



LIBERDADE E RELIGIÃO: UMA REFLEXÃO A PARTIR DA FILOSOFIA DE JÜRGEN HABERMAS *

Freedom and Religion: A reflection based on the philosophy of Jürgen Habermas

Cláudia Maria Rocha de Oliveira **

Luiz Carlos Sureki ***

Resumo: O objetivo deste artigo é, ao fazer memória dos cem anos da Escola de Frankfurt e assumindo como interlocutor Jürgen Habermas, discutir dois temas importantes para nosso contexto: as questões da liberdade e da religião. Em primeiro lugar, trata-se de verificar o que significa dizer ser livre em sentido próprio. Veremos que para Habermas apenas a autonomia da vontade torna possível afirmar a liberdade em sentido próprio. Em seguida, considerando o papel da religião da esfera pública, trata-se de perguntar em que medida ela pode contribuir, ou não, para a formação da vontade autônoma dos cidadãos no Estado de Direito Democrático. Isso significa questionar em que medida a religião estaria apta a contribuir para o processo de integração das sociedades atuais caracterizadas pelo pluralismo e pela coexistência de crentes, não-crentes e crentes de denominações religiosas distintas que possuem o mesmo direito ao reconhecimento e à participação no espaço público.

Palavras-chave: Autonomia. Pluralismo. Pretensão à Verdade. Integração Social.

Abstract: The aim of this article is, by recalling the hundred year of the Frankfurt School and taking Jürgen Habermas as an interlocutor, to discuss two important themes for our context: the issues of freedom and religion. Firstly, it is a matter of verifying what it means to say to be free in a proper sense. We will see that

* Artigo recebido em 18.02.2023 e aprovado para publicação em 04.04.2023.

** Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana – Roma, IT (2012). Professora e pesquisadora da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

*** Doutor em Teologia Fundamental pela Leopold-Franzens Universität – Innsbruck, AT (2014). Professor e pesquisador da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

for Habermas, only the autonomy of the will makes it possible to assert freedom in a proper sense. Then, considering the role of religion in public sphere, it is a matter of asking to what extent it can contribute, or not, to the formation of the autonomous will of citizens in the Democratic Rule of Law. This means questioning to what extent religion would be able to contribute to the process of integration of current societies characterized by pluralism and the coexistence of believers, non-believers and believers of different religious denominations who have the same right to recognition and participation in public space.

Keywords: Autonomy. Pluralism. Claim to Truth. Social Integration.

Introdução

Pode a religião contribuir para que as pessoas se tornem cada vez mais livres? Ou a prática religiosa colocaria em risco o exercício da liberdade? Essa interrogação surge de certa perplexidade diante do contexto brasileiro atual. Por um lado, o discurso religioso ganha, de modo perigoso, cada vez mais espaço no cenário político. Por outro lado, de um ponto de vista particular, pessoas e grupos defendem suas práticas, muitas vezes, pouco razoáveis, a partir da noção de liberdade. Logo, num contexto em que tanto se fala em liberdade e em religião qual é a relação que podemos estabelecer entre ambas?

Nos últimos anos a proclamação da liberdade como justificativa e defesa de atos até mesmo arbitrários e criminosos tem sido cada vez mais comum. Alguns, apesar de agirem de maneira injustificável, defendem que a oposição a suas iniciativas é manifestação de censura. A liberdade, enquanto valor fundamental, vem sendo afirmada para justificar calúnias, propagação de *fake news*, autoritarismos e posições e escolhas individualistas que não possuem nenhuma preocupação com o outro e com a realidade histórico social. Esse tipo de prática, no entanto, parece conduzir a um esvaziamento do autêntico sentido de liberdade. O risco consiste em terminar por banalizar algo que se apresenta como valor fundamental para as sociedades modernas e contemporâneas. Ora, enquanto valor fundamental, a liberdade está na base da garantia da afirmação da dignidade de cada pessoa humana. Em consequência, o esvaziamento de seu sentido pode conduzir à banalização da vida e à perda das condições necessárias de garantia da afirmação do valor de cada pessoa singular, de seus direitos, mas também de seus deveres.

Por outro lado, a religião tem cada vez mais ganhado espaço no cenário público e motivado de modo cada vez mais efetivo as ações das pessoas. Nas últimas eleições no Brasil, por exemplo, assistimos ao fato de a religião ser utilizada como mecanismo para convencer eleitores a votarem em determinados personagens e partidos. Também no Brasil, orações, pastores e padres estavam presentes em acampamentos onde as pessoas se posi-

cionaram a favor de intervenção militar. Imagens mostraram que pessoas apreendidas logo após as depredações ocorrida nos prédios públicos, na Praça dos Três Poderes, em Brasília, passavam parte do tempo cantando músicas religiosas e clamando por Deus. O discurso moralista vinculado a visões religiosas de mundo revela, portanto, o quanto a confusão entre religião e política pode ser perigosa. Para compreender, então, esses riscos, precisamos nos perguntar qual é o lugar da religião no espaço público e de modo mais delimitado, em que medida a religião pode ou não contribuir para o processo de efetiva conquista da liberdade. A questão que se apresenta é, então, a seguinte: se liberdade é um valor fundamental, ao ganhar cada vez mais espaço na esfera pública, a religião coloca o exercício da liberdade em risco? Ou a religião é capaz de contribuir para que o ser humano seja cada vez mais livre e, portanto, capaz de se colocar ao lado da defesa da afirmação da dignidade de cada ser como singular?

A questão da liberdade e a questão do papel da religião no espaço público são distintas e complexas, mas de certo modo podem ser examinadas em relação. Ao rememorar o centenário do surgimento da Escola de Frankfurt o que pretendemos, então, neste artigo é resgatar o conceito de liberdade tal como desenvolvimento por Jürgen Habermas. Nosso objetivo é mostrar que a liberdade não pode ser compreendida como justificativa ou autorização para qualquer tipo de ato individual ou social. A liberdade, em sentido pleno, é exigente. Ela apenas pode ser conquistada na relação recíproca com os outros e implica, necessariamente, na capacidade de assumir responsabilidade pelas consequências dos próprios atos.

