

A fé cega da razão:
laicidade, universidade e exclusão epistêmica

The blind faith of reason:
Secularism, university, and epistemic exclusion

¹ Jaqueline de Souza
Unioeste¹

² José Dias
Unioeste²

160

RESUMO

O artigo analisa criticamente os limites da racionalidade moderna na construção do ideal de laicidade universitária, a partir das concepções de Immanuel Kant e Jürgen Habermas. Argumenta-se que a exclusão das tradições religiosas do espaço acadêmico, sob o pretexto de neutralidade científica, representa uma forma de dogmatismo epistêmico que compromete a pluralidade democrática. Com base na distinção kantiana entre razão teórica e razão prática, e na proposta habermasiana de racionalidade comunicativa, defende-se uma laicidade dialógica, capaz de reconhecer o valor epistêmico das cosmovisões religiosas na esfera pública. O texto propõe uma reconstrução crítica do papel da universidade na contemporaneidade, denunciando os efeitos da racionalidade técnico-instrumental sobre o ethos acadêmico e ressaltando a necessidade de inclusão simbólica de saberes outros na formação superior.

PALAVRAS-CHAVE

Laicidade; Universidade; Exclusão epistêmica; Racionalidade moderna; Religião.

ABSTRACT

This article critically examines the limits of modern rationality in shaping the ideal of university secularism, drawing on the philosophical perspectives of Immanuel Kant and Jürgen Habermas. It argues that the exclusion of religious traditions from the academic sphere, in the name of scientific

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Bolsista Capes. E-mail: jaqueline.th.souza@hotmail.com. Orcid: 0000-0002-9850-9301.

² Professor associado “A” da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: prof.dias.br@gmail.com. Orcid: 0000-0002-5339-8652.

neutrality, results in a form of epistemic dogmatism that undermines democratic plurality. Grounded in Kant's distinction between theoretical and practical reason, and Habermas's theory of communicative rationality, the text advocates for a dialogical form of secularism that acknowledges the epistemic value of religious worldviews in public discourse. The article calls for a critical reconstruction of the contemporary role of the university, exposing the impacts of instrumental rationality on academic life and highlighting the importance of symbolically including alternative forms of knowledge in higher education.

KEYWORDS

Secularism; University; Epistemic exclusion; Modern rationality; Religion.

1 INTRODUÇÃO

A tensão entre fé e razão constitui um dos dilemas centrais da modernidade, com implicações metafísicas, políticas e epistêmicas. Em sua *Crítica da Razão Pura*, Immanuel Kant afirma que a razão humana é movida por questões que excedem sua capacidade de conhecimento, e por isso a metafísica tradicional incorreu em ilusões, ao pretender conhecer Deus, a alma e o mundo de modo especulativo. Para Kant, os discursos teológicos não são objetos legítimos do saber teórico, mas podem ser admitidos como postulados da razão prática, vinculando-se à moral e à liberdade como condições do agir racional. A existência de Deus, portanto, não é uma verdade demonstrável, mas uma exigência funcional do juízo moral.

Esse deslocamento do discurso religioso para o plano prático repercutiu em larga tradição filosófica que passou a interpretar a religião como forma de irracionalidade ou de dominação simbólica. Contra essa leitura, Jürgen Habermas, em sua proposta pós-metafísica, defende uma reabilitação do potencial epistêmico e ético das tradições religiosas. Em contextos pluralistas, afirma que os cidadãos religiosos não devem ser silenciados pela laicidade, pois a neutralidade do Estado não implica na exclusão das cosmovisões crentes da esfera pública. Ao contrário, propõe uma racionalidade inclusiva e dialógica, capaz de reconhecer a genealogia religiosa de princípios seculares como dignidade, liberdade e solidariedade.

Diante disso, o presente artigo investiga os limites da “fé cega da razão” na promoção de uma laicidade efetivamente plural. Parte-se da crítica kantiana à metafísica e da sua concepção de religião moral, contrapondo-a à proposta habermasiana de aprendizado mútuo entre racionalidade secular e tradição religiosa. Questiona-se se o modelo moderno de racionalidade, ao buscar excluir o dogmatismo, não termina por se fechar ao que escapa ao seu vocabulário técnico, reproduzindo uma forma de exclusão disfarçada de neutralidade.

Por fim, argumenta-se que uma razão verdadeiramente crítica é aquela que reconhece seus próprios limites e se abre à escuta de outras formas de sentido. Nesse horizonte, a filosofia pode reencontrar na religião não um obstáculo, mas uma interlocutora legítima, sobretudo quando traduz seus conteúdos em linguagem acessível à razão pública.

2 A FILOSOFIA DA RELIGIÃO DE KANT E A CRÍTICA DAS RELIGIÕES

O entrelaçamento entre teologia e filosofia alcançou seu ápice na Idade Média. No início da modernidade, porém, a chamada razão pura foi encarregada não apenas de provar a existência de Deus, mas também de oferecer um fundamento último para os fenômenos a partir da própria razão, agora colocada como instância autônoma. É nesse cenário que se insere a *Crítica da Razão Pura*, obra na qual Kant questiona a possibilidade da metafísica enquanto ciência. Como ele afirma já no prefácio da primeira edição, a razão, quando especula sobre o incondicionado, ultrapassa os limites da experiência e cai inevitavelmente em “ilusões transcendentais”, produzindo conhecimentos que “não podem ser confirmados por nenhum uso possível da experiência” (Kant, 2001, p. A VII-A VIII).

Para Kant, a metafísica tradicional incorre no erro de aplicar as categorias do entendimento além do campo dos fenômenos, isto é, “transcendentemente”, o que leva a falsas pretensões de conhecimento. Ele declara de forma contundente: os conceitos sem intuições correspondentes são vazios, as intuições sem os conceitos são cegas (Kant, 2001), reforçando que o conhecimento só é possível quando há cooperação entre sensibilidade e entendimento. Trata-se de uma crítica estrutural profunda, que transcende a epistemologia e repercute diretamente na fundamentação da ética. A impossibilidade de conhecer as coisas em si, como a alma ou Deus, não elimina sua importância para a razão prática. A própria ideia de liberdade, essencial à moralidade, não pode ser deduzida empiricamente, mas deve ser afirmada como uma necessidade do agir moral. Kant distingue claramente os dois usos da razão: o teórico, limitado aos fenômenos, e o prático, que postula a liberdade, a imortalidade da alma e a existência de Deus como condições do dever moral. Como afirma: “a razão pura, na sua aplicação prática, conduz inevitavelmente a ideias transcendentais” (Kant, 2001, p. 635).

De fato, o problema kantiano da impossibilidade de juízos sintéticos a priori em metafísica tem uma dimensão prática que desemboca na moral. Porta (2023, p. 85) observa que a noção de “prática”, neste contexto, retoma o sentido clássico atribuído por Aristóteles, referindo-se à ação humana deliberada. Kant entende que, embora não possamos conhecer a liberdade como objeto da experiência, devemos agir como se fôssemos livres. A crítica à metafísica dogmática, portanto, não conduz a um ceticismo moral, mas à sua superação crítica. O ideal da razão pura, mesmo não sendo um objeto do conhecimento, funciona como uma exigência interna da razão moral, que “não precisa de provas teóricas da existência de Deus, mas de sua realidade prática” (Kant, 2001, p. 531).

Essa conexão entre epistemologia e ética é fundamental para compreender a filosofia da religião em Kant. A religião, longe de ser descartada, é reinterpretada como expressão simbólica dos postulados da razão prática. A *Crítica da Razão Pura* não elimina a fé, mas a reposiciona como um horizonte necessário da ação moral racionalmente orientada. Como Kant afirma na seção final da obra, “a razão pura, na sua aplicação prática, conduz inevitavelmente a ideias transcendentais”, tais como liberdade, imortalidade e Deus, não como objetos do conhecimento, mas como exigências da moral (Kant, 2001, p. 635).

Essas ideias, embora não possam ser demonstradas teoricamente, “devem ser afirmadas” como fundamentos do dever, pois sem elas “a lei moral perderia o seu sentido e a razão prática ficaria incompleta” (Kant, 2001, p. 634). Assim, Kant não nega a religião, mas a submete a uma nova fundamentação, baseada na autonomia da razão moral. Deus, nesse contexto, não é mais um ser objetivamente conhecido, mas o postulado necessário para garantir a harmonia entre virtude e felicidade. A fé, portanto, torna-se “um ato racional”, enraizado na exigência da razão prática de assegurar o sentido ético da existência.

