

A religião e a esfera pública

Júlio Paulo Tavares Zabatiero¹

Resumo: O objeto deste ensaio é a análise crítica do posicionamento atual de Jürgen Habermas sobre o papel da religião no debate público. A partir da análise de dois textos recentes do mesmo sobre o tema, comparando-os com escritos anteriores, o ensaio aponta as mudanças na descrição habermasiana do papel da religião na esfera pública e em seu conceito de sociedade secular para sociedade pós-secular. Após a análise dos textos, uma avaliação crítica é oferecida, destacando-se os valores e alguns dos limites do novo posicionamento de Habermas sobre o tema.

Palavras-Chave: Habermas – religião – esfera pública – secularização – sociedade pós-secular.

Introdução

Em sua Teoria da Ação Comunicativa, Jürgen Habermas descreveu as sociedades a partir de uma releitura dos clássicos da Sociologia. Para ele, nas sociedades modernas, a religião se tornou uma questão puramente privada, reduzida à esfera do indivíduo e, mesmo nela, com pouca ou nenhuma capacidade de orientar a conduta. Enquanto crença privada, a religião não pode desempenhar qualquer papel na esfera pública secularizada, na qual somente argumentos racionalmente validados podem ser apresentados ao debate. Estados laicos desenvolvem constituições e sistemas de direito igualmente laicos, que devem ser imunes à influência da religião. Cabe à filosofia fazer a apropriação dos

¹ Doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST). Professor da EST (Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia) e da Faculdade Unida de Vitória. E-mail:

potenciais semânticos de verdade nas religiões e traduzi-los para a linguagem racionalizada secular. Esta era, grosso modo, a compreensão habermasiana sobre a religião no início da década de 1970, posição mantida até a primeira metade dos anos 1990, quando passa a dedicar maior atenção ao tema da religião e reformular suas posições originais².

Na coletânea de ensaios *Zwischen Naturalismus und Religion*, onze textos, todos de 2001 a 2005, ficam perceptíveis as alterações no modo como Habermas passou a discutir o tema da religião no espaço público. Cinco são os motivos principais dessas alterações: (1) os debates entre Habermas e teólogos, a partir do início dos anos 1990, que o levaram a estudar mais adequadamente a teologia na condição de segunda pessoa, e não de terceira-observador³; (2) o ataque às torres gêmeas em 11 de setembro e suas conseqüências trouxeram à tona motivos religiosos que, supunha-se, estivessem recolhidos à esfera da interioridade individual e geraram amplos debates sobre o lugar das religiões na atualidade⁴; (3) discussões com críticos da modernidade proponentes da interpretação das sociedades atuais como pós-seculares e com neo-pragmatistas americanos sobre a razão e a verdade⁵; (4) discussões com os naturalistas metafísicos – cientistas que defendem uma visão naturalista do mundo, metafísica em seus conceitos, mas alegadamente fruto de pesquisa empírica, inclusive as respostas de religiosos aos

2 O próprio Habermas, porém, não indica em seus escritos mais recentes sobre a religião e a esfera pública que teria “mudado de idéia”, mas sugere que suas novas formulações sobre o tema estão em continuidade com seus escritos anteriores. O tempo não me permite formular um arrazoado demonstrativo de minha interpretação, mas a mesma se baseia na comparação entre, por um lado, escritos mais antigos como a *Teoria da ação comunicativa* (elaborada na segunda metade dos anos 70 e publicada em 1981), e os ensaios reunidos em *O pensamento pós-metafísico* (final dos anos 1980), em *The Liberating Power of the Symbols* e em *Religion and Rationality* (ambos do final dos anos 1980 a meados dos 1990). Tal mudança de concepção sobre a participação da religião na esfera pública, porém, deve-se notar, é coerente com a pragmática universal e com a noção de pensamento pós-metafísico de Habermas.

3 Neste caso, Habermas assume coerência com sua teoria, pois para conhecer adequadamente é preciso adotar a posição de participante do diálogo, na medida em que “a perspectiva do observador, a que o jogo de linguagem empirista nos limita, tem de se entrelaçar com a perspectiva do participante em práticas comunicativas e sociais, para abrir, desse modo, aos sujeitos socializados que somos, um acesso cognitivo ao mundo. Nós somos, na mesma pessoa, seres que observam e participantes de uma comunicação.” Habermas, 2006c, p. 176.

4 Habermas participou de vários debates motivados pelo ataque terrorista, sendo o mais famoso aquele de que também participou Derrida, resultando no livro *Philosophy in a Time of Terror* (Borradori, 2003).

mesmos⁶; e (5) as discussões sobre a legitimidade do Estado e sobre o funcionamento da democracia ocidental – particularmente em sua defesa do republicanismo neo-kantiano contra o liberalismo de Rawls e contra o que Habermas chama de liberalismo *pós-moderno*.

