

**Sociedade, religião e tolerância: algumas considerações habermasianas**

Society, religion and tolerance: some habermasian considerations

Ricardo Luis Reiter

Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

[kadoreiter@gmail.com](mailto:kadoreiter@gmail.com)

<http://lattes.cnpq.br/6318720796224067>

**Resumo**

O presente artigo investiga a resposta dada por Habermas ao crescente fenômeno da participação de grupos religiosos nas esferas públicas. Para tal, o artigo está organizado em duas grandes partes. Inicialmente é apresentado o que é, em Habermas, uma sociedade secular e uma sociedade pós secular. Tal distinção é importante uma vez que Habermas produz obras que estão situadas em ambos os lados dessa dicotomia. A segunda parte do artigo é o desenvolvimento de sua resposta ao problema da tolerância religiosa, ou à incompatibilidade de imagens de mundo distintas. Tal resposta se dá à medida que o autor alemão constrói uma proposta de traduzibilidade de discursos na esfera pública.


**Palavras-chave:** Habermas. Tolerância. Pós-secular. Religião.

**Abstract**

This paper investigates Habermas' response to the growing phenomenon of the participation of religious groups in public spheres. To this end, the article is organized in two major parts. Initially, it presents what is, in Habermas, a secular society and a post-secular society. This distinction is important since Habermas produces works that are situated on both sides of this dichotomy. The second part of the paper is the development of his response to the problem of religious tolerance, or the incompatibility of distinct worldviews. Such a response occurs as the German author constructs a proposal for the translatability of discourses in the public sphere.

**Keywords:** Habermas. Tolerance. Post-secular. Religion.

**Introdução**



A crescente onda fundamentalista em sociedades ocidentais tem se mostrado como um fator estressante para o modelo de democracia liberal. O conceito próprio de tolerância traz uma carga histórica pejorativa que remete à categoria de cidadãos de segunda ordem (na melhor das hipóteses). A história está repleta de exemplos de sociedades tolerantes, em que maiorias oprimiam minorias, concedendo às últimas as mínimas liberdades e os mínimos direitos civis. Sistemas autoritários costumam criar Estados de tolerância, em sua carga pejorativa<sup>1</sup>, mesmo que quem esteja no governo seja uma minoria, como no caso do Apartheid na África do Sul. Entretanto, a reflexão habermasiana sobre tolerância parte da desconstrução dessa carga histórica negativa. Essa desconstrução não é propriamente feita por Habermas, mas sim por Rainer Forst<sup>2</sup>. Habermas apenas assume a desconstrução de Forst e, a partir dela, faz considerações sobre as diferentes imagens de mundo que permeiam as esferas públicas em sociedades cada vez mais plurais. No presente artigo, um recorte dessa discussão será apresentado, a saber a convivência política de grupos religiosos e não religiosos no mesmo espaço político.

## **Sociedade e secularidade**

A posição de Habermas sobre o papel da religião na esfera pública sofreu mudanças com a virada dos anos 1990. Ao mesmo tempo que, na sua obra *Strukturwandel der Öffentlichkeit* – e nas obras seguintes, até o início dos anos 1990 – a religião tenha sido relegada à esfera privada (*a*), nas obras posteriores o autor parece ter percebido que a separação entre Estado e religião não é tão simples quanto parece. O projeto da secularização do Estado, que parece ter se tornado o modelo idealizado do Iluminismo confrontou-se com o avanço do extremismo religioso no Oriente Médio e, posteriormente, com as invasões militares no Afeganistão e Iraque, que mais pareceram uma reatualização das Cruzadas medievais (*b*).


### **a. A religião na sociedade secular**

Para introduzir a discussão sobre o papel que a religião assume dentro da proposta de uma sociedade secular, utiliza-se aqui a análise realizada, sobre a temática, pelo professor

---

1 Por carga pejorativa, entende-se aqui a manutenção de um Estado de tolerância que cria grupos com distintos direitos políticos dentro da mesma sociedade. O exemplo clássico utilizado é o Édito de Nantes e o sistema do Apartheid da África do Sul, apesar deste último ter migrado para um Estado de exceção.