Além disso, investigar o pensamento de Habermas implica em reconhecer o seu importante lugar como intelectual público preocupado com as questões sociais, políticas e econômicas de seu próprio tempo e interessado em discuti-las de um ponto de vista filosófico. Esta pretensão de fazer uma Teoria Crítica da Sociedade, Habermas compartilha com os demais membros da Escola de Frankfurt. Diante dessa constatação, consideramos importante, não apenas resgatar o conceito de liberdade defendido por Habermas, mas também relacionar a questão da liberdade com a questão da religião. Ao colocar a questão a respeito de como a liberdade pode ser conquistada, delimitaremos ainda mais nossa investigação questionando de que modo a religião poderia ou não ajudar a nos tornar pessoas verdadeiramente livres. Essa questão nos parece interessante e pertinente à medida que para Habermas, o conceito moderno e contemporâneo de dignidade humana pode ser lido como uma possível tradução da noção cristã de imagem e semelhança de Deus¹.

Para alcançar os objetivos propostos neste artigo, será necessário examinar, então, o que Habermas compreende por liberdade e como ele a relaciona

¹ Cf. HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 125.

com a possibilidade da afirmação da dignidade humana. Para tanto, será indispensável recorrer a Kant. Como procuraremos mostrar, Habermas pensa a liberdade em sentido pleno, assumindo de modo criativo, a partir do marco teórico da virada linguístico pragmática, a noção kantiana de autonomia. Em seguida, explicitaremos como Habermas pensa o papel da religião e perguntaremos se ela é capaz ou não de contribuir com o processo de conquista da liberdade.

1. Liberdade como valor fundamental

As sociedades contemporâneas afirmam a liberdade como valor fundamental. A centralidade desse valor como orientador e regulador das interações constitui, juntamente com a igualdade e a solidariedade, um dos pilares do Estado Democrático de Direito. Ora, se fizermos memória do desenvolvimento da sociedade moderna veremos que a afirmação dos direitos fundamentais se desenvolve no tempo, está em processo e ainda não pode ser considerada como concluída. Entretanto, uma reconstrução desse processo largamente aceita é aquela que pensa essa história a partir de três momentos, ou três gerações². De acordo com ela, os direitos fundamentais de primeira geração podem ser compreendidos como direitos negativos. Eles surgem num contexto de luta por liberdade individual contra imposições arbitrárias de um estado totalitário, com poder absoluto. Nesse sentido, os direitos negativos limitam o exercício do poder do Estado, coibindo o abuso de poder. Eles garantem o exercício da liberdade individual. Os direitos fundamentais de segunda geração, por sua vez, são direitos sociais. Eles são compreendidos como direitos positivos. Ao invés de limitar a ação do Estado, eles impõem a ele a obrigação de agir tendo em vista a diminuição de desigualdades. Cabe ao Estado, por exemplo, garantir aos cidadãos condições mínimas de moradia, educação e saúde. Estes, por sua vez, são pré-requisitos fundamentais para o exercício da liberdade, valor fundamental defendido pela primeira geração.

O Estado Democrático de Direito pressupõe a interação permanente entre os direitos da primeira e da segunda geração. Isso significa que a liberdade, valor afirmado pela primeira geração, e a igualdade, valor afirmado pela segunda, não se excluem. Ao contrário, eles são complementares. Não é possível falar em exercício de liberdade se os indivíduos não dispõem de condições mínimas para desfrutar uma vida digna. Por outro lado, uma sociedade plenamente

² Sobre a história da afirmação dos direitos humanos sugerimos a seguinte bibliografia: COMPARATO, Fabio Konder. *A afirmação histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Sarai-va, 2001; BEIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos Direitos Humanos: fundamentos de um ethos de liberdade universal*. São Leopoldo: Unisinos, 2000; FACCHI, Alessandra. *História dos Direitos Humanos*. São Paulo: Loyola, 2011.

igual, mas sem liberdade, não faz sentido. Ela também não torna possível a realização do ser humano na sua dignidade. Em consequência, não há como separar liberdade e igualdade. Elas são como faces de uma mesma moeda. Por sua vez, ao unir liberdade e igualdade, a terceira geração afirma como valor fundamental a fraternidade, isto é, a solidariedade.

Essa sucinta reconstrução tem como objetivo reforçar a ideia de que efetivamente a liberdade se apresenta como um valor fundamental para as sociedades modernas e contemporâneas. Contudo, do ponto de vista da sua proclamação histórica, a noção de liberdade está intimamente vinculada a interesses econômicos da classe burguesa em expansão, que queria garantias para o exercício da liberdade individual, principalmente no que diz respeito a realização de seus negócios. No entanto, essa concepção de liberdade intimamente atrelada à perspectiva econômica é muito limitada. Isso fica explícito se consideramos que o mercado pensa a liberdade como algo relativo apenas a alguns, pois sua lógica conduz à exploração do trabalho ou mesmo à exclusão e ao descarte social de muitos. Em consequência, a proclamação da liberdade como valor fundamental exige esforço para pensá-la para além dessa concepção limitada. Nesse sentido, a igualdade como valor defendido pela segunda geração conduz à necessidade de rever a concepção de liberdade. Ela precisa ser pensada para além de uma visão puramente burguesa. Como valor fundamental, a liberdade deve ser garantida a todos, de modo universal, assegurando assim o reconhecimento da dignidade de cada pessoa humana independentemente de classe, sexo, raça, etc.

Como defensor do Estado Democrático de Direito, Habermas assume como uma de suas principais questões de interesse aquela da integração da sociedade. Esta questão passa necessariamente pela interrogação sobre a liberdade, o bem comum, as relações de solidariedade e de justiça. Nos limitaremos aqui, então, a explicitar a noção de liberdade que está na base da reflexão de Habermas para, em seguida, verificar se a religião pode ou não contribuir para que as pessoas se tornem efetivamente livres.

Para Habermas, a liberdade pode ser compreendida em três sentidos distintos: como arbítrio (*Willkür*), como força de decisão (*Entscheidungskraft*) e como liberdade em sentido próprio ou autonomia (*nach selbstgegebenen Gesetzen*). Para compreender adequadamente cada um desses sentidos, é importante retornar a Kant. Ao pensar a liberdade, como procuraremos mostrar aqui, Habermas assume a proposta kantiana a partir do contexto da intersubjetividade.

1.1. A ética kantiana

Habermas pode ser considerado como herdeiro da tradição kantiana. Ao elaborar sua filosofia prática, Kant assume a liberdade como sendo o

elemento capaz de conferir à espécie humana especificidade. Diante da questão “quem é o homem?”, ao invés de responder “um ser racional” como faz a tradição aristotélica, Kant opta por dizer que o que torna o ser humano distinto de outros seres naturais, e por isso, torna possível atribuir a ele valor absoluto, é justamente a capacidade de representar para si mesmo as leis às quais deve se submeter. Em última análise, o ser humano possui valor absoluto e, portanto, não pode ser trocado ou vendido por nada, justamente por ser dotado de vontade, ou melhor, por ser capaz de liberdade. Neste sentido, Joaquim Carlos Salgado defende que para Kant, o “primeiro *suum*, o primeiro bem que se deve reconhecer a cada um, pelo simples fato de ser humano, é a liberdade”³ Mas, como Kant chega a essa constatação? O que ele compreende por liberdade?