Aristóteles definiu a metafísica como a ciência que investiga o ser enquanto ser (*tò òn hêi òn*), isto é, aquilo que é comum a todos os entes independentemente de suas particularidades. A partir dessa concepção, compreende-se que cada ciência particular – como a biologia, a matemática ou a física – se ocupa de um domínio específico da realidade, examinando seus objetos sob perspectivas determinadas. No entanto, todas essas ciências pressupõem uma instância superior, capaz de investigar os princípios primeiros, as causas mais universais e os fundamentos últimos da existência. Essa instância é a filosofia primeira, ou metafísica, cuja tarefa, segundo Aristóteles, é “investigar os primeiros princípios e as primeiras causas” (Aristóteles, 2009, I, 1, 981b28).

Nessa linha, Porta (2023, p. 86) observa que a metafísica se distingue por buscar “as estruturas ontológicas mais profundas da realidade”, ou seja, aquilo que torna os entes efetivamente existentes enquanto tais. Ao contrário das ciências empíricas, que trabalham com objetos limitados e condicionados, a metafísica interroga o que há de mais universal e necessário, como a substância, a causa, a essência e o ser. Por isso, ela não é apenas mais abrangente, mas também mais radical, pois se dirige àquilo que funda todas as demais formas de saber. Dentro dessa perspectiva, tudo o que existe o faz de dois modos possíveis: ou existe por si mesmo, ou depende de outro para existir. É nesse contexto que se insere a clássica distinção entre substância e acidente, retomada e ampliada pela tradição filosófica medieval. Conforme observa Porta (2023, p. 86), a filosofia escolástica potencializou essa estrutura dual aristotélica, identificando em Deus o motor imóvel do universo, a causa suprema de todas as coisas e o objeto mais nobre da investigação metafísica. Esse Deus, na tradição medieval, é o Deus cristão, transcendente, pessoal e criador.

A esse objeto teológico, a filosofia medieval somou uma segunda preocupação fundamental: o estatuto da alma humana. A alma, entendida como princípio psíquico e espiritual do indivíduo, também precisava ser investigada em sua origem e destino. Assim, a metafísica se ocupava tanto de Deus quanto da alma, e articulava ambos como temas centrais da razão filosófica. Porta (2023, p. 87) observa que Christian Wolff sistematizou essa herança ao distinguir dois grandes ramos da metafísica: a metafísica geral, ou ontologia, que trata do ser em geral, e a metafísica especial, composta por três áreas: (1) a teologia racional, que trata da existência e natureza de Deus; (2) a psicologia racional, voltada à alma humana; e (3) a cosmologia racional, que aborda o mundo como totalidade ordenada.

Kant insere-se no debate moderno sobre temas como Deus, a alma e a liberdade, mas, diferentemente de pensadores racionalistas como Descartes, Leibniz e Espinosa,

recusa a possibilidade de fundamentar tais conceitos por meio da razão teórica pura. Enquanto Descartes procurava demonstrar a existência de Deus e da alma com base em argumentos dedutivos e independentes da experiência sensível (Porta, 2023, p. 87-88), Kant argumenta que essas ideias, embora inevitáveis para a razão humana, não podem ser objeto de conhecimento. Em suas palavras, “a razão não pode provar a existência de Deus, mas também não pode provar a sua não-existência” (Kant, 2001, p. 531). Essas representações ultrapassam os limites da experiência e pertencem ao campo da razão prática, sendo postuladas para tornar possível a moralidade.

O conhecimento puramente racional, isto é, independente da experiência, só é possível, segundo Kant, quando opera com juízos sintéticos a priori, como ocorre nas ciências matemáticas e físicas. Um dos erros fundamentais da metafísica dogmática era tratar o conhecimento matemático como analítico, isto é, como se o predicado estivesse logicamente contido no sujeito. No entanto, Kant demonstra que a matemática não apenas explicita o que já está contido nos conceitos, mas os amplia de modo necessário e universal, mesmo sem apelar à experiência. “Todos os juízos da matemática pura são sintéticos”, afirma categoricamente (Kant, 2001, p. B 14). Eles se fundamentam nas formas puras da sensibilidade – o espaço e o tempo – e nas categorias do entendimento, que tornam possível a aplicação dos conceitos aos fenômenos (Porta, 2023, p. 91). Essa distinção é central para compreender por que a metafísica, ao contrário da matemática e da física, não consegue produzir juízos sintéticos a priori válidos sobre realidades suprassensíveis.

Porta (2023, p. 97-98) observa que, embora Aristóteles e Descartes sustentem concepções distintas de metafísica, ambos reconhecem sua função fundacional: uma ciência primeira que oferece base para todas as demais. Kant, contudo, introduz uma inflexão decisiva nesse paradigma. Para ele, os problemas da metafísica são inevitáveis: pois dizem respeito às condições últimas da razão: e, ao mesmo tempo, irresolúveis. São problemas racionais, mas insolúveis por meios puramente racionais.

Essa irresolubilidade decorre do fato de que, ao buscar o fundamento incondicionado de cada fenômeno condicionado, a razão ultrapassa os limites dos juízos analíticos e tenta operar com conteúdos que não são fornecidos pela experiência. Nesse movimento, a razão entra em contradição consigo mesma, dando origem às chamadas antinomias: conflitos entre teses igualmente racionais, mas mutuamente excludentes (Porta, 2023, p. 101).

Diante da impossibilidade de fundar a metafísica como ciência, Porta (2023, p. 112) observa que Kant redireciona o foco filosófico para a ética, compreendida como o campo no qual a razão pode exercer sua autoridade normativa de modo legítimo e necessário. A moral, segundo ele, deve ser fundada a priori, ou seja, sem depender da experiência, pois apenas assim será possível garantir a universalidade e a necessidade dos juízos morais. Trata-se de uma fundamentação estritamente racional, alicerçada na razão prática, e não em dados empíricos ou tradições religiosas.

Para Kant, a ética é possível porque há na razão prática um dado originário, que ele denomina *Faktum da razão*, ou seja, o fato irreduzível do dever moral. Esse *fato da razão* não é demonstrado por dedução teórica, mas é reconhecido como uma realidade interior da consciência racional. Em suas palavras: “a consciência da lei moral é um

fato da razão, porque nela se manifesta a causalidade da razão pura, determinada a priori” (Kant, 2003, p. 49). Esse *faktum* é o ponto de partida da moralidade: ele não precisa ser provado, mas apenas aceito como fundamento incondicionado do dever.

Sendo o ser humano um ente ao mesmo tempo racional e sensível, sua conduta moral deve submeter-se a um princípio universal, não condicionado por desejos ou circunstâncias empíricas. Esse princípio é o imperativo categórico, que Kant formula da seguinte maneira: “Age unicamente segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (Kant, 2007, p. 52). O conteúdo da obrigação moral, portanto, não é dado de fora, mas nasce da estrutura racional do próprio sujeito. O dever não deriva de uma autoridade externa ou transcendente, mas emerge da razão autônoma, capaz de legislar para si mesma segundo a forma universal da lei.

A ética, assim, adquire plena autonomia e dispensa o respaldo metafísico tradicional. Trata-se de uma moral da liberdade, em que o ser humano é simultaneamente legislador e súdito da lei moral. Como Kant afirma: “a autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade” (Kant, 2007, p. 65), sendo a liberdade a condição da possibilidade do dever. A dignidade da pessoa, nesse contexto, funda-se no fato de que o ser humano nunca deve ser tratado como meio, mas sempre como fim em si mesmo.

A tarefa da filosofia moral, nesse contexto, consiste em explicitar as proposições sintéticas a priori que fundamentam a moralidade, demonstrando que o conhecimento ético tem sua origem na estrutura racional do sujeito e não em fatores contingentes (Copleston, 2022, p. 288). Trata-se de uma mudança radical: a moralidade não se baseia na descrição do comportamento humano, mas na prescrição daquilo que os seres humanos devem fazer, independentemente do que efetivamente fazem.

Como observa Copleston (2022, p. 287), o conhecimento moral “não é o conhecimento do que é, isto é, de como os homens realmente se comportam, mas do que deveria ser, ou seja, de como os homens deveriam se comportar”. Essa distinção entre o ser e o dever-ser é fundamental para compreender a estrutura normativa da ética kantiana. O juízo moral tem caráter universal e necessário, porque não se apoia em observações empíricas. Não se deve perguntar se os homens, de fato, dizem a verdade, mas sim afirmar que *devem* dizê-la, ainda que não o façam. A existência de mentirosos, portanto, não invalida a norma moral: apenas confirma a liberdade humana diante do dever.