Na primeira parte deste ensaio, apresento sinteticamente estas novas idéias de Habermas sobre a religião na esfera pública, baseando-me em dois dos ensaios da referida coletânea⁷ e na segunda apresento uma revisão pós-metafísica do conceito de secularização, deslocando-o dos âmbitos ontológico e epistemológico para o político-público, revisão esta que, creio, seja mais coerente com o pensamento pós-metafísico, e que permite entender melhor o espaço da religião na esfera pública. O espaço não nos permite uma reflexão sobre a viabilidade destas propostas de Habermas para a realidade brasileira, na qual a questão religiosa é bastante diferente da européia e da norte-americana.

1. Habermas e o lugar público da religião

1.1. Fundamentos pré-políticos do Estado democrático de direito

A origem deste texto é um debate entre Habermas e o então cardeal Ratzinger, na Academia Católica da Baviera, sobre o lugar das religiões na esfera pública da nova Europa. A força-motriz da opinião de Habermas nasce de sua compreensão da atual situação das sociedades ocidentais, nas quais, segundo Habermas, a disponibilidade para o serviço público e a esperança de transformação social praticamente desapareceram em função da colonização do mundo-da-vida provocada pela modernidade descarrilhada pelas forças do mercado. A religião entra na discussão na medida em que os atuais Estados democráticos de direito

5 Expresso, entre outros, nas seguintes obras: *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004; *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001; *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Cambridge: MIT Press, 1994; *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge: MIT Press, 1998; *Truth and Justification*. Cambridge: The MIT Press, 2003; e SOUZA, J. C. (Org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

6 Além dos ensaios reunidos nesta nova coletânea, ver, também, *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press, 2003; e os três últimos ensaios de *A constelação pós-nacional*, op. cit.

7 Habermas, 2006a, p. 107-119; Habermas, 2006b, p. 121-155. Por razões de espaço, não apresentarei a totalidade da trama argumentativa dos mesmos.

exercer seus direitos de comunicação e participação de maneira ativa (...) em prol do bem comum. E isto exige um componente maior de motivação que não é possível de impor por via legal”.⁹ Na compreensão habermasiana da sociedade, o sistema político é legítimo na medida em que estrutura a vida social em bases jurídicas discursivamente constituídas. A legitimidade jurídica, porém, é insuficiente para motivar os membros da sociedade a agirem acima e além de seus próprios interesses, pois tal motivação somente se encontra na dimensão simbólica da sociedade, e é ela que funda a ação cidadã:

Os motivos pra uma participação dos cidadãos na formação de opinião e da vontade política se nutrem, certamente, de projetos éticos de vida e de formas culturais de vida. (...) Entre cidadãos só pode surgir uma solidariedade, como sempre, abstrata e mediada juridicamente, se os princípios de justiça encontrarem lugar no entramado mais denso de orientações axiológicas de caráter cultural.¹⁰

Tratando-se, então de orientações axiológicas, as religiões possuem um papel peculiar – papel não reconhecido nos textos habermasianos até os anos 1990, mas agora destacado por Habermas. O mundo-da-vida colonizado pela economia de mercado está focado nas noções de progresso, sucesso, competição, lucro e aparentadas, de modo que se tornou míope para lidar com a não-realização dessas noções na vida cotidiana. Cabe, então, às religiões esse papel profético:

na medida em que consigam evitar o dogmatismo e a coerção sobre as consciências, permanece intacto algo que se perdeu em outros lugares e que tampouco pode ser reproduzido apenas com o saber profissional de especialistas:

8 “Disto, todavia, não se deve deduzir que o Estado liberal seja incapaz de reproduzir seus pressupostos motivacionais a partir de seus próprios recursos seculares. (...) O estado de direito constituído democraticamente (...) mobiliza também a participação dos cidadãos no debate público acerca de temas que concernem a todos em comum”. (Habermas, 2006a, p. 111).

9 Habermas, 2006a, p. 110.

10 Ibidem, p. 111s.

refiro-me aqui às possibilidades de expressão e a sensibilidade suficientemente diferenciadas para falar da vida malograda, das patologias sociais, dos fracassos dos projetos individuais e da deformação dos contextos de vida desfigurados. A partir da assimetria das pretensões epistêmicas, deve-se fundamentar uma disposição de aprendizado da filosofia em relação à religião, e não por razões funcionais, mas – recordando seus bem-sucedidos processos hegelianos de aprendizado – por razões de conteúdo.¹¹

Habermas afirma vivermos em uma forma pós-secular de sociedades. Sociedades pós-seculares não são apenas aquelas que aceitam a presença das religiões e reconhecem suas funções sociais positivas. Sociedades pós-seculares são aquelas que foram capazes de superar a teleologia moderna e seu evolucionismo simplista. São sociedades em que:

se dá lugar à concepção de que a ‘modernização da consciência pública’ abrange de modo assíncrono tanto as mentalidades religiosas como as mundanas e as modifica de modo reflexivo. Ambas as partes, se concebem a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem complementar, podem realizar suas contribuições aos temas controversos na esfera pública e levarem-se mutuamente a sério, também por motivos cognitivos.¹²

Embora não se estenda na discussão do conceito de secularização, perpassa a argumentação habermasiana uma crítica à concepção *dogmática* de secularização que se seguiu, de forma fiel, ou não, aos projetos iluministas de compreensão da sociedade, inclusive o weberiano ao qual, de forma mais direta, Habermas se filia criticamente. Este é um exemplo do tipo de pensamento coercitivo em relação ao qual fiz o comentário acima sobre a pré-concepção no tocante às religiões.