Para Kant, possui valor moral as ações praticadas por dever. O imperativo categórico, enquanto norma orientadora das ações morais, é aquele que exprime a necessidade de uma ação por dever. Ele ordena o vínculo entre a máxima subjetiva do querer e a lei prática. Constitui-se, pois, como fórmula “para exprimir a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana”⁴. A questão que se apresenta, então, é a seguinte: de onde nasce e o que sustenta a obrigação de conformar a máxima subjetiva à lei prática? Por que devemos agir moralmente?

Como sabemos, Kant estabelece distinção entre o imperativo categórico e os imperativos hipotéticos. Enquanto o imperativo categórico representa “uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem referência a um outro fim”⁵, os imperativos hipotéticos “representam a necessidade prática de uma ação como meio para conseguir uma outra coisa que se quer (ou pelo menos que é possível que se queira)”⁶. Em consequência, no caso dos imperativos hipotéticos podemos dizer que o que faz com que determinados meios se tornem obrigatórios é, justamente, o fim que se pretende alcançar, seja ele um fim possível ou real. Mas, uma vez que o imperativo categórico não está ligado a nenhum fim, o que explica ou justifica a obrigação que ele exprime?

Para Kant, o que o torna possível a síntese *a priori* entre a vontade subjetiva e o querer de todo ser racional é o pressuposto da liberdade. Justamente por ser livre, o ser humano não está completamente determinado por leis

³ SALGADO, J. C. A. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento da liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2012, p. 4.

⁴ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial – Editora Barcarolla, 2009, p. 189 (Ak 414, 77). Esta edição bilíngue traz a versão original da Akademische Ausgabe, abreviada pela sigla Ak, seguida do número da página e da linha correspondente. Tais referências ao texto original aparecerão aqui entre parênteses após referência à tradução portuguesa desta obra de Kant.

⁵ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 189 (Ak 414, 79).

⁶ *Ibid.*, p. 189 (Ak 414, 78).

naturais. Logo, a afirmação da própria humanidade exige do ser humano que ele não aja simplesmente movido por inclinações sensíveis. Por ser livre, capaz de agir orientado pela representação da própria vontade, o ser humano não serve à outra coisa, mas possui valor absoluto. Em consequência, por ser livre, o ser humano é capaz de agir e deve agir em conformidade com a necessidade expressa pelo imperativo categórico. Isso garante a possibilidade de afirmação de sua dignidade.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant oferece uma definição negativa e outra positiva de liberdade. Ao defender que “a vontade é uma espécie de causalidade de seres na medida em que são racionais”⁷, ele afirma que a liberdade é a propriedade da vontade enquanto “pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias”⁸. Contudo, ao considerar “infecunda” esta definição negativa, ele propõe outra que considera *positiva*. A liberdade deve ser compreendida, então, como “uma causalidade segundo leis imutáveis”⁹, distintas das leis naturais. A liberdade, em consequência, não pode ser outra coisa senão autonomia, isto é, “a propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei”¹⁰. Neste sentido, liberdade se distingue de todo tipo de heteronomia. Ela não pode estar relacionada com a necessidade da natureza, pois esta se caracteriza pela determinação da causa eficiente por alguma outra coisa. Logo, ser livre significa ser capaz de autodeterminação, não enquanto ser de inclinação, mas como ser racional capaz de dar a si mesmo a própria lei.

O que fundamenta, portanto, a possibilidade de afirmação do ser humano na sua humanidade, isto é, como ser dotado de dignidade, não é a sua capacidade de ser movido pelas inclinações na direção de fins, sejam eles reais ou possíveis. O que torna possível que as ações humanas possam ser reconhecidas efetivamente como humanas é o fato de elas terem como causa eficiente a própria vontade determinada pela razão. Ser livre, portanto, não significa poder fazer o que as minhas inclinações indicam, mas sim, ser capaz de autodeterminação. Liberdade não se confunde, pois, com satisfação de interesses privados, com ausência de impedimento externo para obter o que o desejo quer. Em consequência, não é possível reduzir a liberdade a simples capacidade de escolha de meios para alcançar fins. Entendida como autonomia da vontade, a liberdade para Kant é algo muito mais exigente e, ao mesmo tempo, condição de possibilidade da afirmação da dignidade de cada pessoa humana.

Após essa breve rememoração da noção kantiana de liberdade, precisamos então, examinar de que modo Habermas pensa também a liberdade.

⁷ *Ibid.*, p. 347 (Ak 446, 1).

⁸ *Ibid.*, p. 347 (Ak 446, 2).

⁹ *Ibid.*, p. 349 (Ak 446, 6).

¹⁰ *Ibid.*, p. 349 (Ak 447, 7).

1.2. O arbítrio (*Willkür*), a força de decisão (*Entscheidungskraft*) e a vontade livre (*nach selbstgegebenen Gesetzen*)

Como indicamos, anteriormente, Habermas distingue liberdade como arbítrio (*Willkür*), liberdade como força de decisão (*Entscheidungskraft*), e liberdade em sentido próprio ou autonomia (*nach selbstgegebenen Gesetzen*). Ao comentar cada uma dessas noções, ele faz referência à distinção kantiana entre os imperativos hipotéticos e o imperativo categórico.

Os imperativos hipotéticos relacionados a regras de destreza vinculam a vontade de modo fraco. Os meios se tornam necessários à medida que o sujeito quer atingir determinado fim. Assim que o fim é alcançado ou quando se deixa de querer alcançá-lo, a obrigatoriedade dos meios desaparece. O mesmo ocorre no caso dos imperativos hipotéticos de prudência. Eles ordenam a realização dos meios tendo em vista um fim real buscado por todos, a saber: a felicidade. Contudo, para Kant, não sabemos bem o que seja a felicidade. Mas, quando as pessoas passam a determinar o que ela seja, precisam apenas escolher os melhores meios para alcançá-la. Logo, se para uma pessoa a felicidade significa, por exemplo, possuir casa própria e ter carro, esta pessoa orientará a própria vontade na direção alcançar suas metas. Em consequência, os imperativos hipotéticos de destreza e de prudência, na visão de Habermas, podem ser relacionados ao exercício da vontade como *arbítrio* (*Willkür*)¹¹.