Para compreender adequadamente a filosofia prática de Kant e suas implicações para sua filosofia da religião, é necessário partir de um conceito fundamental: o de **boa vontade**. Segundo Copleston (2022, p. 292), na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant afirma que a boa vontade é o único bem que não necessita de qualificação. Trata-se de um bem absoluto, que não depende de suas consequências nem de qualquer finalidade externa para ser considerado moralmente valioso. De fato, Kant inicia sua obra afirmando: “nada pode considerar-se como bom, sem restrições, a não ser uma boa vontade” (Kant, 2007, p. 41). Uma boa vontade é boa em si mesma, independentemente dos resultados que produz.

Essa pureza da boa vontade afasta qualquer associação com interesses particulares ou com a busca da felicidade. O que confere valor moral a uma ação, segundo Kant, não é a conformidade exterior com o dever, mas o fato de a ação ser realizada por dever, ou seja, motivada exclusivamente pela reverência à lei moral. Como ele afirma: “uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas no princípio da vontade segundo o qual é praticada” (Kant, 2007, p. 47). Nesse sentido, o conceito de dever confere um conteúdo normativo ao termo “bom”: uma vontade que age movida pelo dever é moralmente boa (Copleston, 2022, p. 293).

Kant estabelece, portanto, uma distinção essencial entre as ações que estão de acordo com o dever (*pflichtmäßige Handlungen*) e aquelas que são praticadas por dever (*aus Pflicht*). Apenas estas últimas possuem valor moral genuíno, pois revelam uma intenção ética propriamente dita. Por exemplo, um indivíduo que se abstém de mentir não por compromisso com a verdade, mas apenas por medo da punição, realiza uma ação externamente correta, mas eticamente vazia. O valor moral exige que a motivação seja inteiramente racional, desvinculada de inclinações ou interesses subjetivos. Como Kant esclarece: “o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (Kant, 2007, p. 49), e o respeito (*Achtung*) é o sentimento moral que nasce da razão quando reconhece a autoridade da lei sobre a vontade.

Essa concepção, embora rigorosa, não está isenta de controvérsias. Um dos aspectos mais debatidos é o modo como Kant articula a relação entre dever e inclinação. Conforme observa Copleston (2022, p. 294), para Kant, o valor moral de uma ação aumenta na medida em que diminui a inclinação ou o desejo de realizá-la. Em outras palavras, quanto maior for a resistência interior à ação moral, maior será o mérito daquele que, mesmo assim, a pratica por dever. A moralidade reside precisamente na superação das inclinações, não em sua conciliação.

O ideal moral kantiano, nesse sentido, tende à mais alta exigência: a ação ética deve aproximar-se da *santa vontade de Deus*, isto é, da perfeita conformidade entre razão e moralidade, onde a lei moral seria cumprida não por dever, mas espontaneamente, como expressão natural da razão pura (Copleston, 2022, p. 295). Esse horizonte, embora inatingível no mundo sensível, orienta a ética kantiana como um ideal regulativo.

Segundo Copleston (2022, p. 295), a lei moral, em Kant, possui a estrutura do direito: é universal, necessária e não admite exceções. Assim como as leis da física operam de modo invariável sobre os fenômenos naturais, as leis morais se aplicam a todos os agentes racionais, independentemente de suas circunstâncias particulares. A diferença fundamental, contudo, é que essas leis não se impõem de fora, mas exigem ser reconhecidas e assumidas interiormente, por meio de máximas.

Copleston (2022, p. 295) observa que as *máximas*, para Kant, são princípios subjetivos de volição: expressam a forma como cada indivíduo decide agir. Quando essas máximas se conformam à lei moral, elas assumem validade ética. É importante notar que tais máximas não se referem aos fins desejados pelo sujeito, mas à obediência à lei enquanto lei, ou seja, à forma racional da ação. Se os seres humanos fossem inteiramente racionais – isentos de inclinações, paixões e desejos – não operariam com

máximas, mas com princípios objetivos universais, derivados diretamente da razão prática pura. Nesse caso ideal, a ação moral não seria resultado do dever, mas expressão espontânea da racionalidade. A moralidade deixaria de ser um dever para ser natureza (Porta, 2023, p. 113).

Entretanto, dada a condição sensível do ser humano, a obediência à lei moral exige esforço e decisão. A *reverência à lei* torna-se, então, a forma pela qual o agente moral submete suas máximas empíricas – aquelas que visam a fins particulares – à universalidade da lei moral enquanto estrutura formal, válida a priori (Copleston, 2022, p. 296). No entanto, a simples existência da lei moral não determina automaticamente a vontade. A vontade humana pode resistir à razão, e nesse conflito emerge a necessidade de um critério para julgar a moralidade de cada ação.

Esse critério é o *imperativo categórico*, que permite avaliar se uma máxima pode ou não ser universalizada. Em outras palavras, uma ação só é moral se a máxima que a orienta puder ser adotada por todos, sem exceção. Como observa Copleston (2022, p. 302), “fazer exceções para si mesmo por motivos egoístas é imoral”, pois rompe com o princípio da universalidade. A finalidade racionalmente determinada, válida para todos e necessária por si mesma, é o elo que une a vontade do indivíduo ao imperativo categórico.

Nesse ponto, impõe-se uma pergunta fundamental: quem é o sujeito dessa vontade moral? Parece óbvio, mas em filosofia é sempre necessário explicitar o que se toma por evidente. O sujeito ético, para Kant, é o ser racional que também é sensível: um ente dotado de razão, mas atravessado por inclinações. E esse ser nunca deve ser tratado como meio para a realização de um fim alheio, mas sempre como fim em si mesmo. Essa máxima, que está no coração da ética kantiana, constitui a base do respeito incondicional à dignidade humana.

Desse modo, conforme afirma Copleston (2022, p. 303), a máxima que fundamenta objetivamente a vontade moral é aquela segundo a qual todo ser racional deve ser tratado sempre como um fim em si mesmo, e jamais apenas como meio. Essa máxima, ao reconhecer a dignidade intrínseca da racionalidade humana, impõe um critério ético universal à ação moral: o respeito incondicional ao outro como sujeito autônomo. A vontade verdadeiramente moral não se submete a interesses, desejos ou inclinações, mas obedece livremente à lei que ela mesma reconhece como válida. A esse movimento de autolegislação, Kant dá o nome de autonomia – e é ela, segundo Copleston (2022, p. 304), o princípio supremo da moralidade.

É preciso destacar que essa autonomia não equivale à liberdade de agir conforme qualquer impulso, mas implica o compromisso de jamais adotar máximas que não possam ser universalizadas. Ou seja, o agir moral consiste em conformar a própria vontade a juízos práticos sintéticos a priori, formulados segundo a estrutura do imperativo categórico. O indivíduo não é livre por fazer o que deseja, mas por submeter sua liberdade à razão universal.

Quando se considera a finalidade como o elo que articula o imperativo categórico com a vontade moral – isto é, o tratamento dos seres racionais sempre como fins –, chega-se ao conceito kantiano de reino dos fins (*Reich der Zwecke*). Esse “reino” não deve ser confundido com uma noção teológica, como o Reino de Deus, mas se refere,

nas palavras do próprio Kant, à “união sistemática de diferentes seres racionais por leis comuns” (Kant, 2007, p. 76). Trata-se de um ideal regulador, no qual cada sujeito é ao mesmo tempo legislador e destinatário da lei moral, exercendo sua liberdade em comunhão com os demais. Como ele afirma: “um ser racional pertence ao reino dos fins como membro quando, sendo legislador universal, também está sujeito às leis que ele mesmo impõe” (Kant, 2007, p. 77).

A liberdade, para Kant, tem uma definição estritamente metafísica: trata-se da capacidade de agir segundo leis que o próprio sujeito racional se dá. Essa concepção está intimamente vinculada à ideia de autonomia, pois “autonomia da vontade é a propriedade que tem a vontade de ser uma lei para si mesma” (Kant, 2007, p. 65). Assim, a legalidade moral não é imposta de fora, mas é expressão da própria razão prática legisladora.

A vontade, compreendida como a forma específica de causalidade dos seres racionais, realiza sua liberdade na medida em que se autodetermina segundo o dever (Porta, 2023, p. 113). Embora a liberdade moral não possa ser demonstrada no plano da razão teórica, ela tampouco é contraditória. Como afirma Kant na *Crítica da Razão Prática*, a ideia de liberdade é uma “necessidade prática” sem a qual a moralidade seria impossível: “a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral, e a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade” (Kant, 2003, p. 5). Essa autodeterminação racional, portanto, constitui o próprio núcleo da autonomia moral e da dignidade do sujeito racional. Ela pertence ao campo da razão prática e fundamenta o caráter incondicionado da obrigação moral (Copleston, 2022, p. 308).