11 Ibidem, p. 116.

12 Ibidem, p. 117.

É a partir da definição de sociedade pós-secular que Habermas irá desenvolver sua nova definição do lugar das religiões no debate público. Uma sociedade pós-secular, com base em seus valores de liberdade religiosa e tolerância, apresenta o mesmo tipo de exigência aos cidadãos religiosos e aos não-religiosos no tocante à participação cidadã na esfera pública. (a) Exige “aos crentes que adotem, nas relações com os heterodoxos e com os não-crentes, a atitude de levar em conta, razoavelmente, a persistência de um dissenso”¹³; e (b) faz o mesmo tipo de exigência aos não-crentes, sendo que, para estes, isto significa

a exigência, nada trivial, de determinar autocriticamente a relação entre fé e conhecimento, a partir da perspectiva de um saber mundano. A expectativa de um des-acordo persistente entre fé e conhecimento só merece o predicado de ‘racional’ se às convicções religiosas também é concedido, no âmbito do saber secular, um estatuto epistêmico que não seja absolutamente irracional. Por isso, as imagens de mundo naturalistas, devedoras a uma elaboração especulativa de informações científicas e relevantes para a auto-compreensão ética dos cidadãos, não gozam, de forma alguma na esfera pública positiva, de uma preferência *prima facie* diante das cosmovisões ou das concepções religiosas concorrentes.¹⁴

Há vários pontos que poderiam ser discutidos nesta citação, dos quais destacarei os três mais importantes para a temática deste ensaio, que retomarei na revisão do conceito de secularização: (a) a assimetria entre os termos *fé* e *conhecimento* que postula uma oposição entre realidades não opostas entre si – algo que, à luz das afirmações anteriores sobre o aprendizado cognitivo da filosofia em relação à religião é algo inesperado; (b) a concessão custosa de que haja racionalidade nas religiões, feita na forma negativa de que tais não sejam “absolutamente irracionais” – que, salvo melhor juízo, me parece incoerente com a concepção habermasiana da razão como pluridimensional em sua

13 Ibidem, p. 118.

14 Ibidem, p. 119.

unidade¹⁵; e (c) o privilégio epistêmico concedido, sem qualquer condição, ao “saber secular” como *a priori* racional e verdadeiro – sendo questionado apenas quando se torna uma “cosmovisão”, ou uma espécie de “concepção religiosa” do mundo.

Na sociedade pós-secular, o Estado democrático de direito é *leigo*, entendido este termo em sentido amplo e não só religioso, de modo que deve exercer uma forte neutralidade em relação às concepções abrangentes sobre a realidade presentes no mundo da vida. Somente exercendo tal neutralidade é que se pode conseguir justiça política na esfera pública que, em sociedades democráticas, exige a plena e igual participação de todos os cidadãos, independentemente de suas idéias amplas sobre a realidade:

a neutralidade do poder estatal, no que tange às cosmovisões, neutralidade que garante iguais liberdades éticas a todos os cidadãos, não é compatível com a generalização política de uma visão de mundo secularista. Em princípio, os cidadãos secularizados, na medida em que atuam em seu papel de cidadãos de um Estado, não devem negar às imagens religiosas do mundo um potencial de verdade, nem devem questionar o direito dos concidadãos crentes de participar, com a linguagem religiosa, nas discussões públicas. Uma cultura política liberal pode, inclusive, esperar dos cidadãos secularizados que participem nos esforços de traduzir as contribuições relevantes da linguagem religiosa a uma linguagem publicamente acessível.¹⁶

A conclusão de Habermas ao debate com Ratzinger, acima citada, inevitavelmente levanta uma série de perguntas práticas sobre o uso da linguagem religiosa na esfera pública, especialmente no tocante à tradução dessa linguagem para uma linguagem “publicamente acessível”. Perguntas essas que o próprio Habermas buscará responder em seu ensaio sobre os pressupostos cognitivos necessários ao uso público da razão, que apresento a seguir.

15 Ver, e.g., Habermas, 2003, p. 83-130.

16 Habermas, 2006a, p. 119.

1.2. *A religião na esfera pública: pressupostos cognitivos do uso público da razão*

Ao defender o potencial de verdade das religiões e sua participação na esfera pública, em seu debate com Ratzinger, Habermas exigiu de si mesmo uma séria reflexão sobre esse potencial de verdade, oferecendo uma revisão de sua opinião publicada duas vezes:

Enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos que oferecem razões para seus posicionamentos, a filosofia, mesmo em sua forma pós-metafísica, não poderá substituir nem reprimir a religião.¹⁷