2 Ver por exemplo, FORST, Rainer. *Toleration in conflict: past and present*.



Nythamar de Oliveira, em sua obra *Tractatus Politico Theologicus*. Na leitura do professor, Habermas – que nos escritos até os anos 90 concordara com a proposta de uma sociedade secular – passa a revisar sua posição, superando o modelo de relação entre Estado e religião, tal qual desenhado por Max Weber, por exemplo. Segundo Oliveira:

Nas sociedades secularizadas, as comunidades políticas tinham uma certa identidade secular (por exemplo, na identidade nacional), os cidadãos podiam assim reconhecer uns aos outros como membros de uma comunidade inclusiva de cidadãos com direitos iguais. Cidadãos compartilhavam uma identidade política comum que lhes fornecia uma base de igualdade política e de cidadania igual (DE OLIVEIRA, 2016, p. 160).

Essa separação entre poder político e religião é o marco do esclarecimento, como bem aponta Kant, em seu texto *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*<sup>3</sup> Para o filósofo alemão, “o esclarecimento é a libertação do homem de sua imaturidade auto-imposta” (KANT, 2012, p. 145). Essa imaturidade é fruto de um processo social de imposições e de terceirização – para usar um termo contemporâneo – da faculdade de decidir por conta própria. Como bem aponta Kant:


Para este esclarecimento, porém nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões. Ouço, agora, porém, excluir de todos os lados: não raciocinai! O oficial diz: não raciocinai, mas exercitai-vos! O financista: não raciocinai, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocinai, mas crede! (Um único senhor no mundo diz: raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedeci!). Eis aqui - por toda a parte - a limitação da liberdade. Que limitação, porém, impede o esclarecimento? Qual não o impede, e até mesmo favorece? Respondo: o uso público da razão deve ser sempre livre e apenas ele pode realizar [A485] o Esclarecimento entre os homens. O uso privado da razão pode, com frequência, ser muito estreitamente limitado, sem, por isso, impedir notavelmente o progresso do esclarecimento. Entendo por uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto estudioso, realiza diante de todo o mundo letrado. Denomino uso privado aquele que se pode fazer da razão em um certo cargo público (*bürgerlichen Posten*) ou função (KANT, 2012, p. 146 – 147).

A distinção realizada por Kant entre público e privado não é a mesma distinção realizada por Habermas, mas não cabe aqui adentrar nessa discussão, até porque ela não é relevante para os fins deste trabalho<sup>4</sup>. O ponto central apontado por Kant, na citação acima, é o que caracteriza

---

<sup>3</sup> Para fins deste trabalho se utilizará a tradução do original do alemão, realizada por Márcio Pugliesi e publicada na revista *Cognitio* no ano de 2012.

<sup>4</sup> Habermas concebe a dicotomia entre público e privado dentro da sociedade, a partir da dicotomia esfera(s) pública(s) e esfera privada. Um panorama sobre a compreensão habermasiana de esfera pública foi elaborada por Reiter no artigo *Breves linhas sobre a mudança conceitual da esfera pública em Habermas*, disponível em



o esclarecimento: a busca pela liberdade. E qual liberdade? A liberdade para pensar e expor seu pensamento para os demais. Existe aqui uma defesa da auto orientação moral, ou ao menos, do desvencilhamento da consciência moral dos preceitos religiosos. Essa separação fica evidente quando Kant escreve, já no final do texto, que:

Indiquei o ponto principal do Esclarecimento, a saída do homem de sua imaturidade auto-imposta, principalmente em questões religiosas, pois no atinente às artes e ciências nossos governantes não se interessam em exercer a tutela sobre seus súditos, além do que também aquela imaturidade é, entre todas, a mais prejudicial e degradante (KANT, 2012, p. 153).

A partir da resposta kantiana para o problema do que é esclarecimento, pode-se compreender o avanço das imagens de mundo seculares sobre as imagens de mundo religiosas. Reclama-se na esfera pública a autonomia defendida por Kant e endossada pelos principais intelectuais que o sucederam.

Em sua obra *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Habermas narra a gênese da esfera pública moderna – mais especificamente a esfera pública burguesa, como já apontado anteriormente – e seu papel na manutenção da autonomia do indivíduo, principalmente no que diz respeito às questões referentes a agendas políticas e a valores morais. A esfera pública burguesa, saudosamente recordada por Habermas, fez de salões e cafés espaço para discussões contra as instituições que limitavam e ditavam a conduta moral dos cidadãos. A partir desses espaços, cria-se uma nova identidade, uma identidade “civil”. Não importava necessariamente se os participantes eram ateus ou crentes, ou qual sua profissão de fé; importava que fossem membros da sociedade, porque a sociedade lhes garantiria a liberdade individual já defendida por Kant. Essa visão da esfera pública é romantizada e sofreu diversas críticas.