A ideia de auto legislação, ou espontaneidade da razão, repercute não apenas no campo prático da ética, mas também no domínio teórico da epistemologia. Ao enfrentar o problema do fundamento último do agir e do conhecer, Kant se afasta das soluções teológicas tradicionais, que recorriam à transcendência como fonte da moralidade e da verdade. Em vez disso, fundamenta o dever na própria razão, mais especificamente no sujeito cognoscente, que é, ao mesmo tempo, fonte e limite do conhecimento (Porta, 2023, p. 118).

Segundo Kant, só se pode conhecer a priori aquilo que, de algum modo, é construído pelas próprias faculdades do sujeito. O conhecimento não é uma cópia passiva da realidade, mas o resultado da atividade estruturante da razão. Como afirma Kant, “embora todo o nosso conhecimento tenha início com a experiência, nem por isso deriva todo ele da experiência” (Kant, 2001, p. B 1). Isso significa que existem elementos *a priori* que não provêm dos sentidos, mas são condições universais e necessárias para que haja experiência.

Por isso, o sujeito não tem acesso às coisas em si (*noumena*), mas apenas aos fenômenos, isto é, àquilo que aparece segundo as formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e às categorias do entendimento. Como Kant explica, “os objetos devem conformar-se ao nosso modo de conhecimento” (Kant, 2001, p. B xvi), pois é a estrutura do sujeito que condiciona a possibilidade da experiência. Essa limitação explica por que as ciências como a física e a matemática são possíveis: ambas operam com juízos sintéticos a priori, válidos para todos os fenômenos, por estarem fundados na forma como o sujeito organiza a experiência.

A metafísica, no entanto, pretende conhecer objetos além de toda experiência possível – como Deus, a alma e o mundo como totalidade, e por isso não pode produzir conhecimento científico no mesmo sentido. “O conhecimento da razão pura não se estende além dos objetos da experiência possível”, afirma Kant, ao negar validade objetiva ao uso transcendente das categorias (Kant, 2001).

Essa limitação epistemológica reforça a necessidade de fundar a ética não em conteúdos transcendentais, mas em princípios racionais e autônomos. A razão prática entra aqui como instância normativa que não deriva sua validade de nenhum objeto empírico ou metafísico, mas apenas de si mesma. O imperativo categórico, como expressão dessa autonomia, substitui os mandamentos exteriores por uma lei moral que tem a própria razão como origem e fundamento. Nesse sentido, Kant afirma que “a razão prática necessita da ideia da liberdade para poder agir” (Kant, 2001, p. 534), mesmo que tal liberdade não seja demonstrável no campo teórico. Trata-se de uma virada ética que preserva o valor da moralidade sem recorrer a um fundamento transcendente.

A física e a matemática constroem conhecimento a priori com base nos fenômenos – ou seja, a partir daquilo que é dado na experiência, mas organizado pelas estruturas da razão. Já a metafísica, ao tentar conhecer as coisas em si, ultrapassa os limites da experiência possível e, por isso, carece de legitimidade científica. Além disso, como o ser humano está inserido na ordem natural e é condicionado pelas leis do tempo e do espaço, suas ações, enquanto fenômeno, parecem estar determinadas por causas antecedentes (Copleston, 2022, p. 310).

Essa tensão entre o determinismo dos fenômenos e a liberdade da razão – expressa na antinomia entre causalidade natural e autonomia moral – é resolvida por Kant por meio da chamada dedução transcendental. Segundo essa estrutura argumentativa, os dados da experiência sensível só são inteligíveis porque se ajustam necessariamente às formas a priori da sensibilidade e às categorias do entendimento (Porta, 2023, p. 142). Assim, embora o sujeito esteja condicionado no plano fenomênico, ele permanece livre no plano da razão prática.

Nessa perspectiva, o *imperativo categórico* – princípio central da moral kantiana – não pode ser entendido como uma proposição analítica, cuja verdade decorre da mera análise de conceitos. Ele é, antes, uma proposição sintética prática a priori: amplia o conhecimento moral de modo necessário, sem derivar da experiência, e orienta a ação ética não com base em resultados empíricos, mas segundo a noção de dever por dever (Copleston, 2022, p. 307).

A exigência prática da liberdade leva Kant a postular outros dois elementos fundamentais da razão prática: a imortalidade da alma e a existência de Deus. Antes de tratar diretamente desses postulados, convém explicitar a noção kantiana de *bem supremo* (*summum bonum*), que representa o ideal incondicionado da razão moral, isto é, a totalidade final que deve orientar a ação racional (Copleston, 2022, p. 310). O *summum bonum* é constituído por dois elementos inseparáveis: a *virtude* e a *felicidade*. A razão prática impõe a obrigação de promover esse bem supremo, pois ele corresponde ao objeto necessário da vontade racional (Copleston, 2022, p. 312).

A *virtude*, nesse contexto, consiste na plena conformidade da vontade com a lei moral, numa harmonia perfeita entre razão e sentimento. Esse grau absoluto de concordância – a *santidade* – é, porém, inacessível aos seres humanos em sua condição sensível. A perfeição moral não é um estado atingível no tempo, mas um ideal regulativo para o qual o sujeito racional deve tender indefinidamente. Assim, como observa Copleston (2022, p. 312), esse progresso moral se dá de forma contínua e ilimitada, exigindo, para sua realização, a suposição de uma existência pessoal interminável. Surge, portanto, a necessidade prática de postular a imortalidade da alma.

O segundo postulado da razão prática é a existência de Deus. Sua função é mediar a relação entre virtude e felicidade, de modo a garantir a possibilidade do bem supremo como unidade moral e existencial. Sem essa suposição, a razão não poderia conceber a realização plena do ideal moral. Deus, nesse contexto, não é um ser metafisicamente demonstrado, mas uma hipótese prática: um conceito regulativo que confere inteligibilidade e finalidade à ação moral (Copleston, 2022, p. 313). A fé em Deus, portanto, não nasce da especulação teórica, mas de uma exigência ética da razão prática, vinculada ao dever de promover o bem.

Importa sublinhar que, para Kant, a moral não depende da religião, tampouco requer a crença em Deus como condição prévia do dever. O ser racional reconhece o imperativo categórico por força da própria razão, independentemente de qualquer referência teológica. A ideia de Deus surge como consequência do compromisso com o dever, e não como sua causa. Nesse sentido, a religião se subordina à moral, e não o contrário. O sujeito moral deve tornar-se digno da felicidade por meio da observância da lei moral, isto é, agindo segundo o imperativo categórico. Deus entra, então, como garantia simbólica da justiça moral do mundo, e não como fonte da normatividade.

Cabe, portanto, investigar de que maneira essa concepção moral da religião, ao mesmo tempo iluminista e racionalista, influenciou a formulação moderna do conceito de laicidade e quais foram os desdobramentos dessa postura filosófica na forma como a academia passou a se posicionar diante das tradições religiosas no mundo contemporâneo.

3 O PAPEL DAS RELIGIÕES NA PROMOÇÃO DO ENTENDIMENTO

Ao retomar e reinterpretar os princípios do republicanismo kantiano, Jürgen Habermas (2007, p. 116) afirma que o Estado moderno fundamenta seu arcabouço normativo a partir de uma justificação pós-metafísica, e não religiosa. Em termos práticos, isso significa que a legitimidade estatal não se ancora em tradições confessionais, mas se constrói sobre uma base racional e secular, neutra em relação às diversas cosmovisões. O Estado constitucional moderno se organiza juridicamente de modo a submeter todo o exercício do poder à legalidade formal, eliminando, em princípio, qualquer possibilidade de interferência de fontes normativas externas ao Direito.

Entretanto, Habermas (2007, p. 117) reconhece que a simples racionalização institucional do Estado não é suficiente para garantir sua legitimidade perante os

cidadãos. A legalidade, por si só, não assegura a legitimidade democrática. Os indivíduos não podem ser tratados como sujeitos passivos ou domesticados diante do poder constituído; ao contrário, devem ser reconhecidos como agentes autônomos, capazes de participar ativamente da construção da ordem pública. Essa tensão leva à pergunta formulada por Wolfgang Böckenförde: seria possível a um Estado secularizado fundamentar integralmente a validade de seu direito positivo apenas a partir de suas próprias reservas cognitivas?

A teoria habermasiana da sociedade parte de um paradigma emancipatório. Nesse modelo, os cidadãos não são meros destinatários das normas jurídicas, mas coautores das leis às quais se submetem. No exercício da cidadania democrática, os indivíduos devem assumir seus direitos de comunicação e participação de maneira ativa, orientando-se não apenas por seus interesses privados, mas também pelo compromisso com o bem comum (Habermas, 2007, p. 119). Essa orientação para o coletivo, no entanto, não pode ser imposta de fora, por via coercitiva ou paternalista. Ela deve ser aprendida e cultivada no interior das práticas sociais, por meio de um processo formativo ético-cultural.