Está pressuposto nessa descrição que a religião é um tipo de conhecimento que não apresenta razões para seus posicionamentos, mas que foi forçada a isso pela secularização. Em sociedades secularizadas, as religiões são submetidas a constante pressão para incluir em sua forma de vida a reflexividade epistêmica da racionalidade e do pluralismo de cosmovisões. Tal pressão é inevitável no ambiente do mundo-da-vida, mas ao se pensar na participação de pessoas religiosas na esfera pública, deve-se reconhecer que

o Estado liberal não deve transformar a separação institucional obrigatória entre a religião e a política (*sic!*) em uma indevida carga mental e psicológica, que não pode ser exigida de seus cidadãos religiosos. Por suposto, o Estado deve esperar que eles reconheçam o princípio de que o exercício do poder estatal se exerce com neutralidade no tocante às cosmovisões. Todo cidadão deve saber e aceitar que só contam as razões seculares para além do umbral institucional que separa a esfera pública informal dos parlamentos, dos

17 Originalmente apresentada em “Motivos de pensamento pós-metafísico”. In: HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988, p. 61 e reproduzida em Habermas, 2002, p. 79.

tribunais, dos ministérios e das administrações.¹⁸

Essa revisão de sua própria posição, porém, está cheia de tensões e problemas, que apenas aponto aqui e tratarei melhor na segunda parte do ensaio: o binômio “religião e política” é inadequado, deveria ser “Instituição Religiosa e Estado”, pois se a questão é a distinção institucional-sistêmica, não se deveria usar termos do mundo da vida; se o Estado é neutro no tocante às cosmovisões, porque ele deve ser “secular”, na medida em que o secularismo é uma cosmovisão, conforme o próprio Habermas reconheceu em seu artigo anteriormente exposto aqui; e, em que sentido se pode restringir a presença válida de razões às “seculares” em pronunciamentos das diversas instituições estatais? Se razões “religiosas” forem válidas, por que deveriam ficar obrigatoriamente de fora de tal pronunciamento?

Daí surge a questão: como evitar a carga assimétrica sobre cidadãos não-religiosos em sua participação na esfera pública se, de antemão, se estabelece que só razões seculares contam na mesma? Habermas passa, então, a matizar o dualismo “religião e política” acima exposto. Em primeiro lugar, ele afirma que

o Estado liberal tem interesse em que se permita o livre acesso das vozes religiosas tanto na esfera público-política como na participação política das organizações religiosas. O Estado não pode desalentar os crentes e as comunidades religiosas de tal modo que se abstenham de manifestar-se como tais também de modo político, pois não pode saber se, em caso contrário, a sociedade secular não se estaria desconectando e privando de importantes reservas para a criação de sentido.¹⁹

Habermas insiste na necessidade de que a linguagem religiosa seja traduzida a uma linguagem “universalmente acessível”, como já o fizera nos ensaios citados no início desta sessão (nota 17). Reafirma, ainda, o limite da presença da linguagem religiosa na esfera pública, pois as

18 Habermas, 2006b, p. 137.

19 Ibidem, p. 138.

verdades religiosas devem ficar de fora das deliberações institucionais do Estado: “no parlamento, por exemplo, o regulamento da câmara deve facultar ao presidente que suprima do protocolo os posicionamentos e as justificativas religiosas”.²⁰ A concessão à participação da verdade religiosa se faz apenas na medida em que a mesma é traduzida para a linguagem secular (supostamente uma linguagem “universal” e “publicamente” acessível). Essa é a “carga” a que são submetidos os cidadãos religiosos – a de traduzir para a linguagem secular as suas noções – uma carga que Habermas tentará mostrar como politicamente não-assimétrica – embora seja epistemicamente desigual. Em primeiro lugar, ela é não assimétrica na medida em que “este trabalho de tradução deve ser entendido como uma tarefa cooperativa, na qual também participam os cidadãos não religiosos, para que os concidadãos religiosos que sejam capazes e estejam dispostos a participar, não tenham de suportar uma carga de modo assimétrico”.²¹ Em segundo lugar, a simetria política se garante na medida em que “essa carga é compensada com a expectativa normativa de que os cidadãos seculares abram suas mentes ao possível conteúdo de verdade das contribuições religiosas e entrem em diálogos nos quais pode ocorrer que razões religiosas resultem na forma transformada de argumentos universalmente acessíveis”.²²

Tal compensação ocorre de fato? Na conclusão a esse passo de sua argumentação, Habermas se vê obrigado a retornar ao ponto, e reafirmar que a distinção epistêmica assimétrica é fruto de um processo de aprendizado do mundo-da-vida e não de uma possível não-neutralidade do Estado em relação à religião:

observamos, de fato, em nossa cultura ocidental, uma mudança na forma da consciência religiosa, desde os tempos da Reforma e do Iluminismo. Os sociólogos descreveram essa ‘modernização’ como uma resposta da consciência religiosa a três desafios da modernidade: ao fato do pluralismo religioso, ao avanço das ciências modernas e à consa-

20 Ibidem, p. 138.

21 Ibidem.

22 Ibidem, p. 140.

gração do direito positivo e da moralidade profana da sociedade. Nestes três aspectos, as comunidades de crenças tradicionais devem processar dissonâncias cognitivas que não se colocam aos cidadãos seculares, ou que, em todo caso, só surgem quando estes aderem de modo similar a doutrinas ancoradas dogmaticamente.²³