Contudo, quando se torna necessária fundamentação mais radical dos fins, vinculada à autocompreensão do próprio sentido da existência, a vontade se forma de modo mais forte. Isso porque “as valorizações fortes estão enraizadas no contexto de uma dada autocompreensão”¹² que determina os ideais orientadores da vida individual e coletiva. Neste caso, a vontade não pode ser pensada apenas como arbítrio. Ao contrário, ela se constitui como *força de decisão* (*Entscheidungskraft*). A formação da vontade, neste caso, assume feições que aproximam a compreensão de Habermas da ética aristotélica do bem viver e do bem agir.

Finalmente, a vontade pode ser afirmada como *livre em sentido próprio* (*nach selbstgegebenen Gesetzen*), apenas quando ela não é determinada de modo heterônomo. A obrigação que o imperativo categórico exprime, à medida que só pode ser pensada a partir da noção de autodeterminação da vontade, isto é, da liberdade compreendida como autonomia, supõe uma ordenação ainda mais forte da vontade por uma lei que ela mesma se dá. Apenas neste caso a vontade se constitui como livre em sentido próprio, pois apenas nele ela não é determinada por nada que lhe seja exterior. A vontade propriamente livre, portanto, é a vontade autônoma¹³.

¹¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Acerca do uso pragmático, ético e moral da razão prática*. In: HABERMAS, Jürgen. *Comentários à Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991, p. 103-104.

¹² HABERMAS, Jürgen. *Acerca do uso pragmático, ético e moral da razão prática*, p. 104.

¹³ *Ibid.*, p. 105-108.

Contudo, embora elabore sua compreensão de liberdade a partir da distinção kantiana entre imperativos hipotéticos e categóricos, e com Kant também defenda que a liberdade em sentido próprio deva ser compreendida como autonomia, Habermas se distancia de Kant à medida que pretende repensá-lo a partir da virada linguístico-pragmática.

Para Habermas, por ser uma filosofia da consciência, a posição kantiana caracteriza-se pelo solipsismo metódico. Isso significa que a avaliação dos melhores meios, no caso dos imperativos hipotéticos, e a avaliação se as máximas subjetivas de ação podem ser elevadas a lei universal, no caso do imperativo categórico, são realizadas, para Kant, pelo próprio sujeito, através de um experimento mental. Contudo, Habermas defende que, à medida que o sujeito não é sujeito transcendental tal como pensava Kant, ele sempre avaliará as questões de um ponto de vista particular. Por isso, o experimento mental não é suficiente para garantir, por exemplo, que o sujeito seja capaz de alcançar através do exame da própria consciência uma visão daquilo que seja universal.

Ao assumir como marco teórico de sua reflexão a virada linguístico-pragmática, Habermas pensa o processo de formação da vontade a partir da participação dos atores em discursos práticos reais. Sempre que os sujeitos se deparam com problemas práticos surge a necessidade de passar para o nível do discurso, compreendido como forma reflexiva do agir comunicativo. Como existem diferentes tipos de problemas práticos, para cada um existe um tipo distinto de discurso. Habermas fala, então, em discursos pragmáticos, éticos e morais. Neste sentido, é possível dizer que a “teoria do discurso relaciona-se de forma diferente com as questões morais, éticas e pragmáticas”¹⁴. Vejamos, pois, como cada uma dessas questões ganha lugar em discursos práticos e como a vontade é formada neles.

Para Habermas, “aquilo que racionalmente devemos fazer é, em parte, determinado por aquilo que queremos: trata-se da escolha racional dos meios face a determinados fins ou da avaliação racional dos fins face às preferências existentes”. Isso ocorre porque “nossa vontade já está concretamente estabelecida pelos nossos desejos e valores”¹⁵.

Questões que envolvem a escolha de meios em relação à fins, Habermas as denomina como pragmáticas. Se preciso resolver, num contexto de greve de metrô, como farei para chegar à Faculdade, terei que avaliar dentre os meios alternativos qual seria a melhor opção para que eu seja capaz de alcançar o fim. Neste caso, o fim não é avaliado. O exame racional diz respeito aos meios. Procuramos “entre diferentes possibilidades de ação, as razões para uma decisão racional face a um problema que *teremos de resolver se quisermos* alcançar um determinado objetivo”¹⁶. A razão prática,

¹⁴ *Ibid.*, p. 102.

¹⁵ *Ibid.*, p. 103.

¹⁶ *Ibid.*, p. 102.

neste caso, opera seguindo os critérios de uma racionalidade teleológica. Ela, então, procura estabelecer as melhores técnicas e estratégias para obter êxito, assumindo assim a forma de “imperativo condicional”¹⁷.

O exercício reflexivo da razão prática tem lugar, neste caso, em discursos pragmáticos. Neles a vontade se forma como *arbitrio*. Trata-se, pois, do estágio mais básico da formação da vontade como livre. Ela ainda está ligada a uma perspectiva bastante egocêntrica.

Quando, no entanto, são os fins que se tornam problemáticos em sentido forte, “a questão ‘o que devo fazer’ transcende o horizonte da racionalidade teleológica”¹⁸, que está presente em questões pragmáticas. Em decisões complexas, o que se coloca em questão é o “tipo de vida que se gostaria de levar”. Isso implica a necessidade de fundamentar as próprias escolhas numa autocompreensão mais fundamental de si mesmo. É necessário compreender melhor “*quem é e quem gostaria de ser*”. Esse tipo de questão coloca a razão prática diante da necessidade de operar, como pensava a ética clássica, tendo em vista o bem agir e o bem viver. Também uma comunidade pode colocar questões a respeito do bem comum e dos fins que devem guiar seus membros. Para Habermas, no primeiro caso estamos diante de questões ético-existenciais. No segundo, trata-se de questões ético-políticas.

As questões ético-existenciais e ético-políticas têm lugar em discursos éticos. Neles, a vontade se forma de maneira mais forte, pois está vinculada a convicções pessoais ou comunitárias que nascem de um exame reflexivo sobre a própria história de vida. Contudo, não podemos aqui ainda falar em vontade livre em sentido pleno. Isso porque os indivíduos que participam em discursos éticos não abandonam completamente as perspectivas egocêntricas e/ou etnocêntricas. Neste sentido, Habermas esclarece que em discursos éticos o “processo de formação desenvolve-se num contexto de tradições partilhadas com outras pessoas”¹⁹, que possuem interesses e visões de mundo comuns.