A aposta na separação entre Estado e religião por muito tempo pareceu uma proposta sedutora. A religião passou cada vez a ter menos papel nas agendas políticas nacionais, ficando restrita à esfera privada. Habermas, que nos dois volumes de *Theorie des Kommunikativen Handelns*, se remete a Max Weber e Émile Durkheim, reconhece o papel da religião na construção de identidades e ritos sociais, mas defende que a religião deve limitar-se à esfera privada. Essa separação entre público e privado é defendida por ele até por volta de meados da década de 1990, quando – como ele bem aponta – o extremismo islâmico e os atentados terroristas começam a colocar em dúvida se o projeto kantiano era viável.

---

<https://doi.org/10.15448/1983-4012.2019.2.31959>. Em Kant, essa dicotomia entre público e privado está vinculada ao uso da razão, como é explicitado pelo próprio filósofo em sua citação apresentada.

## b. A religião na sociedade pós-secular


É interessante perceber a guinada que o tema da religião assume dentro da filosofia habermasiana. Inicialmente relegada a esfera privada – seguindo a tradição da sociedade secular alemã -, a religião passou a ser objeto de estudo nas obras habermasianas a partir do final dos anos 1990 e início dos anos 2000. Ao completar 90 anos, o filósofo alemão lança uma de suas obras mais extensas: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. A relevância e importância da citada obra dentro das discussões sobre Filosofia, Política e Religião não pode ser mensurada hoje. Entretanto, na produção teórica do idealizador da teoria do agir comunicativo, essa obra é um marco, pois é o ápice das discussões que perpassam as obras habermasianas como *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze, Glauben und Wissen, Der gespaltene Westen: Kleine Politische Schriften X* e demais textos que abordam o tema da religião<sup>5</sup>.

A citação que segue introduz bem a questão da religião e esfera pública na obra de Habermas. Porque não é uma mera questão de participação, mas sim de uma mudança de compreensão política da religião, que deixa de estar relegada à esfera privada para participar das agendas políticas nas esferas públicas. Entretanto, essa passagem do privado para o público tem fomentado o surgimento de um fundamentalismo que ameaça o Estado Democrático de Direito:

A mudança de época de 1989/90, fez com que as tradições e as comunidades religiosas de fé adquirissem uma nova, e até inesperada, importância política. Evidentemente, a primeira coisa em que pensamos é nas variantes do fundamentalismo religioso, que surgem não só no Médio Oriente, mas igualmente em países africanos, no Sudeste asiático e do subcontinente indiano. Ocasionalmente, confundem-se com conflitos nacionais e étnicos e, hoje em dia, constituem também o substrato para as unidades descentralizadas de um terrorismo que opera a escala mundial e que se dirige contra as ofensas sofridas às mãos de uma civilização ocidental vista como superior (HABERMAS, 2015, p. 227).

---

<sup>5</sup> Uma excelente coletânea de textos escritos por Habermas sobre o presente texto foi elaborada por Eduardo Mandieta, publicada em espanhol sob o título de *Israel o Atenas*, publicado pela editora Trotta. Publicado pela mesma editora, há o livro *Mundo de la vida, política y religion*, este organizado pelo próprio Habermas. Ambas as obras são importantes na compreensão e estruturação do que o filósofo alemão denomina como sendo sociedade pós-secular. Devido a extensão e proposta do presente artigo, as duas obras bem como o livro *Auch eine Geschichte der Philosophie* acabaram não podendo ser profundamente apresentados e explorados aqui. Por fim, Eduardo Mandieta ainda publicou como apêndice - *Religion in Habermas's Work* - na coletânea de textos intitulada como *Habermas and religion*, uma análise do problema da religião dentro da obra do filósofo alemão.