Como que insatisfeito com sua própria argumentação em defesa da simetria política da carga colocada sobre os cidadãos crentes, Habermas passa a criticar o secularismo, afirmando que “tampouco os cidadãos seculares estão isentos de uma carga cognitiva, visto que uma consciência secularista não é suficiente para dar conta das relações cooperativas com os cidadãos não-religiosos”, continua ele, porque “o que está em questão (...) é a superação auto-reflexiva de uma auto-compreensão da modernidade excludente e endurecida em termos seculares”.²⁴

Aqui Habermas passa a oferecer sua própria, mas pouco ousada, revisão do conceito de secularização, não mais compreendido como um processo evolutivo irreversível, a fim de tentar provar, enfim, que a carga política colocada sobre cidadãos crentes não é menor do que a colocada sobre cidadãos seculares, pois destes se requer

uma mudança de mentalidade que não é menos exigente cognitivamente do que a adaptação da consciência religiosa aos desafios de um entorno que se seculariza cada vez mais. Diante dos critérios de uma Ilustração que se apercebe criticamente de suas próprias limitações, os cidadãos seculares compreendem sua falta de coincidência com as concepções religiosas como um desacordo *com o qual se deve contar racionalmente*.²⁵

Do ponto de vista da filosofia, a religião e o secularismo são duas posições extremas que devem ser recusadas na esfera pública – enquanto posições extremas, tornam-se cosmovisões que devem ser

23 Ibidem, p. 144.

24 Ibidem, p. 146.

25 Ibidem, p. 147, grifo dele.

superadas por uma “consciência *secular* de se viver em uma sociedade pós-secular [que] se reflete filosoficamente na figura do pensamento pós-metafísico”.²⁶ Esse pensamento pós-metafísico possui as seguintes características principais:

(a) o equivalente secular da consciência religiosa que se tornou auto-reflexiva é um pensamento pós-metafísico que se delimita em duas frentes. Por um lado, a partir de suas premissas agnósticas, se abstém de julgar as verdades religiosas e insiste, com uma intenção não polêmica, em traçar limites estritos entre a fé e o saber. Por outro lado, volta-se contra uma concepção da razão de corte cientificista e contra a exclusão das doutrinas religiosas no tocante à genealogia da razão.²⁷

(b) “É certo que o pensamento pós-metafísico renuncia aos enunciados ontológicos sobre a constituição da totalidade dos entes; todavia, isto não significa que advogue uma redução de nosso saber à soma dos enunciados que representam, a cada momento, o estado de arte nas ciências”,²⁸ pois isto seria recair no cientificismo das ciências naturais – um naturalismo metafísico e fundacional inaceitável; e

(c) O pensamento pós-metafísico reconhece em sua genealogia não só o ‘pensamento metafísico’ mas também as religiões da ‘época axial’. Não pode distinguir-se dessas relações hereditárias pela via heiddegeriana da ‘história do ser’, mas primariamente pelas vias de (a) Kant e Hegel que se apropriaram de estímulos inovadores dos conteúdos religiosos; e (2) de Kierkegaard (em menor grau, Schleiermacher), que pensa de modo pós-metafísico mas não pós-cristão.

Em resumo:

o pensamento pós-metafísico está disposto a aprender da religião, ao mesmo tempo em que permanece estritamente agnóstico em suas relações com ela. Insiste na diferença

²⁶ Ibidem, p. 148, grifo meu.

²⁷ Ibidem, p. 148.

²⁸ Ibidem, p. 148s.

entre as certezas da fé e as pretensões de validade publicamente criticáveis, porém se abstém da arrogância racionalista de que ele mesmo pode decidir o que é razoável ou irrazoável nas doutrinas religiosas. Os conteúdos apropriados pela razão mediante a tradução não precisam ser perdidos pela fé.²⁹

Após esta descrição do pensamento pós-metafísico, Habermas retorna ao problema da carga cognitiva depositada sobre os cidadãos religiosos e seculares nas sociedades atuais pelo Estado liberal. Reafirma que a carga é simétrica, pois:

o papel desempenhado pela crítica filosófica da genealogia da razão na auto-ilustração da consciência secular é manifestamente similar ao desempenhado pela tarefa reconstrutiva da teologia na auto-ilustração da fé religiosa na modernidade. O custo da tarefa de auto-reflexão filosófica mostra que o papel da cidadania democrática supõe nos cidadãos seculares uma mentalidade que não é mais pobre no tocante às suas pressuposições do que a mentalidade das comunidades religiosas ilustradas. E por essa razão, as cargas cognitivas que impõem a ambas as partes aquisição das atitudes epistêmicas apropriadas não estão, em absoluto, distribuídas assimetricamente.³⁰

Fica manifesta nesta citação a assimetria epistêmica presente no pensamento habermasiano, para o qual a religião está inevitavelmente aquém das possibilidades do exercício da racionalidade, a não ser quando incorpora positivamente a racionalização promovida pela secularização das sociedades ocidentais modernas. Esta tensão, que permeia a reflexão habermasiana sobre a religião, fica não-resolvida mesmo em seus textos mais recentes em que dedica maior cuidado e atenção ao lugar da religião na esfera pública. Em suma, Habermas funde sincreticamente dois problemas distintos – o das relações entre Estado e

²⁹ Ibidem, p. 151.