Finalmente, quando surgem conflitos que exigem serem enfrentados a partir do ponto de vista da imparcialidade, isto é, da justiça, têm lugar os discursos morais. Neste caso, estamos diante da questão “do respeito simétrico que cada um revela em relação à integridade de todas as pessoas”²⁰. Não se trata, então, de avaliar a máxima da ação a partir do ponto de vista do que é bom para mim. Trata-se, na verdade, de examinar “se eu posso desejar que uma máxima seja observada por todos como lei geral”²¹. Contudo, esse exame não pode ser feito, como pensava Kant, através de um experimento mental. Isso porque devo ser capaz de submeter a minha

¹⁷ *Ibid.*, p. 103.

¹⁸ *Ibid.*, p. 104.

¹⁹ *Ibid.*, p. 106.

²⁰ *Ibid.*, p. 106.

²¹ *Ibid.*, p. 107.

máxima à avaliação de todos os afetados, em discursos morais, para que eles próprios possam avaliar a pretensão de universalidade que a máxima levanta. Neste caso, “a máxima só é justa quando *todos* podem desejar que seja cumprida por todos em situações análogas”²². As perspectivas egocêntrica e etnocêntrica cedem lugar, então, a uma postura imparcial que se orienta não por supostos critérios de neutralidade, mas sim a partir da possibilidade de se colocar no lugar dos outros e examinar com eles o que é o melhor, ou seja, o que deve ser feito. Isso significa que a vontade não se orienta nestes casos por preferências ou por fins, mas sim pelo que é justo, pelo que deve ser feito. Em discursos morais, portanto, o que se busca é “clarificação de expectativas legítimas de comportamento face a conflitos interpessoais que instabilizam a nossa ordenada vida em comum devido à existência de interesses antagônicos”²³.

Como acabamos de explicitar, para cada tipo de questão prática surge um diferente tipo de discurso prático. Em discursos pragmáticos o que se pretende alcançar é “a recomendação de uma tecnologia adequada ou de um programa exequível”. Em discursos éticos, por sua vez, o *terminus ad quem* “é um conselho sobre a correta orientação na vida e sobre a realização de uma forma de vida individual” ou comunitária. Finalmente, em discursos morais o que se busca “é um acordo acerca da solução justa para um conflito no âmbito da ação regulada por normas”²⁴.

Em cada um desses discursos, a relação entre razão e vontade é estabelecida de modo diferente, o que torna possível distintos processos de formação racional da vontade. Para Habermas, a *vontade livre* “é a única que se pode considerar autônoma no sentido de se deixar determinar completamente pela visão moral”²⁵. Com outras palavras: “Autônoma só pode ser aquela vontade que é dirigida pela visão moral e que, por conseguinte, é completamente racional”²⁶. Da vontade autônoma, ou seja, da vontade livre em sentido próprio “foram eliminados todos os traços heterogêneos da arbitrariedade e da resolução por uma vida singular, ainda que, como sempre, autêntica”²⁷. Portanto, a vontade livre, em sentido próprio, é aquela que se forma em discursos morais.

Em discursos pragmáticos a relação entre razão e vontade é extrínseca. Ela se dá “unicamente através da determinação subjetiva de fins e preferências”²⁸. A vontade, neste caso, se constitui como arbítrio. Já em discursos éticos, a relação entre razão e vontade é mais estreita. Contudo, a vontade ainda não é completamente determinada pela razão, como ocorre em discursos

²² *Ibid.*, p. 108.

²³ *Ibid.*, p. 109.

²⁴ *Ibid.*, p. 109.

²⁵ *Ibid.*, p. 109-110.

²⁶ *Ibid.*, p. 110.

²⁷ *Ibid.*, p. 110.

²⁸ *Ibid.*, p. 111.

morais. O exame reflexivo da própria história de vida conduz a uma maior compreensão da própria identidade e também a uma reorganização crítica da própria existência. Sendo assim, “razão e vontade determinam-se reciprocamente, sendo que a vontade permanece enraizada no contexto tematizado da história de vida”²⁹. Já os discursos morais exigem a capacidade de ir além dos costumes e contextos de vida e, conseqüentemente, a adoção de atitude hipotética e argumentativa que torna possível se colocar no lugar dos outros e avaliar as máximas de ação no âmbito da universalidade. Apenas neste caso é possível falar propriamente em vontade livre.

2. Liberdade e Religião: como pensar essa relação?

Após explicitar o que Habermas compreende por liberdade, precisamos examinar em que medida a religião pode ou não contribuir para que sejamos capazes de ser efetivamente livres. Para isso, torna-se indispensável examinar de que modo Habermas pensa o papel da religião no espaço público. Justamente essa questão é o que propomos apresentar brevemente aqui.

2.1. O lugar da religião no espaço público

Para Habermas não podemos afirmar que vivemos em uma sociedade secular. Isso porque as convicções religiosas possuem força vinculante da vontade que interferem, indiscutivelmente, no modo como as pessoas se posicionam na esfera pública. Por isso, nossa era é pós-secular. Este termo foi cunhado “com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados”³⁰. Mas, se a sociedade é pós-secular, o Estado deve se manter secular. Apenas o Estado laico, secular, é capaz de garantir igual espaço de participação pública para não crentes e para crentes de diversas denominações religiosas. Em consequência, para Habermas, “a abertura do parlamento para a disputa em torno de certezas da fé pode transformar o poder do Estado num agente de uma maioria religiosa, a qual impõe sua vontade ferindo o procedimento democrático”³¹. Eis o risco, em sociedades como a do Brasil atual, quando temos um Congresso onde bancadas religiosas buscam impor suas ideologias, sem se abrir à escuta de outros grupos e visões de mundo. As garantias de liberdade religiosa ficam ameaçadas sob o risco da intolerância.

²⁹ *Ibid.*, p. 112.

³⁰ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 126.

³¹ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*, p. 151.

