãos, de modo a equalizar a participação desses atores no jogo democrático.

Recuperando os institutos morais e de “bem comum”, salvaguardados nas cosmovisões religiosas, Habermas rechaça uma “secularização aniquiladora” e propõe um modelo político capaz de incluir todas as vozes no debate público, ainda que essas vozes se posicionem em lados avessos. Por mais que seu projeto seja alvo de críticas — o que para o autor não é um problema, ao contrário permite o fluxo dialético do qual é sectário — as possibilidades abertas por sua “teoria da religião”, permitem pensarmos o mundo para além do horizonte visível. Uns o acusarão de utópico, preferimos, no entanto, sonhador... Sabendo, é claro, que sendo o sonho próprio de todos nós, “não existe nenhuma realidade, sem que antes se tenha sonhado com ela”<sup>10</sup>.

## O CRESCIMENTO RELIGIOSO NO CENÁRIO POLÍTICO NACIONAL E A AMPLIAÇÃO DO ROL DOS LEGITIMADOS DO ARTIGO 103: NA POROROCA BRASILEIRA, UMA ANÁLISE

---

<sup>9</sup> Segundo Habermas, uma “linguagem acessível a todos”.

---

<sup>10</sup> Frase atribuída a Teotônio Vilela, político e um dos principais líderes da redemocratização. Em sua homenagem, Milton Nascimento e Fernando Brant compuseram a canção “Menestrel das Alagoas”.

## HABERMASIANA DA PEC 99/2011

Proposta pelo então Deputado Federal João Campos com apoio da Frente Parlamentar Evangélica, a PEC 99/2011 inicialmente foi concebida nos seguintes termos: “Acrescenta ao art. 103, da Constituição Federal, o inc. X, que dispõe sobre a capacidade postulatória das Associações Religiosas para propor ação de inconstitucionalidade e ação declaratória de constitucionalidade de leis ou atos normativos, perante a Constituição Federal” (BRASIL, 2011).

Em que pese o constitucionalismo brasileiro<sup>11</sup>, o controle concentrado de constitucionalidade, de influência kelseniana, foi adotado pela primeira vez no Brasil em 1965, através da Emenda Constitucional n. 16 deste mesmo ano, cabendo ao Procurador-Geral da República à legitimidade para propositura de “ação genérica” (BARROSO, 2012, p. 42). Em regra, o controle de constitucionalidade concentrado é exercido por via direta, isto é, pela propositura de uma ação autônoma

---

<sup>11</sup> Este modelo foi desenvolvido na Europa em contraposição ao controle difuso americano. Enquanto que no sistema difuso, qualquer juiz no exercício de suas funções jurisdicionais pode determinar a inconstitucionalidade de uma norma em face da Lei Maior, “no sistema concentrado, o controle de constitucionalidade é exercido por um único órgão ou por um número limitado de órgãos criados especificamente para esse fim ou tendo nessa atividade sua função principal” (BARROSO, 2012, p. 42). No Brasil, ambos os modelos coexistem, assim tanto o Supremo Tribunal Federal (STF) pode avaliar a inconstitucionalidade de leis por meio do controle concentrado, como também os juízes e tribunais inferiores pela via difusa.

que visa eliminar uma norma inconstitucional do sistema<sup>12</sup>, não existe, portanto, nem partes, nem *lide*, como num processo ordinário, motivo pelo qual sua propositura não pode ser feita de maneira irrestrita, pelo que se editou o art. 103 da Constituição Federal de 1988, com o rol de legitimados universais e especiais.