³⁰ Ibidem.

instituições religiosas, e o das relações entre “fé” e razão – e, por causa dessa fusão, a sua resposta permanece ambígua, o que demanda uma revisão pós-metafísica do conceito de secularização, que será proposta na segunda parte deste ensaio.

2. Deslocando a noção de secularização em tom pós-metafísico

Ao seguir os passos argumentativos e teóricos de Habermas, não pude deixar de constatar uma auto-contradição performativa em seus escritos sobre a religião na esfera pública, manifesta em vários elementos dispersos pelos seus textos. Considero que tal auto-contradição é fruto do conceito de secularização adotado por Habermas que, a meu ver, não foi traduzido para o pensamento pós-metafísico. O conceito de secularização, ou, como Habermas prefere chamar em seus escritos, racionalização, ainda mantém resquícios do pensamento metafísico (ou fundacional). Sob outro registro habermasiano, o conceito que ele adota de secularização ainda mantém fortes resquícios da filosofia da consciência, que deve ser superada por uma filosofia que completou a virada lingüístico-pragmática e se tornou auto-conscientemente um pensamento pós-metafísico.

Que conceito é esse? Nos termos habermasianos:

A racionalização cultural da qual emergem as estruturas de consciência típicas das sociedades modernas englobam elementos cognitivos, estético-expressivos e moral-avaliativos da tradição religiosa. Com a ciência e a tecnologia, com as representações universais legais e morais, emerge uma diferenciação de *três esferas de valor, cada uma das quais possui sua própria lógica*. No processo, não somente as ‘lógicas internas’ dos elementos cognitivo, expressivo e moral da cultura afloram à consciência, mas também a tensão entre essas esferas cresce juntamente com sua diferenciação.³¹

Esta citação está no início da longa seção sobre a racionalização no volume citado, em que Habermas relê textos weberianos sobre o

desencantamento do mundo e a racionalização das sociedades ocidentais. Não é possível apresentar aqui todas as nuances da discussão habermasiana, pelo que me restrinjo a oferecer esta síntese do conceito, destacando que o mesmo perpassará os escritos de Habermas daí para a frente, sempre mantendo a lógica evolutiva: as sociedades pré-modernas eram sociedades em que o mundo-da-vida estava unificado pela religião, enquanto as modernas têm o seu mundo-da-vida pluralizado em três esferas diferenciadas: cultura, sociedade e personalidade, todas as quais se desligaram da religião e a substituíram na tarefa de cimentar a unidade do mundo-da-vida diante dos imperativos sistêmicos.

A tensão que encontrei nos dois ensaios aqui analisados é consistente com esta descrição do processo de racionalização que, repito, deve ser reformulado para ser plenamente coerente com o pensamento pós-metafísico. Como não cabe aqui uma revisão total do pensamento de Habermas, volto aos dois ensaios analisados e procuro mostrar um rumo mediante o qual se possa fazer a revisão do conceito, dessincronizando as suas dimensões epistêmica e política, a partir de uma crítica à concepção habermasiana de religião e seu papel na esfera pública. Ofereço, a seguir, alguns argumentos para demonstrar a viabilidade dessa hipótese, à luz da própria concepção habermasiana de pensamento pós-metafísico.

(1) O pensamento pós-metafísico não pode atuar com uma noção redutiva de religião, válida apenas para aquelas que afirmam uma “revelação” divina e, mesmo para essas, desconsiderando o fato de que o conceito de revelação é um construto humano que visa explicar alguns dos limites do conhecimento humano, e que pertence primariamente à dimensão expressiva da racionalidade, devendo ser avaliada por sua autenticidade e não por sua “objetividade” – ou seja, como pretensão de explicação de todos os aspectos da realidade. Nos termos de Habermas,

Toda religião é, originariamente, “imagem do mundo” (uma “doutrina abrangente”), também no sentido de que reivindica a autoridade de estruturar uma forma de vida no seu todo. Essa reivindicação de monopólio interpretativo e de configuração da vida em todos os seus aspectos a religião teve de abandonar sob as circunstâncias da secularização do

31 Habermas, 1984, p. 163, grifo dele.

saber, da neutralização do poder estatal e da liberdade religiosa generalizada.³²

Noto alguns problemas nessa descrição: (a) ela não é construída “empiricamente”, mas especulativamente – primeiro por fazer um nivelamento reductivo “*toda* religião ...”; segundo, por identificar, em sua visão evolutiva das sociedades, a religião com o mundo-da-vida, grandezas incomensuráveis se levarmos em conta a amplitude deste último conceito em Habermas³³; (b) é questionável a formulação de que a religião “... *teve* de abandonar devido às condições impostas pela secularização do saber”, pois a mesma desconsidera o papel da reforma protestante na quebra do monopólio do saber detido pela igreja católica medieval, bem como o papel pluralizador da expansão do cristianismo nos continentes africano, asiático e americano; (c) opera com uma temporalidade anômala para a história das religiões, promovendo um processo histórico específico a uma condição humana universal, desconsiderando as práticas das pessoas religiosas nos vários mundos-da-vida contemporâneos; (d) acaba por confundir “religião” com “pensamento metafísico”, grandezas também incomensuráveis; e (e) mantém a religião dentro dos limites da filosofia da consciência que deveria ser superada pelo pensamento pós-metafísico.