Logo, mesmo numa era pós-secular, é fundamental garantir que o Estado de direito democrático se oriente por decisões políticas que possam “ser justificadas à luz de argumentos acessíveis em geral, isto é, que são imparciais tanto para cidadãos religiosos como para não-religiosos, como também para cidadãos de orientações de fé distintas”³². Com outras palavras, para que todos os cidadãos possam ser igualmente reconhecidos como sujeitos de direito é fundamental que os argumentos públicos sejam “*acessíveis da mesma maneira a todas as pessoas*”³³. Em consequência, para Habermas, o que justifica a afirmação de um Estado secular é a possibilidade de pensar que a razão humana comum é o que constitui a base epistêmica do Estado³⁴. Do contrário, toda vez que uma “maioria que utiliza argumentos religiosos nega às minorias seculares ou aos que são de outras denominações a possibilidade de reproduzir discursivamente as *justificações* que lhe são devidas” o poder da maioria se torna repressivo³⁵.

Diante dessa constatação, Habermas discute a respeito de qual o lugar da religião no espaço público, e qual seria a relação entre integração social e a religião. Um texto importante onde ele trava esse debate é aquele no qual ele dialoga com Joseph Ratzinger³⁶. Habermas se coloca a pergunta pela necessidade ou não da existência de fundamentos pré-políticos, ou religiosos, para sustentar e garantir as condições de realização do Estado Democrático de Direito. A resposta do filósofo, ao contrário da posição assumida por Ratzinger, é negativa. Isso porque para Habermas, na maioria das vezes, posições religiosas não são passíveis de consenso e quando assumidas de modo dogmático são capazes de gerar maior cisão social e até mesmo fazer crescer a violência.

Para compreender a posição assumida por Habermas precisamos ter presente que, para ele, eventos históricos, tais como os atentados terroristas ocorridos em 11 de setembro de 2001³⁷, demonstram que as opções religiosas das pessoas não dizem respeito apenas ao âmbito privado da vida, mas elas interferem no modo como elas pensam a realidade e na maneira como tomam decisões. O contexto político brasileiro poderia também ser citado, por nós, como exemplo do papel que a religião assume à medida que tem força suficiente para orientar e até mesmo manipular a vontade dos indivíduos para que tomem determinadas atitudes, adotem certo tipo de discurso e façam escolhas.

³² *Ibid.*, p. 138.

³³ *Ibid.*, p. 135.

³⁴ *Ibid.*, p. 135.

³⁵ *Ibid.*, p. 152.

³⁶ HABERMAS, J.; RATZINGER, J. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.

³⁷ HABERMAS, J. *Fé e Saber*. São Paulo: Unesp, 2013.

Habermas, contudo, reconhece que vivemos em sociedades pluralistas, marcadas pela diferença. Não há mais uma visão unitária de mundo capaz de guiar as pessoas numa mesma direção. Logo, não se pode afirmar a primazia de uma religião sobre a outra. Ao contrário, é necessário garantir liberdade religiosa, no sentido de que toda opção possa ser respeitada. Por isso, não se trata de defender a superioridade de uma religião sobre a outra ou de defender que o não crente teria condição de acesso a posições mais lúcidas e conscientes. Trata-se, na verdade, de reconhecer que toda expressão religiosa é situada social e historicamente e que, portanto, todos podem ter algo válido a dizer, mas, ao mesmo tempo, nenhuma posição pode ser assumida como sendo a única correta e verdadeira. Ora, o que para Habermas seria capaz de garantir espaço às múltiplas vozes seria justamente a existência de um Estado secular, capaz de conferir direito de participação a todos.

O não crente e o crente devem, então, participar no espaço público trazendo para a discussão posições que são, seguramente, também formadas em contextos de recusa ou aceitação de afirmações de fé. Uma primeira dificuldade que surge é a seguinte: verdades de fé, na maioria das vezes, não são passíveis de consenso. Por se apoiarem em grande medida em visões de mundo diferentes e em verdades afirmadas de um ponto de vista mais dogmático, posições religiosas se revelam incompatíveis entre si. Como, então, garantir efetivamente a participação de todos no espaço público? Como tornar possível a integração das sociedades plurais?

Habermas defende a necessidade de haver um duplo processo de aprendizagem. As pessoas devem se dispor a aprender umas com as outras, e também cooperarem mutuamente para que possam alcançar posições comuns. Em consequência, a participação de crentes nos debates públicos exige um esforço adicional de tradução dos conteúdos religiosos em linguagem secular. Esse esforço, na visão de Habermas, é importante, porque garante a possibilidade de que todos “falem uma língua comum” e possam, desse modo, alcançar acordo sobre questões que, afirmadas em linguagem religiosa, poderiam conduzir mais a dissensos do que a consensos.

Neste sentido, Habermas insiste em estabelecer distinção “não pejorativa” “entre a fala discursiva secular, a qual pretende ser acessível a todos em geral e a fala discursiva religiosa que é dependente de verdades reveladas”³⁸. Esta distinção deve, no entanto, de acordo com ele, vir acompanhada por uma “abstenção cognitiva do juízo”. Isso significa que a distinção não implica em estabelecer qual dos dois tipos de fala discursiva são capazes de verdade. Diante dos dois tipos de fala, deve prevalecer o “respeito por pessoas e modos de vida que obtêm sua integridade e autenticidade de

³⁸ HABERMAS, Jürgen. Entre naturalismo e religião, p. 124.

convicções religiosas”³⁹. Tais convicções vêm acompanhadas de pretensões de verdade que podem ser justificadas racionalmente. Em consequência, é necessário que crentes, não-crentes e crentes de visões religiosas distintas tenham disposição para apreender uns com os outros.

Um exemplo do esforço de tradução de conteúdo religioso em linguagem comum, Habermas identifica no processo de afirmação ocidental do conceito de dignidade humana. Tema de central importância nos contextos modernos e contemporâneos, a dignidade pode ser pensada como tradução para uma linguagem secular da noção religiosa cristã da noção de imagem e semelhança de Deus. Essa tradução permite que conteúdo de uma tradição religiosa específica se torne acessível a todos e possa ser defendido por cada um, mesmo que as pessoas não compartilhem imagem religiosa de mundo semelhante.

Ora, o que garante a integração da sociedade é justamente a participação efetiva das pessoas no espaço público, ou seja, em discursos práticos reais. Para que os discursos realmente tenham lugar é necessário que os participantes falem uma língua comum. Além disso, para que possa haver efetiva participação em discursos, as pessoas devem ser capazes de adotar a perspectiva do participante e de fundamentar suas posições com base em razões. Importante ter presente ainda, a distinção estabelecida por Habermas entre discursos pragmático, ético e morais que apresentamos anteriormente. Isso porque como vimos, para cada tipo de problema prático surge um tipo distinto de discurso. Em consequência, ao participarem de discursos pragmáticos, crentes e não crentes formam a *vontade de arbítrio*. Ao participarem de discursos éticos, eles formam a *vontade como força de decisão*. Finalmente, ao participarem de discursos morais, formam a *vontade livre*, isto é, a *vontade autônoma*. A questão que colocamos, então, é em que medida a religião contribui ou não para que os sujeitos sejam livres, em sentido pleno? O ser religioso é capaz de autonomia?