É nesse ponto que Habermas introduz o conceito de *reserva cognitiva pré-política*, ou seja, um conjunto de disposições éticas, valores compartilhados e formas de vida que não são produzidos pelo Estado, mas que constituem o solo normativo no qual a democracia se enraíza. Embora o sistema político tenha sido progressivamente juridicizado, as virtudes políticas – como solidariedade, responsabilidade e reconhecimento recíproco – não podem ser decretadas por lei. Elas emergem da vida cotidiana, das interações sociais e da educação moral recebida nas comunidades, famílias, associações e tradições culturais. São, portanto, fontes espontâneas e extrajurídicas que integram o que Habermas denomina *mundo da vida* (*Lebenswelt*), e das quais o Estado democrático ainda depende para sua legitimação e coesão.

Importa ressaltar que a existência de fontes éticas pré-políticas – tais como as tradições culturais e religiosas – não implica que o Estado democrático seja incapaz de produzir e sustentar seus próprios fundamentos normativos a partir de recursos racionais e seculares. Habermas (2007, p. 119) reconhece que, em princípio, o Estado pode sim reproduzir seus pressupostos de legitimidade dentro dos marcos da razão pública. No entanto, quando se trata da deliberação política entre cidadãos portadores de interesses divergentes, a própria dinâmica democrática exige um elemento de coesão anterior à disputa: a *solidariedade cívica*.

Essa solidariedade, segundo Habermas, não é um dado natural, nem pode ser imposta coercitivamente. Ela precisa ser cultivada nas formas de vida comuns e compartilhadas, que antecedem o processo político formal. O procedimento racional, por mais sofisticado que seja, não é suficiente, por si só, para produzir o sentimento de pertença recíproca nem os vínculos afetivos e morais que sustentam a confiança democrática. Como afirma o autor: “o procedimento cognitivo não consegue, apoiado apenas em si mesmo, aglutinar – nos modos de sentir e de pensar – os conteúdos morais de direitos fundamentais” (Habermas, 2007, p. 121).

Essa limitação da razão procedimental torna-se ainda mais grave diante dos sintomas patológicos das sociedades contemporâneas. O processo de *colonização do*

mundo da vida – ou seja, a substituição do agir comunicativo pelos imperativos da eficiência e da lógica sistêmica – compromete a integridade das esferas culturais, éticas e intersubjetivas. A solidariedade entre os cidadãos se fragiliza, o espaço público se empobrece, e o direito positivo deixa de ser instrumento de garantia da dignidade humana para tornar-se meio de gestão de interesses administrativos e econômicos, frequentemente subordinados às elites do mercado.

Nesse cenário de crescente racionalização instrumental e esvaziamento ético da política, a presença das religiões, embora transformada, continua a desempenhar um papel relevante. Mesmo tendo sido empurradas a processos de adaptação e marginalização, as tradições religiosas seguem oferecendo recursos simbólicos, éticos e comunitários que alimentam a coesão social. Como observa Habermas (2007, p. 127), o Estado liberal pode prescindir de cosmovisões religiosas para a fundamentação normativa de sua ordem jurídica, mas não pode renunciar à integração política efetiva dos cidadãos, integração essa que se aprende e se fortalece no interior das comunidades éticas – muitas das quais têm base religiosa.

As tradições religiosas, portanto, não devem ser vistas apenas como estilos de vida privados, mas como fontes de solidariedade civil, enraizadas em valores de reconhecimento mútuo, justiça e compaixão. Esses valores, embora expressem-se de modos distintos em contextos confessionais e seculares, partilham um núcleo normativo comum, capaz de sustentar o diálogo e a convivência em sociedades pluralistas. É nesse ponto que a filosofia habermasiana propõe um horizonte de compreensão mútua entre crentes e não crentes, como condição ética para a continuidade do projeto democrático.

A convivência em sociedades pluralistas exige um esforço ético de duplo compromisso. Aos cidadãos religiosos, impõe-se o reconhecimento da permanência do dissenso, isto é, a aceitação de que suas convicções não serão universalmente compartilhadas nem podem pretender hegemonia no espaço público. A tentativa de *colonizar o outro* – impor uma visão de mundo religiosa como normatividade comum – é eticamente inaceitável. Por outro lado, aos cidadãos não crentes recai a obrigação de desenvolver uma leitura autocrítica da relação entre fé e ciência. Tal atitude requer o reconhecimento de que as crenças religiosas possuem um *status epistêmico* legítimo, ainda que distinto do saber científico, e não devem ser reduzidas à condição de irracionalidade ou superstição. Da mesma forma, não se pode conceder às cosmovisões naturalistas um privilégio epistêmico automático sobre as religiosas (Habermas, 2007, p. 128).

A neutralidade do Estado, nesse contexto, não consiste em silenciar as crenças religiosas, mas em garantir iguais liberdades a todos os cidadãos, sejam eles crentes ou seculares. Isso significa que o Estado deve abster-se de favorecer qualquer cosmovisão religiosa ou não e assegurar que todos possam participar do debate público em igualdade de condições. Isso inclui o direito dos cidadãos religiosos de se expressarem em sua própria linguagem, mesmo quando essa linguagem for a única disponível para a formulação de seus argumentos. Impedir que tais contribuições entrem na esfera pública equivaleria a uma exclusão injusta, que fere o princípio democrático da inclusão.

Embora a autocompreensão do Estado moderno se construa a partir de uma tradição filosófica racionalista e secular, Habermas (2007, p. 135) enfatiza que tanto cidadãos religiosos quanto seculares devem atender às expectativas normativas da convivência democrática, adotando determinadas pressuposições cognitivas e epistêmicas que viabilizem o diálogo público. No entanto, esse processo não pode ser regulamentado de forma estrita por instrumentos jurídicos ou políticos. Nem o direito, nem a política são capazes de obrigar os cidadãos a cultivarem a solidariedade recíproca. Trata-se de uma disposição que nasce da formação ética e do reconhecimento mútuo, não da coerção institucional.

O procedimento democrático, segundo Habermas, funda-se em uma base secular e formal: a participação simétrica de todos os cidadãos no processo deliberativo, regido por normas discursivas e por argumentos acessíveis em geral. A legitimidade das decisões políticas depende, portanto, da racionalidade dos debates públicos, e não da origem religiosa ou secular dos seus participantes. O que se exige é que os argumentos apresentados possam ser compreendidos e avaliados por todos, em condições de igualdade – e isso é o que confere validade ao procedimento democrático como forma de autodeterminação coletiva (Habermas, 2007, p. 137).

A legitimidade das decisões políticas, segundo Habermas (2007, p. 138), depende de sua justificação por meio de argumentos acessíveis em geral, ou seja, que possam ser compreendidos e avaliados por todos os cidadãos, independentemente de suas convicções religiosas ou seculares. O uso de argumentos particulares, vinculados exclusivamente a uma cosmovisão específica, compromete essa legitimidade, configurando o exercício ilegítimo do poder – um poder que não convence, mas impõe.

Nesse sentido, a separação institucional entre Igreja e Estado constitui um princípio fundamental para a neutralidade política em sociedades democráticas. Essa separação visa impedir que instituições religiosas exerçam diretamente o poder político, protegendo o Estado da captura por doutrinas particulares. Consequentemente, os agentes públicos – políticos, magistrados e administradores – estão obrigados a formular leis, decisões e políticas públicas em linguagem racional e universalmente acessível. A introdução de justificações estritamente religiosas no processo legislativo, portanto, viola o princípio da imparcialidade do Estado e compromete sua legitimidade normativa (Habermas, 2007, p. 138).

Essa reserva, no entanto, não se aplica com a mesma rigidez à esfera pública informal, onde atuam cidadãos comuns, associações civis, partidos políticos, igrejas e outras comunidades confessionais. Nestes âmbitos, doutrinas abrangentes e razoáveis – sejam elas de matriz religiosa ou secular – podem participar do debate público, desde que estejam dispostas a apresentar seus conteúdos em termos que possam ser traduzidos em argumentos políticos apropriados, acessíveis a todos os interlocutores (Habermas, 2007, p. 139).

Isso significa que os cidadãos crentes não estão impedidos de trazer ao debate público suas convicções éticas e religiosas. Contudo, espera-se que eles se empenhem em reinterpretar e articular essas convicções de forma que possam contribuir para a deliberação democrática. Tal atitude implica uma disposição de *tradução interna*, isto é,

um esforço reflexivo para transformar valores religiosos em razões públicas compartilháveis (Habermas, 2007, p. 143).