Na introdução da coletânea de textos que recebeu o título de *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*<sup>6</sup>, lançada na Alemanha em 2005, Habermas sintetiza a direção que o debate acerca da religião e política assume em sua obra. De fato, em 2004 o filósofo alemão participou de um debate com o então cardeal Joseph Ratzinger, na Academia Católica da Baviera, em Munique<sup>7</sup>. Em 2001, Habermas havia proferido a preleção *Glauben und Wissen*<sup>8</sup> e em 2004 lançou outra coletânea de textos e entrevistas, sob o título *Der gesplittene Westen: Kleine Politische Schriften X*<sup>9</sup>. Na citada introdução, Habermas escreve que “Duas tendências contrárias caracterizam a situação cultural da época atual – a proliferação de imagens de mundo naturalistas e a influência política crescente das ortodoxias religiosas” (HABERMAS, 2007A, p. 7).

O citado confronto entre imagens de mundo, quando levado ao extremo, inviabiliza a proposta de um Estado Democrático de Direito, uma vez que, segundo Habermas, “o Estado democrático alimenta-se de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política” (HABERMAS, 2007A, p. 9). Ressalta-se aqui que este confronto não tem apenas raízes religiosas, mas sim que a tal conflito de imagens de mundo - entre crentes e não crentes - evidencia um problema mais amplo, a saber a questão da manutenção da democracia em sociedades plurais. Uma vez que as esferas públicas têm sido cada vez mais plurais, os choques de imagens de mundos têm se tornado cada vez mais constantes e a convivência respeitosa tem se fragilizado cada vez mais. À medida que se tem avançado em discussões sobre temas como aborto, casamento homoafetivo e eutanásia, os conflitos se acentuam porque essas são discussões que passam a ser pautadas na esfera pública, conflitando, por diversas vezes, com leituras de mundo diferentes realizadas por grupos diversos. Diante disso, comunidades religiosas têm começado a ocupar e a reivindicar seu espaço político de direito, exigindo ter vez nos debates de pautas que confrontam os valores éticos de seus membros.


---

<sup>6</sup> Essa obra foi traduzida no Brasil sob o título *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, pela editora Tempo Brasileiro em 2007. As citações utilizadas daqui em diante tem por base a citada tradução e não o original em alemão.

<sup>7</sup> O debate gerou o livro *Dialektik der Säkularisierung – Über Vernunft und Religion*, traduzido no Brasil sob o título *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Daqui por diante todas as citações tomarão como base o texto da tradução.

<sup>8</sup> Traduzido no Brasil sob o título *Fé e saber*. Daqui por diante todas as citações tomarão como base o texto da tradução.

<sup>9</sup> Traduzido no Brasil sob o título *O Ocidente dividido: pequenos escritos políticos X*. Daqui por diante todas as citações tomarão como base o texto da tradução.



Ainda na introdução, Habermas rememora o papel da neutralidade que o Estado secular precisa desempenhar, frente às imagens de mundo diversas:

Somente o exercício de um poder secular estruturado num Estado de direito, neutro do ponto de vista das imagens de mundo, está preparado para garantir a convivência tolerante, e com igualdade de direitos, de comunidades de fé diferentes que, na substância de suas doutrinas e visões de mundo continuam irreconciliáveis. ((HABERMAS, 2007A, p. 9).

Acontece que essa neutralidade pressuposta por Habermas parece ser utópica. Um Estado secular não é neutro, uma vez que são pessoas que o compõem. O governante, bem como os demais membros que ocupam cargos públicos já construíram suas imagens de mundo. Portanto, o problema permanece em aberto. A neutralidade, como o próprio Habermas salienta, não impede que as imagens de mundo continuem irreconciliáveis. Por isso, apostar na neutralidade do Estado é um ato arriscado.

Em *Fé e saber*, Habermas aponta a direção para superar os conflitos entre visões de mundo conflitantes:

Tão logo uma questão existencialmente relevante vá para a agenda política, os cidadãos – tanto crentes como não crentes – entram em colisão com suas convicções impregnadas de visões de mundo e, à medida que trabalham as agudas dissonâncias desse conflito público de opiniões, têm a experiência do fato chocante do pluralismo das visões de mundo. Quando aprendem a lidar pacificamente com esse fato na consciência de sua própria falibilidade – sem rasgar, portanto, o laço de uma comunidade política -, eles reconhecem o que significam, em uma sociedade pós-secular, as condições *seculares* da tomada de decisões, estabelecidas pela Constituição (HABERMAS, 2013, p. 8).