(2) Um pensamento pós-metafísico não pode excluir *a priori* as crenças religiosas da racionalidade humana. Uma epistemologia pós-metafísica aceita a pluralidade de jogos de linguagem dentro da multidimensionalidade da racionalidade humana, e não pode considerar um desses jogos (o secular) como fundamento dos demais. Habermas, porém, incorre nesse erro, resquício do pensamento metafísico em seus textos, gerando problemas para crentes e não-crentes igualmente: (a) por que só as pessoas religiosas seriam capazes de entender a linguagem religiosa e as secularizadas só poderiam entendê-la se traduzida a uma linguagem secular – e vice-versa?; (b) por que a linguagem religiosa deve ser traduzida a uma linguagem “pública e universalmente

acessível”, enquanto a secular não?; (c) o que faz da linguagem secular uma linguagem universalmente acessível, se ela é apenas uma das linguagens disponíveis no mundo-da-vida?; (d) por que afirmar que as crenças religiosas estão aprisionadas “aos ferrolhos das verdades reveladas”, se não é assim que, de modo geral, crentes entendem sua própria fé? Tal descrição habermasiana só seria válida desde a perspectiva do observador, e não da do participante do jogo de linguagem religioso, que é capaz de harmonizar seus conteúdos religiosos com os conteúdos científicos, de um modo que pessoas secularizadas não estariam habilitadas a fazer, permanecendo “presas aos ferrolhos das verdades secularmente constituídas”.

Neste contexto, a exigência de tradução dos conteúdos de crenças religiosas, de fato, impõe uma carga assimétrica aos cidadãos não-religiosos de sociedades democráticas, pois esta exigência faz supor que cidadãos secularizados sejam incapazes de compreender afirmações e argumentos religiosos sem a devida tradução – enquanto a prática da conversação sugere que é mais fácil para cidadãos secularizados não-especialistas compreenderem proposições religiosas do que fórmulas científicas;

(3) Nas condições das sociedades pós-seculares, não se pode, *a priori*, considerar um determinado tipo de cidadãos naturalmente “capazes e dispostos a participar da esfera pública”, enquanto outro tipo, o dos cidadãos religiosos, é descrito como dividido entre os “capazes e dispostos” e os “incapazes e indispostos”. Ora, se a participação cidadã na esfera pública exige um sacrifício que não pode ser imposto por via legal, mas depende de energias provenientes do mundo-da-vida, ser ou não ser religioso não possui efeito causal imediato sobre a capacidade e disposição para participar da esfera pública de modo adequado, ou seja, com vistas ao bem comum; e

(4) A contraposição fé-conhecimento é insustentável no pensamento pós-metafísico de corte habermasiano, na medida em que reduz a fé a uma relação cognitiva do tipo sujeito-objeto. Ora, mesmo em tempos pré-modernos, a fé religiosa não era a única via de acesso a conhecimentos relativos ao “mundo objetivo”, como se pode constatar facilmente por um olhar histórico sobre o desenvolvimento de formas

32 Habermas, 2006a, p. 117.

33 Em outro artigo trato mais extensamente da relação entre religião e mundo-da-vida. Ver Zabatiero, 2003, p. 81-103.

“científicas” de pensar na antigüidade oriental, por exemplo. Dentro do conceito pluridimensional da razão, poder-se-ia dizer que a fé é mais ajustada à produção de sentido com vistas a finalidades expressivas e axiológicas; menos ajustada, conseqüentemente, à produção de sentido com vistas a fins instrumentais e estratégicos. Fé não pode ser entendida como o oposto de conhecimento, pois mesmo no caso de sua prática em religiões que “reivindicam autoridade para estruturar uma forma de vida em seu conjunto”, ela não é obstáculo para outras vias de produção de conhecimento. No caso específico do cristianismo, por exemplo, mesmo em tempos pré-modernos se assumia que a fé busca o conhecimento (Anselmo), e que constitui-se enquanto forma racional de vida (e.g., Romanos 12,1-2; Colossenses 2,1-10; I Pedro 3,15 etc.). Por outro lado, qual é o sentido de se postular que uma pessoa não-religiosa seja “agnóstica” no tocante às “verdades” das religiões? Tal agnosticismo não se configura em uma intolerável indisposição para o debate, e não coloca as crenças religiosas em um perigoso patamar extra-racional, ficando à mercê das atitudes particulares em relação à mesma – podendo, ora ser irracional, ora supra-racional, ora infra-racional? Cidadãos secularizados têm todo o direito de apresentar questionamentos racionalmente estruturados a crenças religiosas específicas, e vice-versa.