Habermas, todavia, reconhece os limites dessa exigência. O Estado democrático não pode impor a todos os cidadãos religiosos a obrigação de traduzir suas convicções em linguagem secular, pois esse processo exige condições epistêmicas específicas que nem todos detêm. Trata-se de uma tarefa que pressupõe certa formação, poder de reflexão e domínio discursivo. Por essa razão, a exigência estrita de neutralidade e de argumentação secular só pode ser imposta àqueles que exercem funções públicas institucionais – como os políticos eleitos ou os que se candidatam a cargos de representação. Inseridos nas estruturas do Estado, esses agentes devem respeitar a neutralidade em relação às cosmovisões e restringir-se ao uso de argumentos públicos que respeitem o pluralismo democrático (Habermas, 2007, p. 145).

A exigência de uma justificação secular para as decisões institucionais do Estado corresponde à necessidade de fundamentá-las por meio de argumentos igualmente seculares, acessíveis a todos os cidadãos em uma sociedade pluralista. No entanto, aplicar essa exigência indistintamente a todas as manifestações de organizações e indivíduos na esfera pública representa, segundo Habermas (2007, p. 145), uma “generalização excessiva”. A laicidade, enquanto princípio de neutralidade do Estado, não implica que o cidadão comum esteja obrigado, de modo pessoal e imediato, a traduzir suas convicções religiosas em linguagem pública acessível sempre que deseje expressá-las no espaço público informal (Habermas, 2007, p. 146).

O Estado liberal, ao se comprometer com a proteção equitativa de todas as formas de vida – religiosas e seculares – deve respeitar a integridade subjetiva dos cidadãos crentes. Obrigar tais indivíduos a separarem rigorosamente argumentos religiosos e seculares, sobretudo quando essa operação implica um esforço racional que ameaça sua identidade pessoal, configura uma violação dos fundamentos do próprio Estado democrático (Habermas, 2007, p. 147). Por isso, a separação entre Igreja e Estado, longe de ser um princípio absoluto e homogêneo em todos os contextos sociais, não pode se converter numa carga mental e psicológica insustentável para os cidadãos religiosos.

O que se exige, de modo razoável, é que todas as partes – cidadãos, instituições religiosas e seculares – reconheçam os limites entre os diferentes espaços da vida pública. Fora da esfera formal do Estado, a liberdade argumentativa prevalece; dentro das instituições estatais propriamente ditas, como parlamentos, tribunais, ministérios, secretarias e repartições públicas, apenas argumentos seculares são admissíveis como fundamento de deliberação e decisão (Habermas, 2007, p. 147).

Diante dessa distinção, impõe-se uma reflexão crítica: qual é o lugar da universidade nesse cenário? Muitas instituições de ensino superior ostentam em seus lemas compromissos com a laicidade, a gratuidade, a publicidade e a democracia. Contudo, em nome da laicidade, o que se observa, por vezes, é o estabelecimento de verdadeiras ortodoxias seculares, que, ao invés de promover o pluralismo, acabam constringendo visões religiosas legítimas. Não raras vezes, professores iniciam suas aulas nos programas de pós-graduação reafirmando, com ironia ou com uma pretensa neutralidade, o lugar da fé no ambiente acadêmico: “Jesus será bem-vindo entre nós, se ele for laico”.

Essa afirmação, aplaudida por alguns e silenciada por outros, explicita o desconforto de parte da comunidade acadêmica diante de cosmovisões religiosas, desconsiderando que, no interior da esfera pública informal, a laicidade não autoriza a exclusão simbólica de sujeitos que elaboram sua identidade e seu compromisso ético a partir da fé. O princípio da laicidade, nesses casos, parece ceder lugar a um secularismo dogmático, alheio ao espírito do diálogo democrático defendido por Habermas.

Ora, essa breve digressão se mostra necessária para situar a questão fundamental: a pós-graduação, por mais especializada que seja, não abrange a totalidade do conhecimento humano, mas apenas um recorte específico e delimitado. Reduzir a legitimidade da fé no espaço universitário sob o pretexto da laicidade revela não apenas uma limitação epistemológica, mas uma incompreensão histórica e antropológica. O “apelo” feito por certos docentes, que ironizam a presença simbólica de Jesus em sala de aula, negligencia um dado simples e incontornável: a pessoa histórica de Jesus de Nazaré era, de fato, leiga. Não exercia funções religiosas institucionais e, ainda assim, seu pensamento e sua prática influenciaram radicalmente a ética, a cultura e a política ocidental.

Contudo, a implicação dessa frase vai além da ignorância factual. Ela revela uma postura ideológica subjacente, muitas vezes disfarçada de neutralidade científica. O que se apresenta como preocupação genuína com os princípios da ciência moderna oculta, na realidade, um constrangimento retórico que visa silenciar determinadas formas de expressão simbólica e existencial. A marca dessa atitude é a adesão inconsciente — ou deliberada — a um modelo de racionalidade instrumental, próprio da ideologia neoliberal contemporânea. Esta, ao promover a eficiência como valor máximo e a produtividade como critério último de validação, coloniza o sujeito com lógicas competitivas e excludentes, que se manifestam até mesmo nas formas de sociabilidade acadêmica. Nesse contexto, as universidades, enquanto espaços de formação crítica e cidadã, tornam-se paradoxalmente lugares de silenciamento de determinadas vozes, sobretudo quando estas não se encaixam no modelo epistemológico dominante. A invocação seletiva do princípio da laicidade acaba por operar como dispositivo de exclusão simbólica, afastando da arena pública discursos que, embora expressos em linguagem religiosa, contêm contribuições legítimas à vida democrática.

Dessa forma, a pergunta sobre a laicidade da universidade não é meramente institucional. Ela toca no cerne da relação entre fé e razão no espaço público e convida à revisão de práticas discursivas que se pretendem neutras, mas que frequentemente perpetuam uma forma sofisticada de hegemonia cultural. Refletir sobre essa tensão pode ampliar a compreensão do papel das religiões no debate público contemporâneo e contribuir para uma convivência mais democrática entre formas distintas de racionalidade, sem que se precise sacrificar a dignidade de nenhuma delas.

4 A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE LAICIDADE

O princípio da laicidade, enquanto orientação fundamental do Estado democrático de direito, exige não apenas ser respeitado formalmente, mas também ser compreendido em sua dimensão prática e simbólica. No contexto universitário, essa exigência se desdobra em uma série de questões fundamentais: o que significa, afinal, ser um espaço laico? Como essa laicidade se expressa, se tensiona ou se fragiliza diante das transformações sociais e ideológicas contemporâneas? A compreensão desse problema remete necessariamente a uma teoria da sociedade. Isso porque a universidade, enquanto instituição moderna, não está à margem das dinâmicas que estruturam o mundo da vida – ao contrário, ela o reflete e, por vezes, o reproduz. Jürgen Habermas (2014, p. 96-97), ao analisar o processo de modernização das sociedades tradicionais, observa que a expansão das forças produtivas, associada ao avanço dos sistemas de ação instrumental, confronta e desestabiliza a racionalidade comunicativa, provocando o esgotamento das formas de legitimidade até então vigentes, ancoradas em fundamentos míticos, metafísicos e religiosos.

Essa inflexão histórica, marcada pela virada antropocêntrica, promoveu o colapso – ainda que parcial e desigual – das grandes narrativas teológicas e místicas. No entanto, esse colapso não se efetivou de forma homogênea. Em muitas instâncias, persistem traços de exclusão, hierarquia e invisibilização que negam os próprios fundamentos de uma modernidade democrática. A educação, por exemplo, continua longe de ser, de fato, inclusiva e equânime. Do mesmo modo, a epistemologia moderna, frequentemente alardeada como universal, revela-se excludente, pois parte de um arquétipo hegemônico: o sujeito europeu, branco, masculino, heterossexual, sem deficiências e economicamente produtivo.

Essa crítica aponta para a necessidade de repensar a laicidade não apenas como separação formal entre Estado e religião, mas como compromisso ético-político com a pluralidade, a equidade e a justiça epistêmica. Em tempos de hegemonia neoliberal, em que o mercado tende a colonizar todos os âmbitos da vida social, inclusive o saber, torna-se ainda mais urgente recuperar o sentido crítico da laicidade como abertura ao outro e resistência à homogeneização cultural e ideológica.

Habermas (2014, p. 97) observa que o advento do capitalismo não apenas impôs um desafio às formas tradicionais de legitimidade das sociedades feudais, como também ofereceu uma solução específica: a institucionalização da distribuição dos meios de produção. Nesse novo arranjo histórico, a ação comunicativa – que outrora era orientada por cosmovisões religiosas ou metafísicas – converte-se na base ideológica da racionalidade burguesa, fundada na troca entre sujeitos formalmente livres e iguais. O princípio da reciprocidade, estruturado nas relações de troca entre os detentores dos meios de produção e os trabalhadores, substitui a autoridade transcendental por uma legitimidade imanente, de baixo para cima, em contraste com o modelo hierárquico das sociedades pré-modernas.