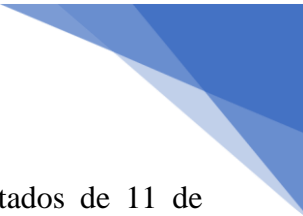
Interessante atentar para o uso do termo “pós-secular”, que parece remeter a uma nova organização ou estágio da sociedade. Se o Iluminismo fomentou o crescimento de um projeto de uma sociedade secular, algo aconteceu e fez com que esse modelo fosse ultrapassado. O termo “pós-secular” não é um termo que aparece com frequência nas obras habermasianas antes dos anos 2000. Pode-se inclusive afirmar que em certa medida, a passagem de um projeto de sociedade secular para uma sociedade pós-secular é um fenômeno que se intensificou após 2001.

Em dezembro de 2001, a professora de Filosofia, do Vassar College, Giovanna Borradori entrevistou Habermas e o tema central da entrevista foi a relação entre fundamentalismo e extremismo<sup>10</sup>. Ao longo das respostas dadas por Habermas à entrevistadora,

---

<sup>10</sup> A citada entrevista faz parte da obra *O ocidente dividido*.





constantemente são feitas comparações das ações que resultaram nos atentados de 11 de setembro com outros eventos históricos violentos. Quando perguntado sobre porque ele, Habermas, acreditava que o fundamentalismo seria um fenômeno moderno, o autor fez alguns significativos apontamentos:

Até a entrada na modernidade, as doutrinas proféticas que surgiram na era axial eram religiões *mundiais* também na medida em que elas podiam se expandir nos horizontes cognitivos de um império percebido internamente como difuso e abrangente. (...) Mas, sob as condições de crescimento acelerado em termos de complexidade da modernidade, não é mais possível manter uma pretensão de verdade como essa inocentemente. (...) essa atividade reflexiva de uma religião que aprendeu a se ver com os olhos dos outros teve consequências políticas importantes. Os fieis podem agora ver de relance por que eles devem renunciar ao uso da violência – sobretudo da violência organizada pelo Estado – para impor suas pretensões de fé. Foi apenas esse impulso cognitivo que tornou possível a tolerância religiosa e a separação da religião de um poder estatal neutro no que diz respeito às visões de mundo (HABERMAS, 2016, p. 34).

Essa separação entre Estado e religião caracteriza a formação de Estados seculares, onde a religião passa a não mais pautar as agendas políticas, estando reservada à esfera privada. Este foi, em certa medida, o ideal buscado pelas sociedades europeias e que, diante da onda extremista do final do século XX e início do século XXI, entra em colapso.

Por mais que o objeto central da pergunta se refira ao extremismo islâmico, a resposta mostra-se válida para se entender a característica que dá corpo à sociedade pós-secular. A tentativa de retorno a uma sociedade cujas imagens de mundo religiosas assumem um protagonismo político, impondo seus valores culturais frente aos avanços científicos, criando assim, um estado de exclusão por não tolerar as diferentes imagens de mundo, é o que se denomina fundamentalismo.

Entretanto, é preciso uma certa atenção ao que se está afirmando aqui. Nem toda participação de membros crentes nas diversas esferas públicas pode ser denominada como fundamentalismo. Em geral, a característica da sociedade pós-secular é a participação política de crentes e não crentes nas agendas políticas, e essa participação deve se dar com a manutenção de um Estado de tolerância. O fundamentalismo é a ruptura dessa proposta, em que um determinado grupo religioso assume o poder e começa a modelar a sociedade a partir de sua imagem de mundo. Por fim, em uma sociedade fundamentalista, a censura e a perseguição tornam-se comuns, porque o outro passa a ser visto como inimigo e deve ser combatido de todas as formas possíveis.



## A proposta habermasiana de traduzibilidade

Chega-se agora à parte final deste artigo. O percurso traçado até aqui culmina na discussão sobre a traduzibilidade de conteúdos religiosos na esfera pública, requisito necessário para Habermas na construção de uma sociedade pós-secular. Essa é a proposta habermasiana para o problema da multiplicidade de visões de mundo em uma mesma sociedade. Em seu texto *A religião na esfera pública*, o autor busca refutar propostas que releguem a religião apenas à esfera privada, muito porque essa é a postura da secularização da sociedade. A partir do momento que Habermas postula a categoria de uma sociedade pós-secular, é necessário que o modo de participação dos religiosos dentro da esfera pública seja revisto.