Com a Constituição de 1988, o monopólio do Procurador-Geral da República cedeu a uma ampliação significativa do rol de legitimados, levando inclusive a divisão entre legitimados universais e legitimados especiais. Consoante Luís Roberto Barroso, são *legitimados universais* “aqueles cujo papel institucional autoriza a defesa da Constituição em qualquer hipótese” (BARROSO, 2012, p. 130); e *legitimados especiais* “os órgãos e entidades cuja atuação é restrita às questões que repercutem diretamente sobre sua esfera

---

<sup>12</sup> Acresce-se a essa afirmação, a existência no direito pátrio da Ação Declaratória de Constitucionalidade (ADC), que visa declarar a compatibilidade de uma lei ou ato normativo federal com a Carta Magna, eliminando incertezas jurídicas conflitantes e estabelecendo uma orientação uniforme da matéria (BARROSO, 2012, p. 153-154). Ainda no campo das ações diretas, desde a Constituição de 1988 existe a figura da Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão (ADO), que visa guardar o “[...] ordenamento constitucional, afetado [por uma] lacuna normativa ou pela existência de um ato normativo reputado insatisfatório ou insuficiente” (BARROSO, 2012, p. 163), em ambos os casos a ADO tem como finalidade dar eficácia a norma constitucional em face de uma omissão normativa. Finalmente, sem qualquer pretensão de aprofundamento sobre o tema, mas a título informativo, existem ainda duas hipóteses especiais de controle concentrado, a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) e a Ação Direta Interventiva (BARROSO, 2012, p. 210).

jurídica ou de seus filiados e em relação às quais possam atuar com representatividade adequada” (BARROSO, 2012, p. 130).

A década de 80, sem dúvida, inaugurou um novo momento na história do Brasil, seja pelas lutas sociais travadas durante esse período, seja por uma nova fase no direito brasileiro agora à sombra de uma Constituição Cidadã. Esse novo tempo que passo a passo se modelava, trazia consigo não só jovens entusiastas com os destinos da nação, mas uma série de mudanças estruturais, cujas consequências sequer sondavam o imaginário social. Começamos pelo crescimento demográfico dos evangélicos, em suma, os pentecostais, que logo neste período iniciaram um acentuado e “inusitado ativismo político” (TREVISAN, 2013, p. 33).

Esse crescimento vertiginoso possibilitou que, em 2003, surgisse a Frente Parlamentar Evangélica, enfim congregando num mesmo bloco os parlamentares desta orientação religiosa, malgrado seja verdade a presença de alguns católicos nas legislaturas mais recentes. Um fato curioso é que a despeito de sua criação no ano de 2003, somente em 2015 a FPE foi registrada oficialmente no Congresso Nacional, quando então atingiu o número mínimo de filiados exigidos para que pudesse haver sua institucionalização.

Evidentemente, a presença desses parlamentares, desde o início, levantou uma onda de suspeitas sobre a atuação

protestante na esfera legislativa, em suma, pelos movimentos sociais e grupos minoritários (inclusive religiosos), que atentos às pautas defendidas pelos evangélicos, temiam (e ainda temem) pelo “retrocesso” em alguns setores caros a esses grupos, como o casamento homoafetivo (que é hoje sustentado por força de uma articulação jurídica e não política), aborto, *et cetera*. Do ponto de vista constitucional, saltam aos olhos dos estudiosos do direito, os efeitos dessa atuação massiva sobre o princípio da laicidade estatal, que hora ou outra é invocado como premissa para questionar essa frenética movimentação religiosa nos espaços decisórios.

Assim, em busca de respostas, encontramos na PEC 99/2011 um excelente ponto de partida, já que conjuga os dois grandes fenômenos que mencionamos até aqui: de um lado, o fenômeno do avanço religioso, que na figura da FPE transparece o ímpeto dos religiosos em participar cada vez mais da vida política nacional; de outro, o fenômeno jurídico, já que o teor da PEC demanda por uma alteração no art. 103/CF e, com isso, o aumento de legitimados para propositura de ADI e ADC.

Para tanto, optamos por um marco teórico que oferecesse não só um norte para análise da participação religiosa em instâncias públicas, mas também um parâmetro político a nível geral, *in casu*, os conceitos de “sociedade pós-secular” e

“democracia deliberativa” oferecidos Habermas.

Sendo nosso objetivo analisar a PEC 99/2011 de acordo com os postulados habermasianos, apresentaremos abaixo os resultados e discussões da análise que fizemos da peça inicial, dos pareceres aprovados na Comissão Especial e na Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania (CCJC) da Câmara dos Deputados<sup>13</sup> e da Audiência Pública convocada para discussão PEC, confrontando os argumentos e fundamentações oferecidos pelos deputados e outros participantes com os conceitos e pressupostos teóricos sedimentados na obra de Jürgen Habermas.