Com isso, a dominação deixa de ser expressamente política para assumir a forma de uma relação econômica. Como afirma o próprio Habermas (2014, p. 99), “o quadro institucional da sociedade é apenas mediatamente político e imediatamente econômico”, ou seja, o poder se esconde sob a aparência de neutralidade técnica e legalidade econômica. A secularização, nesse contexto, opera como um deslocamento

dos fundamentos da legitimidade social: aquilo que antes era sustentado por mitos e tradições sagradas, passa a ser reconfigurado pelas exigências da racionalidade instrumental e da ideologia da ciência.

Esse processo de secularização, segundo Habermas (2014, p. 100), comporta três momentos distintos: (1) a perda da validade e do poder normativo das imagens simbólicas tradicionais – mito, religião e autoridade incontestável –; (2) a transposição dessas imagens para o plano das crenças privadas e das éticas subjetivas, moldadas pela nova racionalidade dominante; e (3) a reinterpretação crítica da tradição, que busca reconstruir sentidos à luz dos princípios do direito formal e da lógica da troca de equivalentes. O resultado desse processo é o surgimento da ideologia moderna em sentido estrito, marcada por uma crítica às antigas cosmovisões dogmáticas e pela pretensão de universalidade do saber científico.

Nesse horizonte, a nova física do século XVII adquire uma função filosófica decisiva: ao interpretar a natureza como um mecanismo, estabelece as bases para uma leitura igualmente mecanicista da sociedade. Essa visão de mundo, segundo Habermas (2014, p. 101), oferece um pano de fundo teórico para o direito natural racional moderno, que, por sua vez, legitima os projetos revolucionários da burguesia entre os séculos XVII e XIX. Contudo, essa ideologia esclarecida não permanece intocada. Marx desvela seus limites ao criticar os fundamentos da ideologia burguesa, embora sua análise já não dê conta das transformações posteriores do capitalismo, especialmente em sua fase tardia.

Habermas (2014, p. 103) argumenta que os ideais burgueses sofreram alterações profundas para garantir a adaptação estrutural do sistema capitalista. A consolidação do capitalismo avançado exigiu maior intervenção do Estado, bem como a captura da ciência como força produtiva fundamental. Nesse novo cenário, a pesquisa, a técnica e o saber científico deixam de ser instrumentos de emancipação e passam a servir à manutenção da lógica do capital. A racionalidade crítica, que antes permitia a denúncia da dominação, torna-se funcional à sua reprodução. O programa compensatório do Estado moderno, tal como aponta Habermas (2014, p. 105), atua corrigindo as disfunções das trocas livres do capitalismo liberal e as substitui por uma nova configuração de dominação, mais sutil, mas nem por isso menos eficaz.

Com o avanço da racionalidade sistêmica, a política deixa de cumprir sua função propriamente deliberativa para se converter em instância de correção de falhas estruturais do sistema econômico. Em vez de orientar-se pela práxis coletiva e pelos fins públicos, assume o papel de instância reguladora, voltada à eliminação das disfunções que ameaçam a estabilidade do capital (Habermas, 2014, p. 105). Esse deslocamento só é possível mediante a despolitização das massas, cujo esvaziamento da esfera pública resulta no apagamento progressivo da ação comunicativa e na ascensão de uma racionalidade técnico-instrumental como critério dominante de organização social.

A política, então, se submete à lógica da eficiência, e a esfera pública perde sua função crítica, passando a girar em torno de decisões técnicas e soluções funcionais, descoladas do horizonte ético da autodeterminação coletiva. Nesse cenário, o Estado assume um novo papel: não apenas administra a ordem, mas fomenta ativamente o

progresso econômico por meio de políticas públicas voltadas à pesquisa, à inovação e ao desenvolvimento científico, tornando essas atividades institucionalizadas e subordinadas à lógica da produção (Habermas, 2014, p. 107).

O entrelaçamento entre ciência, técnica e capital promove uma nova configuração sistêmica em que os processos de valorização econômica se confundem com o progresso científico, dissolvendo na consciência social a distinção entre trabalho e interação. A ciência deixa de ser compreendida como forma de saber orientada ao esclarecimento e passa a operar como engrenagem de um sistema que naturaliza suas finalidades (Habermas, 2014, p. 107). Assim, os interesses sociais são redirecionados para fins produtivistas, confundindo desenvolvimento com reprodução do sistema, sem questionar os critérios privados de valorização do capital nem os mecanismos excludentes de distribuição de compensações sociais.

Como resultado, as sociedades industriais avançadas tendem a operar segundo um modelo de controle comportamental baseado não mais em normas compartilhadas, mas em estímulos externos, calibrados para garantir a funcionalidade do sistema. Segundo Habermas (2014, p. 111), esse deslocamento gera o surgimento de comportamentos adaptativos, em que o agir comunicativo é absorvido pelo agir estratégico, sem que essa mutação seja percebida pelos próprios sujeitos ou criticada pelas ciências sociais.

Essa lógica sistêmica se infiltra também na universidade, que progressivamente se distancia de seu princípio originário: ser espaço de formação ética, reflexão crítica e produção de saberes orientados ao bem comum. Quando esse princípio se esvazia, rompe-se a coesão que sustenta a universidade como comunidade acadêmica. A lógica da colaboração e da intersubjetividade dá lugar à lógica da produtividade e da competição. Como adverte Habermas (1993, p. 111), ao abdicar de sua função formativa integral, a universidade perde sua funcionalidade social e se descaracteriza como forma de vida orientada por fins compartilhados. Esse *ethos* acadêmico – que deveria ser intersubjetivamente assumido como ideal normativo – acaba sendo substituído por uma racionalidade sistêmica que desarticula os laços de pertencimento e desintegra o sentido ético da universidade (Habermas, 1993, p. 112).

Não obstante, a noção de universidade enquanto forma de vida ideal repousa sobre um consenso de fundo ideológico, cuja pretensa universalidade se revela problemática. Como observa Habermas (1993, p. 112), esse ideal remete a uma instância supostamente universal, anterior ao pluralismo concreto das formas de vida sociais, e se ancora em princípios culturais que pretendem fundar, de modo uniforme, todas as configurações do espírito objetivo. Há, portanto, uma influência decisiva da tradição kantiana, que orienta esse modelo a partir de um racionalismo normativo abstrato.

Contudo, essa pretensão de universalidade revela-se não apenas anacrônica, mas também excludente, pois ignora a complexidade e a diversidade das experiências concretas nas sociedades altamente diferenciadas do mundo contemporâneo. Nessas sociedades, a racionalidade instrumental, voltada à eficácia e à consecução de fins, tornou-se predominante. O ideal formativo da universidade, sob tais condições, tende a ser sufocado pela lógica da funcionalização do saber.

Essa tensão compromete especialmente as ciências humanas e sociais aplicadas, que, ao serem atravessadas por esse modelo normativo, têm sua potência crítica reduzida. A investigação científica torna-se, assim, orientada ideologicamente por valores implícitos ao projeto neoliberal, que esvazia o poder comunicativo das universidades e dos centros de pesquisa. Soma-se a isso o fato de que os conflitos e disputas no interior da universidade não se restringem à lógica econômica: atravessam também questões de gênero, raça, classe, orientação sexual e deficiência. A misoginia, o racismo, a homofobia e a aporofobia compõem, de modo estrutural, os mecanismos de exclusão que limitam o acesso e a permanência nas instâncias de produção de saber.

Habermas (1993, p. 113) reconhece a função simbólica desse ideal universitário ao qualificá-lo como uma “mentira vital”. Ainda que a universidade não possua uma ideia unívoca ou teleologia própria, esse princípio ideal aglutina o conjunto das funções que ela exerce, garantindo, ao menos formalmente, a coesão entre seus diversos membros: professores, estudantes e servidores administrativos. Trata-se de uma ficção necessária à sua própria legitimidade.

Apesar de estar administrativamente vinculada ao Estado e dependente tanto de recursos públicos quanto de parcerias com instituições privadas, a universidade permanece, em sua essência, enraizada no mundo da vida – *Lebenswelt* (Habermas, 1993, p. 114). No entanto, os processos de socialização, transmissão de saberes e formação da identidade coletiva que nela ocorrem são atravessados por múltiplas mediações técnico-instrumentais. O que deveria constituir um espaço de integração simbólica passa a ser moldado por interesses particulares, políticas de produtividade e disputas epistemológicas internas, frequentemente alheias à formação ético-crítica dos sujeitos.