2.2. A religião e o exercício da liberdade

Questões religiosas podem interferir em todos os níveis de discurso e podem determinar o modo como os sujeitos se comportam no mundo. Diante de um paciente que perdeu muito sangue em um acidente, por exemplo, os médicos, através de um processo de deliberação, podem entender que a transfusão seja meio necessário para alcançar o fim que é salvar a vida daquela pessoa. Neste caso, a decisão é consequência de deliberação pragmática na qual se avalia os melhores meios para se alcançar o fim. A

³⁹ *Ibid.*, p. 124.

vinculação da vontade à realização do meio está relacionada a contexto empírico que determina concretamente as preferências. A vontade, então, se forma como *arbitrio*.

Contudo, para determinado grupo religioso a transfusão de sangue se apresenta como condenação maior do que morte. Neste caso, o que se coloca em questão é uma avaliação dos fins. Esta avaliação relaciona-se a uma autocompreensão hermenêutica do próprio sentido da existência, de quem se é e de quem gostaria de ser. Esse tipo de questão, como vimos anteriormente, tem lugar em discursos éticos. Nestes, a vontade se forma como *força de decisão*. Os atores são, então, movidos por convicções fortes que estão enraizadas na própria história de vida a partir da qual torna-se possível definir o que seja para o agente e para seu grupo social o bem viver e o bem agir.

A religião é uma das expressões privilegiadas da cultura. Ela transmite e faz com que os indivíduos internalizem costumes, normas e valores de um *ethos* específico. É na relação com o *ethos* que o indivíduo forma a própria identidade e constitui sua história de vida. Portanto, a vinculação, ou não, a uma religião contribui para a constituição do modo de ser de cada pessoa e enraíza suas práticas num horizonte simbólico compartilhado. Neste sentido, podemos dizer que a religião pode oferecer razões vinculantes para vontade dos agentes. Ela pode, então, contribuir efetivamente para a formação da vontade como *força de decisão*.

No entanto, justamente porque a religião é capaz de vincular de maneira forte a vontade é que, em sociedades pluralistas, surgem dissensos que não conseguem ser resolvidos no nível ético. Para que haja integração da sociedade torna-se, então, nesses casos, fundamental a passagem para o nível do discurso moral e, conseqüentemente, a formação da vontade livre. Voltamos, pois, novamente à questão que nos orientou ao longo deste artigo: a religião pode contribuir para a formação da vontade livre, isto é, para o exercício da vontade autônoma?

Ao traduzir em linguagem secular valores e normas religiosos, torna-se possível a avaliação, em discursos morais, da pretensão de universalidade levantada por normas e valores religiosos. Em consequência, quando as normas que orientam as práticas religiosas são reconhecidas por todos os afetados por elas, elas podem contribuir com a formação da vontade livre. Isso ocorre porque, nestes casos, estamos diante de normas que podem ser fundamentadas a partir de razões universalmente válidas e aceitas. A vinculação da vontade não está simplesmente relacionada a contextos específicos, mas ela passa a ser determinada completamente por razões aceitas como válidas por todos os afetados.

Diante da posição assumida por Habermas, podemos dizer, então, que para que a religião possa contribuir para a formação da vontade autônoma, as

pessoas vinculadas a ela devem ser capazes de, através de uma tomada de distância do contexto, submeter normas e valores religiosos, através de uma tradução em linguagem secular, a teste de validação intersubjetiva. Apenas as normas aceitas como válidas, através do exame em discursos morais reais, são efetivamente aptas a contribuir para que os sujeitos se tornem autônomos.

Uma vez que as normas e valores religiosos não necessariamente possuem pretensão à validade universal, que possa ser justificada intersubjetivamente em discurso morais, podemos concluir, que a religião pode contribuir ou não com o processo da formação da vontade autônoma. Se o crente permanece vinculado a suas convicções e à sua história de vida, podemos dizer que a sua vontade permanece sendo determinada de modo heterônomo. Sem se abrir ao diálogo com outras tradições e com visões diferentes de mundo, o crente corre o risco de tentar defender suas posições diante dos outros de modo puramente dogmático. Esse caminho pode conduzir ao fundamentalismo religioso. A consequência poderia ser a intolerância, a violência e a perseguição de quem pensa ou acredita de modos distintos. A religião correria o risco de se colocar a serviço da manipulação e da dominação.

Por outro lado, sem abrir mão das próprias convicções, o crente pode assumir atividade reflexiva na qual torna-se capaz de submeter as normas que estão na base de suas convicções e que possuem pretensão de universalidade à avaliação racional. Essa atividade torna possível abertura ao diálogo e a escuta do outro. Ao se colocar na atitude de participante, em discursos morais, o crente, o não-crente e o crente de denominação religiosa distinta, abandonam a perspectiva egocêntrica e, ao se colocar no lugar uns dos outros, tornam-se capazes de encontrar caminhos comuns que se apresentam para além das diferenças que impedem os consensos entre eles. Essa capacidade de reversibilidade de papéis permite que cada um possa seguir e orientar a sua vida de modo mais lucido e autônomo. Ao mesmo tempo, permite que cada pessoa seja capaz de tratar a todos com igual respeito e reconhecimento. Logo, a religião, toda vez que se abre a escuta e ao diálogo pode sim, contribuir para que crentes se tornem mais livres em sentido próprio. Isso justifica e torna louvável todo esforço realizado, por exemplo, na direção do diálogo ecumênico.

Em consequência, toda religião que se fecha e que pretende impor suas verdades não contribui para o efetivo exercício da liberdade. Ao contrário, toda religião que se abre ao acolhimento e ao diálogo, e que coloca o crente numa disposição que permite a avaliação de suas convicções à luz de convicções intersubjetivamente compartilhadas, pode sim contribuir com a formação da vontade propriamente livre, isto é, com a formação da vontade autônoma.