## RESULTADOS E DISCUSSÃO

A construção argumentativa traçada pelos deputados propõe uma análise histórica e jurídica da questão. Iniciam lembrando da transição entre o Estado confessional do Império e o Estado laico do sistema republicano. Sobre isso, recorrem ao Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, redigido por Rui Barbosa ainda durante o Governo Provisório, que de acordo com os proponentes, criou os alicerces necessários para o desenvolvimento da liberdade religiosa “que iria permear de forma progressiva

---

<sup>13</sup> Até a conclusão desta pesquisa a PEC não chegou a ir para votação em plenário. Por esse motivo, consideramos apenas as discussões e pareceres aprovados nestas duas comissões.

todas as Constituições da República...” (BRASIL, 2011).

Citam, neste momento, a importância dos movimentos evangélicos na estabilização de princípios constitucionais, ressaltando a importância da constituição como um “instrumento de garantia individual e de limitação do poder do Estado...” (BRASIL, 2011), inclusive no tocante a liberdade de culto e na consolidação da “autonomia privada de organização das confissões religiosas” (BRASIL, 2011).

Como justificativa à modificação pretendida, o receio de violações por parte do órgão legiferante de direitos fundamentais garantidos aos religiosos foi posto como principal argumento a se conferir às entidades religiosas de âmbito nacional capacidade postulatória para posição de ADI e ADC em face de lei ou ato normativo (BRASIL, 2011), o que segundo os proponentes,

Não poderia ser de outro modo, visto que cada segmento religioso se rege por valores e normas próprias, o que nos seus contornos determinam a subordinação a uma crença espiritual, que dado a singularidade que assume acabam por distinguir os diversos credos e formas de culto, tornando implícito ao direito e liberdade de culto, portanto, a especial autonomia de se determinar segundo os preceitos de sua fé ou como seja o de cada segmento se autoorganizar, sem a intromissão do Poder Público

ou qualquer outra inferência.  
(BRASIL, 2011).

Os pareceres aprovados na CCJC e na Comissão Especial, atentam para importância das entidades religiosas para vida nacional, reconhecendo não só sua influência, como também a sensibilidade desses grupos para determinados assuntos, inclusive na qualidade de pressupostos interpretativos às normas jurídicas (BRASIL, 2011, ANDRADA, 2011). Na CCJC, o relator dep. Bonifácio de Andrada, apenas salientou que não haveria necessidade de se distinguir grupos religiosos para fundamentar as razões da proposta, “pois o que se pretende democraticamente é estender a todas as entidades religiosas prerrogativas de participar do processo decisivo de manutenção da ordem jurídica no país tendo em vista os interesses morais de todas as crenças” (ANDRADA, 2011).

Na comissão especial, o parecer aprovado atentou quanto à supremacia da Constituição e a importância do controle de constitucionalidade para efetivação daquele princípio. Nesta senda, *se prima facie*, cabia apenas ao Procurador-Geral da República a faculdade de propor ações em sede de controle abstrato, a Carta Política de 1988 tornou-se o paradigma da abertura deste rol a outros entes, inclusive na democratização quanto à penetração dos anseios sociais na agenda do STF. (BRASIL, 2011). Nas palavras do relator:

Em particular, a atribuição de legitimidade ao Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil, aos partidos políticos com representação no Congresso Nacional e às confederações sindicais e entidades de classe de âmbito nacional democratizou sensivelmente o acesso à jurisdição constitucional, criando um amplo canal para que as aspirações da sociedade civil fossem levadas à discussão e decididas pela mais alta corte de justiça do País. Numa importante inovação, o Constituinte originário reconheceu o valor dessas organizações não estatais como veículo de expressão dos anseios do povo brasileiro para fazer respeitar o texto da Constituição Cidadã. **Entidades da sociedade civil podem agora participar diretamente nos processos de construção do sentido da Carta de 1988, o que robustece a força normativa de seu texto e consolida a expressão da vontade soberana do povo brasileiro (grifo nosso).** (BRASIL, 2011).