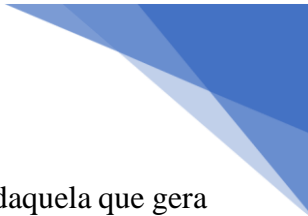
E chega-se assim ao cerne do problema. Há uma sociedade plural, com grupos que têm distintas imagens de mundo que passam a viver sob o mesmo conjunto de leis. A constituição em Habermas é algo que deve estar em constante atualização para que nenhum grupo seja excluído ou marginalizado, como garantir que as minorias – em específico os grupos religiosos – tenham suas reivindicações levadas em consideração. Para o filósofo alemão, o Estado deve ser neutro, não favorecendo nenhuma das partes, no caso crentes ou não crentes.

Habermas defende que a religião desempenha um papel fundamental no que diz respeito a dilemas éticos ou ao caráter subjetivo de tomadas de decisão tecnicista. Enquanto a ciência, na leitura habermasiana, corre o risco de ser objetiva e calculista<sup>11</sup>, os grupos religiosos desempenham o papel de trazer para o debate questões morais. Desse ponto de abordagem, pode-se concluir que, apesar de terem imagens de mundo inconciliáveis por diversas vezes, ambos têm algo relevante a ser dito sobre o mesmo objeto que está em disputa. No diálogo com o então cardeal Ratzinger, Habermas escreve que:

A expressão “pós-secular” tributa às comunidades religiosas não apenas reconhecimento público pela contribuição funcional que elas prestam à reprodução de motivos e atitudes. Na verdade, reflete-se na consciência pública de uma sociedade pós-secular uma convicção normativa que traz consequências para as relações políticas dos cidadãos não crentes com os crentes. Começa a prevalecer na sociedade pós-secular a ideia de que a “modernização da consciência pública” afeta de maneira defasada tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares, modificando-as de forma reflexiva. Entendendo a secularização da sociedade como um processo comum de aprendizagem complementar, ambos os lados estarão em condições de levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos (HABERMAS, 2007B, p. 52).

---

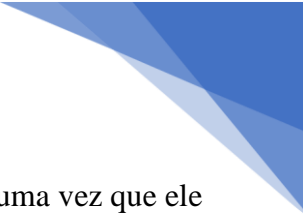
<sup>11</sup> Habermas desenvolve esse ponto no livro *Fé e saber*.



Vale ressaltar que essa integração entre fé e saber é totalmente distinta daquela que gera o fundamentalismo. Habermas defende uma integração construtiva e racional, na qual crentes e não crentes dialoguem nas esferas públicas buscando sempre, na medida do possível, a construção de consensos. Essa disponibilidade e abertura para o diálogo impõe fardos que podem aparentar uma não distribuição de forma igualitária. O crente precisa traduzir sua linguagem sagrada para uma linguagem secular para que possa se fazer compreender. Ao não crente cabe a tarefa de estar aberto ao diálogo com o crente e o exercício de revisão de seus próprios valores éticos e culturais. Entretanto, para a manutenção da democracia, nos moldes deliberativos conforme proposto por Habermas, cabe a comunidade secular compreender a exigência da comunidade religiosa. Diante disso, cabe ao não crente também o esforço de reconhecer no discurso do crente uma reivindicação válida e relevante sobre a pauta em discussão:

A liberdade religiosa tem como contrapartida, de fato, uma pacificação do pluralismo das visões de mundo cujos custos se mostram desiguais. Até aqui, o Estado liberal só exige dos que são crentes entre seus cidadãos que dividam a sua identidade, por assim dizer, em seus aspectos públicos e privados. São eles que têm de traduzir as suas convicções religiosas para uma linguagem secular antes de tentar, com seus argumentos, obter o consentimento das maiorias. É assim que, quando querem reclamar o estatuto de portador de direitos fundamentais para os óvulos fecundados fora do corpo materno, os católicos e protestantes procuram hoje (talvez prematuramente) traduzir a imagem Deus da criatura humana para a linguagem secular do direito constitucional. Mas a procura por argumentos voltados à aceitabilidade universal só não levará a religião a ser injustamente excluída da esfera pública, e a sociedade secular só não será privada de importantes recursos para a criação de sentido, caso o lado secular se mantenha sensível para a força de articulação das linguagens religiosas. Os limites entre os argumentos seculares e religiosos são inevitavelmente fluidos. Logo, o estabelecimento da fronteira controversa deve ser compreendido como uma tarefa cooperativa em que se exija dos *dois* lados aceitar também a perspectiva do outro (HABERMAS, p. 15–16).