Considerações finais

Assumimos, neste artigo, como ponto de partida da investigação a questão a respeito da possibilidade, ou não, de a religião contribuir para o exercício da liberdade. Para nos ajudar a pensar o problema, rememorando os cem anos da Escola de Frankfurt, escolhemos Habermas como interlocutor. Num primeiro momento, vimos que a noção de liberdade compreendida como mera ausência de impedimento externo é noção muito elementar que nos diz muito pouco a respeito do que seja realmente ser livre. A partir da releitura da definição kantiana de autonomia, Habermas nos mostra que há níveis distintos de liberdade. Ela pode ser compreendida como *livre arbítrio*, como *força de decisão* e como *vontade propriamente livre*, isto é, como *autonomia*.

A questão que nos ocupou na segunda parte do artigo foi, então, àquela da relação entre liberdade em sentido próprio e religião. Seria a religião capaz de contribuir para a formação propriamente livre, isto é, autônoma, das pessoas? Procuramos mostrar, a partir de Habermas, que vivemos em sociedades pós-seculares, nas quais a religião possui papel importante no espaço público. No horizonte de vida compartilhada, ela exerce um papel fundamental na formação da vontade como *força de decisão*. Isso ocorre porque os crentes se orientam por valores e convicções religiosas. Por estes valores e convicções, em muitos casos, são até capazes de doar a própria vida.

Contudo, em sociedades pluralistas, como as atuais, várias experiências religiosas distintas precisam conviver num mesmo espaço público. A questão que Habermas se coloca é, então, a respeito da integração da sociedade. À medida que as religiões estão ancoradas em pressuposições que não são passíveis de consenso no cenário público, temos ao menos dois caminhos: cada visão de mundo, seja ela religiosa ou secular, pode buscar se impor sobre as outras gerando uma situação de intolerância e violência; ou as pessoas, à medida que também são cidadãos, podem se colocar numa atitude de abertura, procurando encontrar posições comuns que tornem possível ir além do dissenso e apontem caminhos conjuntos. Para Habermas, apenas à medida que contribui com a segunda opção a religião estaria em condições de auxiliar na formação da *vontade propriamente livre*.

A vontade propriamente livre, autônoma, se forma através da participação em discursos reais nos quais os participantes, ao abandonarem as perspectivas egocêntrica e etnocêntrica, se esforçam por falarem uma língua comum e se colocarem no lugar uns dos outros. Neste exercício reflexivo, as pretensões à verdade levantadas pelos crentes, não crentes e crentes de denominações distintas podem ser avaliadas e justificadas racionalmente, podendo ser ou não aceitas por todos. Quando uma pretensão levantada passa pelo “teste” de validação intersubjetivo, o sujeito que se orienta por ela não mais a assume como simplesmente dada de modo heterônomo, mas a reconhece como uma verdade que pode ser aceita racionalmente

por todos enquanto capazes de dar razões dos próprios atos. A vontade formada, neste caso, é mais do que *força de decisão*, que se orienta por convicções fortes, ela é autônoma.

Várias são as objeções que poderiam ser apresentadas aqui. Ao pensar o lugar da religião na esfera pública, talvez Habermas esteja pensando de modo mais direto nos cristãos. Devido ao princípio da Encarnação, estes não deveriam se omitir a tratar no fórum público o problema da dignidade humana, dos direitos humanos, da liberdade de expressão religiosa, da ecologia, etc. A questão que se coloca é a seguinte: fiéis de religiões como o Islã, por exemplo, estariam abertos a discutir seus valores e crenças no âmbito público? Além disso, a experiência religiosa diz respeito ao âmbito da fé. Traduzir essa experiência em uma língua comum não implicaria em reduzi-la em seus elementos principais e passar a tratá-la a partir da perspectiva do observador neutro?

Importa ter presente que para Habermas, o religioso precisa ser reconhecido enquanto tal na esfera pública. Em consequência, quem deve participar dos discursos não são os filósofos ou os especialistas, mas sim as pessoas que compõem a sociedade. Ao participarem de discursos, elas não devem renunciar a suas convicções e experiências, mas devem falar a partir da própria vivência, como participantes. Ora, partindo do pressuposto que a crença religiosa não é irracional, Habermas defende, então, que nas experiências de fé estão implicadas pretensões à verdade que, à medida que são avaliadas intersubjetivamente, podem ser reconhecidas como válidas por todos. Mesmo por aqueles que não compartilham a mesma experiência de fé. A descoberta dessas pretensões humanas comuns que estão implicadas nos discursos religiosos viabiliza a integração da sociedade, sem anular a pluralidade e garantindo a liberdade religiosa no interior do Estado. O reconhecimento do outro e a garantia da convivência comum num Estado plural depende, para Habermas, da formação da *vontade propriamente livre* de seus cidadãos. Diante deste cenário, como procuramos mostrar, a religião pode tanto contribuir para a integração da sociedade quanto pode contribuir para o aumento da intolerância e da violência. Logo, podemos concluir que embora a religião possa contribuir para o *exercício da liberdade em sentido próprio*, ela não necessariamente conduz a esse caminho.

Referências

ALMEIDA, Guido Antônio de. Liberdade e moralidade segundo Kant. *Analytica*, v. 2, n. 1, p. 175-202, 1997.

BEIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos Direitos Humanos: fundamentos de um ethos de liberdade universal*. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

COMPARATO, Fabio Konder. *A afirmação histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 2001.

- FACCHI, Alessandra. *História dos Direitos Humanos*. São Paulo: Loyola, 2011.
- HABERMAS, J.; RATZINGER, J. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. Aparecida: Ideias e Letras, 32007.
- HABERMAS, Jürgen. Acerca do uso pragmático, ético e moral da razão prática. In: HABERMAS, Jürgen. *Comentários à Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: Unesp, 2013.
- HERRERO, Francisco Javier. A Ética de Kant. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 28, n. 90, p. 17-36, 2001.
- HERRERO, Francisco Javier. O “Übergang” da liberdade à natureza na filosofia da história de Kant. *Síntese – Rev. de Filosofia* v. 33, n. 105 p. 5-21, 2006.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial – Editora Barcarolla, 2009.
- OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa. Habermas e a religião: por uma dialética da secularização. *Kalagatos*, v. 13, n. 27, 2016.
- OLIVEIRA, Nythamar de. Habemus Habermas: o universalismo ético entre o naturalismo e a religião. *Ethica*, v. 8, n. 1, p. 31-50, jun, 2009.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento da liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 32012.

Cláudia Maria Rocha de Oliveira

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)
Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127 – Planalto
31720-300 Belo Horizonte – MG
claudiamroliveira@gmail.com

Luiz Carlos Sureki

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)
Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127 – Planalto
31720-300 Belo Horizonte – MG
luizsureki@hotmail.com