Outro efeito provocado por essa guinada no rol dos legitimados foi à consolidação do STF como instância contramajoritária, posto que os partidos de oposição, não tendo força no Congresso Nacional para obstar determinados projetos, passaram a recorrer a Suprema Corte, informando com isso a magnitude da mudança provocada com o texto constitucional de 1988 na defesa dos direitos das minorias. (BRASIL, 2011).

Percebe-se nestes levantamentos, portanto: i) a tentativa de abrir cada vez

mais o espaço público formal para participação dos atores sociais, o que corrobora para legitimação das decisões públicas, bem como a criação de uma rede circular, aonde os atores individuais participando do processo deliberativo (autonomia privada), viabilizam a construção de uma autonomia pública; e, ii) a necessidade de permitir que as minorias tenham condições de defender os seus direitos subjetivos, em face de uma ditadura da maioria.

Durante a Audiência Pública, convocada em virtude da PEC 99/2011, o ministro Ives Gandra Filho, criticou a ideia de um estado laicista, isto é, no entender do ministro, uma configuração social que exorta todas as formas de vida religiosas à esfera íntima dos indivíduos, excluindo-as do debate político e de qualquer relevância externa. Interessante o apontamento do ministro de que o STF expressa um preconceito contra as contribuições religiosas, dando sempre primazia a argumentos científicos<sup>14</sup>.

Nesta senda, em consonância com a fala do ministro, o relator dep. Bonifácio de Andrada, na Comissão Especial, procedeu a uma classificação entre três modelos de laicidade: i) modelo de separação absoluta, ou de vigilância, ou

modelo francês, aonde a separação entre Estado e religião se dá de maneira mais agressiva, impedindo inclusive objetos de cunho religiosa em escolas públicas; ii) modelo de separação atenuada, ou de sobriedade, ou modelo americano, aonde há uma maior abertura do Estado para os setores religiosos; e iii) modelo do Estado ateu, que repele todo resquício de religiosidade (BRASIL, 2011). Com essa divisão, o relator enquadra a democracia brasileira próxima ao modelo americano, uma vez que a “noção de religiosidade está profundamente impregnada no ordenamento constitucional...” (BRASIL, 2011), como a defesa a liberdade de crença, a tutela de locais litúrgicos, a garantia da assistência religiosa em entidades prisionais, entre outros (BRASIL, 2011). Assim, “ignorar a importância, a presença, a atuação e a influência dos movimentos religiosos da sociedade é, na verdade, não levar em conta um dos elementos decisivos e primordiais para a vida do cidadão”. (BRASIL, 2011).

Ao conceber a neutralidade estatal como um paradigma da laicidade, Habermas não veda as portas do parlamento para a participação religiosa, ao contrário, reconhece a importância desses cidadãos para o processo democrático, apenas impõe pela apresentação de argumentos racionais na defesa de suas teses, haja vista que o Estado não pode fundar-se em razões

---

<sup>14</sup> Sobre isso ver: CORREIA, Raíque Lucas de Jesus; GAMA, Marta. “As duas faces de Jano”: o eclesialístico e o secular na ADPF 54 à luz da filosofia de Jürgen Habermas. *Diálogos Possíveis*, v. 17, n. 1, 2018.

propriamente religiosas. O que se percebe, portanto, é que os deputados cumpriram com esse requisito, pois buscaram uma explicação histórica e ao mesmo tempo jurídica em favor da PEC 99/2011, atentando inclusive para outras considerações transversais da obra de Habermas, como a defesa dos potenciais conteúdos de verdade que existe na semântica religiosa e a necessidade de comportar também os círculos religiosos no processo deliberativo.

## CONCLUSÃO

A PEC 99/2011 pugna pela ampliação do rol de legitimados do art. 103, isso quer dizer, uma maior abertura do espaço público para outras vozes além daquelas já estabelecidas.