Nesse contexto, a suposta autonomia científica, garantida pela laicidade estatal, não passa de uma aparência. Como adverte Habermas (1993, p. 115), a liberdade no interior da universidade é altamente condicionada pelas exigências de fomento público, pelas diretrizes das agências de avaliação e pelos interesses privados que subsidiam determinadas áreas em detrimento de outras. Além disso, os critérios dominantes sobre o que é ou não considerado “científico” acabam por silenciar temas e problemas que desafiem a lógica vigente. Em muitas situações, uma pesquisa sequer será iniciada se não estiver alinhada à ideologia dominante. O ideal de autonomia, nesse sentido, torna-se uma promessa vazia, uma racionalidade colonizada que perpetua a reprodução da ordem estabelecida.

A análise das relações políticas – tanto internas quanto externas – que vinculam a universidade ao sistema social mais amplo revela a profundidade do princípio da laicidade no campo da pesquisa científica. Ocorre, no entanto, que a crítica dirigida às cosmovisões transcendentais, embora legítima ao delimitar os contornos do conhecimento possível, incorreu no mesmo erro que denunciava: ao rejeitar os fundamentos metafísicos da religião, acabou por instaurar, sob outra roupagem, uma estrutura igualmente dogmática. A fé incondicional na razão e em seu método converteu-se, paradoxalmente, em novo mito legitimador, colonizando os valores fundamentais que garantiam a articulação viva entre a universidade e o mundo da vida. Em vez de preservar a pluralidade racional, a universidade passou a operar como

instância de reprodução ideológica dos interesses das classes dominantes, afastando-se de sua vocação crítica e reflexiva.

A laicidade, nesse contexto, deve ser corretamente compreendida como um princípio de separação entre o Estado e as instituições religiosas. No âmbito universitário, ela se traduz na garantia de que nenhum estudante ou docente será privado de seus direitos à educação, pesquisa ou extensão em razão de sua crença ou convicção. A laicidade não se confunde, portanto, com a estrutura epistemológica dos saberes. Cada campo do conhecimento possui seus próprios métodos e pressupostos: as ciências exatas e naturais operam segundo critérios de objetividade e replicabilidade; já nas ciências humanas, sociais, filosóficas ou teológicas, a diversidade metodológica é constitutiva do próprio processo de investigação.

Não há, no âmbito das humanidades, um método universal aplicável a todos os objetos. Ao contrário, o próprio objeto determina, em muitos casos, o método a ser adotado. A teologia, por exemplo, dispõe de um método próprio, assim como a filosofia e a sociologia. Confundir laicidade com neutralidade epistemológica é reduzir a complexidade do saber e impedir que certos campos do conhecimento sejam reconhecidos como legítimos. O princípio da laicidade, tal como aplicável ao Estado, não deve ser utilizado para interditar formas de conhecimento que, embora fundadas em cosmovisões específicas, mantêm rigor metodológico e contribuem para a ampliação da racionalidade pública.

180

Ainda persiste, entre muitos pesquisadores e estudantes, um preconceito estrutural, sustentado por uma tradição racionalista que associa fé à irracionalidade. Essa visão estreita, frequentemente naturalizada no discurso acadêmico, marginaliza sujeitos crentes, como se estivessem epistemologicamente desqualificados para o debate público e para a produção científica. Tal exclusão, porém, é menos uma exigência metodológica do que uma operação ideológica, disfarçada sob a bandeira da neutralidade e da universalidade científica. O resultado é o silenciamento sistemático de vozes dissonantes, especialmente daquelas que se sustentam em cosmovisões críticas ao paradigma dominante.

Com a consolidação da ideologia neoliberal, as ciências da natureza passaram por um redirecionamento funcional profundo. Como observa Habermas (1993, p. 119), elas “perderam parte da sua função de suporte de uma imagem de mundo a favor da produção de saber tecnicamente aplicável”, ou seja, sua vocação teórica e explicativa foi subordinada à lógica da utilidade e da aplicabilidade imediata. Essa transformação não foi neutra nem meramente técnica, mas politicamente orientada por interesses de progresso social moldados sob a racionalidade do desenvolvimento científico vinculado à acumulação de capital.

Tais interesses reestruturam os processos de ensino e pesquisa no interior das universidades, orientando agendas acadêmicas, distribuindo recursos de fomento e estabelecendo critérios de legitimidade científica. Com isso, a universidade, em vez de permanecer ancorada no mundo da vida – espaço de interação, sentido e formação crítica –, passa a operar com crescente autonomia funcional, servindo aos imperativos da racionalidade sistêmica. O resultado é o silenciamento de vozes dissonantes, o

apagamento da pluralidade epistêmica e a legitimação tácita do modo de produção capitalista como horizonte inquestionável da vida universitária.

Neste cenário, o princípio da laicidade, quando manipulado como critério absoluto de neutralidade epistêmica ou como fundamento exclusivo da cientificidade, perde sua função garantidora de liberdade e pluralismo. Passa a se revestir de ideologia em sentido estrito, segundo a definição habermasiana: uma construção discursiva que oculta relações de dominação sob o verniz da objetividade científica. A laicidade, nesse uso distorcido, deixa de ser instrumento de abertura para se tornar mecanismo de exclusão, desautorizando saberes alternativos e reforçando a hegemonia de uma racionalidade técnico-instrumental alinhada aos interesses das elites econômicas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida mostrou que a racionalidade moderna, estruturada na crítica kantiana e fortalecida pelo cientificismo iluminista, promoveu uma cisão entre razão e religião, deslocando os saberes teológicos para fora do espaço público legítimo. A crítica à metafísica e à teologia especulativa implicou uma reconfiguração do saber, agora fundado numa razão autônoma, autorreferida e desprovida de transcendência. No entanto, essa “emancipação” converteu-se, muitas vezes, em nova forma de dogmatismo: a fé cega da razão.

A universidade, longe de escapar a esse movimento, tornou-se um de seus principais vetores, convertendo-se em ambiente de validação da racionalidade técnico-instrumental e da lógica neoliberal. A laicidade, enquanto princípio de liberdade e pluralismo, passou a ser instrumentalizada como critério de exclusão simbólica, especialmente no campo das ciências humanas. O que deveria garantir o diálogo converte-se em silenciamento de visões religiosas.

A proposta de Habermas, ao recuperar o potencial comunicativo da razão e sua abertura à linguagem religiosa, oferece uma via alternativa: a laicidade como convivência, e não como censura. Seu modelo pós-metafísico convida a uma racionalidade dialógica, onde as tradições religiosas, traduzidas em linguagem acessível ao público democrático, possam contribuir com valores, sentidos e experiências formadoras da vida comum.

Este artigo sustentou que a exclusão do religioso, sob o manto de uma neutralidade científica acrítica, empobrece o debate acadêmico, reduz a universidade a espaço de gestão simbólica e compromete sua função crítica. Reabrir o campo universitário à presença dialogal das tradições religiosas não significa restaurar uma hegemonia teológica, mas sim resgatar a pluralidade de sentidos que fundam a dignidade humana.

A verdadeira laicidade não se realiza na exclusão do outro, mas na disposição para o diálogo com ele. E a razão, se quiser manter-se crítica, precisa aprender a reconhecer os limites de sua própria linguagem. A fé cega da razão, quando erigida em critério absoluto, torna-se incapaz de ouvir, acolher e transformar-se. Vencê-la é

condição para uma universidade plural, democrática e verdadeiramente comprometida com a dignidade de todos os saberes.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2009.
- COPLESTON, Frederick. *Uma história da filosofia, vol. 3: Do iluminismo francês a Nietzsche*. Trad. Eduardo Levy, Lucas Bernardes, Pedro Almendra, Ricardo Harada e Ronald Robson. Campinas, SP: Vide Editorial, 2022.
- HABERMAS, Jürgen. A ideia de universidade: processos de aprendizagem. In: *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. Brasília, v. 74, p. 111-130. Jan./abr. 1993. Disponível em: <https://rbep.inep.gov.br/ojs3/index.php/rbep/issue/view/104>. Acesso em 29 jun. 2025.
- HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Trad. Felipe Gonçalves da Silva. 1 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação e Bolsas, 2001.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. 5. ed. Lisboa: Edições 70, 2007.
- PORTA, Mario Ariel González. *O pensamento de Immanuel Kant*. Brasília, DF: Academia Monergista, 2023.
- ROMANOWSKI, Paulo Roberto. *Introdução à história moderna e contemporânea da Igreja Católica: uma trajetória das ideias da Santa Sé*. Curitiba: Intersaberes, 2019.

Submetido: 06 de julho de 2025

Aceito: 05 de agosto de 2025