À luz destes argumentos, e se queremos ser fiéis à virada lingüística e ao pensamento pós-metafísico, não podemos interpretar a secularização como um processo histórico irreversível de natureza ontológica e epistemológica. Só podemos interpretar a secularização como um processo histórico de aprendizado bem sucedido mas não infalível, nem totalizante. Nas condições das sociedades pós-seculares, aprendemos que a secularização não pode ser interpretada em termos que ultrapassem a dimensão político-institucional.

Para não incorrer em secularismo, devemos assumir que a vertente científica da secularização é válida predominantemente para a produção de saberes sobre o “mundo objetivo”, mas no tocante aos mundos social e expressivo ela não possui amplitude nem abrangência. A ciência não pode afirmar a inexistência de Deus (ou sua existência), pois, ao fazê-lo, transgride os limites do pensamento científico e se torna uma visão de mundo, com força metafísica. O que a racionalização crescente do

mundo ocidental promoveu não foi uma virada epistemológica, mas, na linguagem habermasiana, processos históricos de aprendizagem que potencializaram ao extremo a capacidade humana de resolver problemas mediante o raciocínio instrumental. A virada lingüística e seu fruto principal, o pensamento pós-metafísico, não podem ser interpretados como um novo fundamento epistemológico, pois isto seria uma auto-contradição performativa. Afirmar sobre os conteúdos das crenças religiosas que eles somente podem entrar no espaço público após tradução para linguagem secular, pública e universalmente acessível, é afirmar que esses conteúdos são *a priori* inferiores aos conteúdos das crenças não-religiosas, retornando ao ultrapassado esquema de mito *versus* verdade (ou fé *versus* razão) e recolocando, contra o próprio pensamento de Habermas, a dimensão instrumental da racionalidade humana como primordial e como fundamento das demais dimensões e de todos os saberes racionalmente produzíveis.

Uma sociedade pós-secular é aquela que garante a liberdade religiosa e a pluralidade de imagens de mundo, mantendo a separação entre jogos de linguagem religiosos e jogos de linguagem não-religiosos; jogos de linguagem metafísicos e jogos de linguagem pós-metafísicos apenas no âmbito das decisões públicas, em função da preservação do caráter formal não-epistêmico do debate público, cujas razões precisam preencher os requisitos dos princípios D e U da ética discursiva³⁴, e não porque os conteúdos de uma ala desses jogos de linguagem seja, a priori, inferior em racionalidade aos conteúdos da outra ala. Assim, um conceito pós-metafísico de secularização deveria apenas dar conta do complexo problema da necessária separação entre instituições religiosas e instituições estatais, e não tentar separar “religião” e “política” como esferas incompatíveis da ação e do conhecimento humanos. Sendo assim, torna-se necessário operar um deslocamento do conceito de secularização (racionalização ou desencantamento do mundo),

34 Uso, aqui, termos habermasianos, que ele explica em vários textos, por exemplo: “Notas programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso”. In: HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 61-141. Uma síntese mais recente dessa discussão se encontra em “Remarks on Discourse Ethics” (Habermas, 1994, p. 19-112).

movendo-o das esferas ontológica e epistemológica para a esfera do exercício do poder.

Religion and Public Sphere

Abstract: The object of this essay is a critical analysis of the contemporary view of Jürgen Habermas on the role of religion in public sphere. Based on a close reading of two recent papers of Habermas on the above subject-matter, the essay points to the changes in Habermas's thought on the theme and offers a comparison between that view and the preceding one. It also presents the notion of post-secular society, adopted by Habermas in order to warrant his change of opinion about the public role of religion. After the analysis of those papers, a critical evaluation is presented.

Key-Words: Habermas – religion – public sphere – secularization – posty-secular society.

Bibliografia

- HABERMAS, Jürgen. Fundamentos prepolíticos del estado democrático de derecho?. In: *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006a, p. 107-119.
- _____. La religión em la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el 'uso público de la razón' de los ciudadanos religiosos y seculares. In: *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006b, p. 121-155.
- _____. *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press, 1984.
- _____. Libertad y determinismo. In: *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006c, p. 170-183.
- _____. From Kant's 'Ideas' of Pure Reason to the 'Idealizing' Presuppositions of Communicative Action: Reflections on the Detranscendentalized 'Use of Reason'. In: *Truth and Justification*. Cambridge: The MIT Press, 2003, p. 83-130.

- _____. Transcendence from Within, Transcendence in this World (1991). In: MENDIETA, Eduardo (Org.). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge: The MIT Press, 2002, p. 72-83.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. Remarks on Discourse Ethics. In: HABERMAS, Jürgen. *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Cambridge: The MIT Press, 1994, p. 19-112.
- ZABATIERO, Júlio P. T. As estruturas da ação: construindo o referencial teórico da Teologia Prática. In: ZABATIERO, Júlio P. T. & BARRO, Jorge H. (Org.). *Práxis Evangélica*. Revista de teologia prática latino-americana, n. 3. Londrina: Descoberta & FTSA, 2003, p. 81-103.