Os religiosos representam hoje a maior parcela da população brasileira. Segundo dados do Censo 2010, divulgado pelo IBGE, mais de 90% da população brasileira se declara religiosa. Ou seja, não há como imaginar um cenário democrático sem a participação dessas pessoas no processo deliberativo, do contrário, eliminaríamos qualquer possibilidade de um projeto democrático legítimo e inclusivo, nos moldes desenhados por Habermas.

Numa “democracia deliberativa”, autonomia privada e autonomia pública

andam juntas como siameses. Dessa sorte, para que haja “soberania popular” num Estado Democrático de Direito, os cidadãos precisam ter as suas liberdades individuais garantidas, precisam poder se autodeterminar-se, logo a PEC 99/2011 surge como um amplificador da garantia desses direitos subjetivos de participação, ao considerar, que o os agentes estatais no exercício de suas funções legislativas, eventualmente podem violar questões inerentes à liberdade religiosa ou de culto, pelo que se faz necessário, permitir que as entidades religiosas promovam ações, para o controle dessas leis ou atos normativos, “na **defesa racional e tolerante** (grifo nosso) dos direitos primordiais conferidos a todos os cidadãos indistintamente e coletivamente aos membros de um determinado segmento religioso, observados o caráter nacional de sua estrutura” (BRASIL, 2011).

É verdade, que a PEC ainda não foi submetida ao crivo do plenário para que encontre uma discussão argumentativa mais profícua, contudo, não se pode afirmar que seu teor viola a laicidade estatal ou direitos subjetivos dos não-crentes, afinal, ela não visa excluir o espaço, mas ampliar para que nele ressoem mais vozes, inclusive a de grupos religiosos minoritários, como os espíritas e adeptos de religiões de matriz africana.

Além disso, é preciso salientar que a PEC 99/2011 considera as entidades religiosas de âmbito nacional como



legitimados especiais, ou seja, para que possam se valer da prerrogativa atribuída, as entidades religiosas precisarão comprovar pertinência temática, isto limita o exercício dessas instituições a leis que eventualmente venham prejudicar direitos fundamentais dos crentes, como a liberdade de culto ou a liberdade religiosa.

Não obstante, as vozes desses grupos já viam sendo “contempladas” pelo Supremo Tribunal Federal em outras ocasiões, como em audiências públicas e em alguns casos através do instituto do *amicus curie*. Logo, fica claro o próprio “interesse” do STF em aferir as contribuições argumentativas desses setores para o julgamento de casos relevantes. Vislumbramos, portanto, que a PEC 99/2011, contempla os pressupostos estabelecidos por Habermas, ao: i) reconhecer a importância e permanência das religiões nas sociedades secularizadas; ii) admitir a existência de possíveis contribuições de ordem moral advindas do saber religioso; iii) viabilizar a defesa da autonomia privada dos cidadãos crentes; iv) permitir a participação desses grupos no processo deliberativo; v) apresentar os argumentos numa linguagem secular/racional.

## REFERÊNCIAS

ALBAN, Rafaela. Uma releitura da culpabilidade penal a partir da concepção habermasiana. *Boletim Conteúdo Jurídico*, v. 532, 2016.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Weber e Habermas: religião e razão moderna. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 21, n. 64, 1994.

ANDRADA, Bonifácio de. Câmara dos Deputados. Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania. Proposta De Emenda À Constituição Nº 99, De 2011. Parecer. Disponível em: [https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra;jsessionid=6E4E9FD9568DB51A083985C39777A837.pr oposicoesWebExterno2?codteor=998401&filename=Parecer-CCJC-04-06-2012](https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=6E4E9FD9568DB51A083985C39777A837.pr oposicoesWebExterno2?codteor=998401&filename=Parecer-CCJC-04-06-2012). Acesso em: 13 fev. 2019.

BARETTO, Erika Calasans; CARVALHO, Grasielle Borges Vieira de. A questão de gênero e a violência contra a mulher no Brasil: avanços e impasses jurídicos. *Diálogos Possíveis*, [S.l.], v. 15, n. 1, may. 2017. ISSN 2447-9047. Disponível em: <http://revistas.unisba.edu.br/index.php/dialogospossiveis/article/view/417/314>>. Acesso em: 15. Mar. 2019.

BARROSO, Luís Roberto. *O controle de constitucionalidade no direito brasileiro: exposição sistemática da doutrina e análise crítica da jurisprudência*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Evento: Comissão Especial destinada a proferir parecer à Proposta de Emenda à Constituição nº 99-A, de 2011 [...]. Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/internet/audiodio/Resultado.asp?txtCodigo=54201>. Acesso em: 13 fev. 2019.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Proposta de Emenda à Constituição - PEC 99/2011. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=524259>. Acesso em: 13 fev. 2019.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Proposta de Emenda à Constituição. Nº ??/2011. Disponível em: [https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra;jsessionid=6E4E9FD9568DB51A083985C39777A837.pr oposicoesWebExterno2?codteor=931483&filename=PEC+99/2011](https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=6E4E9FD9568DB51A083985C39777A837.pr oposicoesWebExterno2?codteor=931483&filename=PEC+99/2011). Acesso em: 13 fev. 2019.

BRUM, Henrique. Habermas: Teoria da Democracia e religião na esfera pública. *Ítaca*, n. 29, 2015.

CORREIA, Raique Lucas de Jesus; GAMA, Marta. “As duas faces de Jano”: o eclesial e o secular na ADPF 54 à luz da filosofia de Jürgen Habermas. *Diálogos Possíveis*, v. 17, n. 1, 2018.

DURÃO, Aylton Barbieri. Direito e democracia em Habermas. *Argumentos-Revista de Filosofia*, v. 7, n. 14, 2015.

FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

\_\_\_\_\_. Habermas e a teoria da modernidade. *Caderno CRH*, v. 8, n. 22, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

\_\_\_\_\_. *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola, 2002b.

\_\_\_\_\_. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Trad. 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, v. I.

\_\_\_\_\_. *Entre Naturalismo e Religião*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

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

\_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

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

\_\_\_\_\_. *Teoria de la Acción Comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987a.

\_\_\_\_\_. *Teoria de la Acción Comunicativa II: Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987b.

\_\_\_\_\_. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HADDAD, Fernando. Habermas: herdeiro de Frankfurt. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 48, 1997.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja

Universal. *Estudos avançados*, v. 18, n. 52, 2004.

MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do Direito*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2016.

PINTO, José Marcelino de Rezende. A teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas: conceitos básicos e possibilidades de aplicação à administração escolar. *Paidéia (Ribeirão Preto)*, n. 8-9, 1995.

SANTOS, Vinicius dos. A liberdade como princípio da democracia: um olhar filosófico. *Diálogos Possíveis*, [S.l.], v. 13, n. 2, mar. 2015. ISSN 2447-9047. Disponível em:

<<http://revistas.unisba.edu.br/index.php/dialogospossiveis/article/view/238/191>>.

Acesso em: 16 Feb. 2019.

SIMIONI, Rafael Lazzarotto. *Direito e racionalidade comunicativa: a Teoria*

Discursiva do Direito no Pensamento de Jürgen Habermas. Curitiba: Juruá, 2016.

SOUZA, Juliana Amorim de. *Direito, Moral e Democracia: reflexões sobre a concepção de Direito de Jürgen Habermas a partir de considerações críticas de Karl Otto-Apel*. 2008. 175 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

TREVISAN, Janine. A Frente Parlamentar Evangélica: força política no estado laico brasileiro. *Numen*, v. 16, n. 1, 2013.

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

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. A religião e a esfera pública. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 12, 2008.

**Diálogos**  
**POSSÍVEIS**

REVISTA DIÁLOGOS POSSÍVEIS

Editor: Professor Doutor José Euclimar Xavier Menezes

Centro Universitário Social da Bahia (UNISBA)

Avenida Oceânica 2717, CEP – 40170-010  
Ondina, Salvador – Bahia.

E-mail: [dialogos@unisba.edu.br](mailto:dialogos@unisba.edu.br)

Telefone: 71- 4009-2840