A tradução da linguagem religiosa para a secular, bem como a disponibilidade para dialogar com o outro não são ações que facilmente podem ser realizadas. Ambas passam por uma mudança epistêmica. O crente precisa partir de uma consciência religiosa para uma consciência reflexiva, enquanto o não crente precisa superar, de forma autorreflexiva, a consciência secular. Uma vez que não há como negar a importância política da religião e como ela está moldando a sociedade, saindo da esfera privada para a esfera pública, faz-se necessário encontrar um meio de conciliar as imagens de mundo distintas e que, a *prima face*, são inconciliáveis.



Para Habermas, o senso comum<sup>12</sup> deve ser esclarecido sem ressalvas, uma vez que ele é responsável por criar uma série de ilusões sobre o mundo. Esse efeito é potencialmente aumentado com o uso da internet. Basta lembrar das frequentes ondas de *fakenews*. Contudo, é preciso fazer algumas ressalvas sobre a intervenção da ciência sobre o mundo. O método científico é um método de despersonalização de seu objeto. Quanto mais a ciência analisa, estuda e descobre algo sobre determinado objeto ou forma de vida, mais coisificado seu objeto de vida se torna. Por isso, o método de explicação científica é tão distante do método de explicação do senso comum:


Quando se descreve como uma pessoa fez algo que não queria, e que não devia ter feito, simplesmente ela é *descrita* – mas não do mesmo modo como se descreve um objeto da ciência natural. Porque na descrição de pessoas aparecem, tacitamente, momentos da autoconsciência pré-científica de sujeitos capazes de falar e agir. Quando descrevemos um acontecimento como a ação de uma pessoa, nós sabemos, por exemplo, que aquilo que descrevemos pode não apenas ser *explicado* como um acontecimento natural, mas, se necessário, ser também *justificado*. O pano de fundo para isso é a imagem de pessoas que podem exigir satisfação umas das outras, que estão envolvidas desde o começo em interações normativamente regradas, e que se encontram umas com as outras em um universo de argumentos públicos (HABERMAS, 2013, p. 12).

Não se trata aqui – e nem para Habermas – de colocar em suspeita o papel da ciência na sociedade. A sociedade se desenvolve sob os avanços científicos. A questão para Habermas é que a ciência pode cair em um utilitarismo, onde em nome da ciência tudo é válido. É aqui que entram os grupos religiosos: eles devem sempre buscar ressaltar a necessidade de a sociedade analisar as implicações da aceleração científica na vida das pessoas. E é buscando encontrar uma forma de mediar esse jogo de forças que leva Habermas a desenvolver uma proposta de intervenção, a saber, a traduzibilidade de conteúdos religiosos, como vem aqui sendo apresentada.

Por mais que a motivação inicial e a justificativa pela manutenção da democracia em sociedades cada vez mais plurais seja válida, ainda permanece a questão do ônus da traduzibilidade. Cabe ressaltar aqui que os grupos religiosos colocam para si a exigência da razoabilidade e não os grupos não crentes. Na medida em que buscam participar do debate público, os grupos religiosos percebem que precisam traduzir seus discursos. Com isso, como

---

<sup>12</sup> Faz-se necessário aqui definir o que se entende por senso comum. Em *Fé e saber*, Habermas se refere ao senso comum como sendo um tipo de conhecimento popular, adquirido pela observação e pela repetição, que não foi testado metodicamente. O senso comum é um tipo de pensamento que não foi testado, verificado ou metodicamente analisado. Assim, ele, o senso comum, “funciona como um terceiro partido, pavimentando seu próprio caminho entre a ciência e a religião” (HABERMAS, 2013, pg. 6).



salientado, a traduzibilidade apresenta fardos criados pelos grupos para si mesmos. Os grupos não crentes também criam seus próprios fardos, ao se disporem a dialogar com os grupos religiosos dentro das esferas públicas. Diante disso, é importante o questionamento: até que ponto o esforço empregado em tal tarefa é colocado de forma proporcional?

O ponto inicial para responder essa questão é definir o que é imprescindível aos grupos religiosos para que possam participar do debate público. Habermas apresenta a cláusula da razoabilidade, a partir da qual:

Só merecem o predicado “razoáveis” as comunidades religiosas que, segundo seu próprio discernimento, renunciam à imposição violenta de suas verdades de fé, à pressão militante sobre as consciências de seus próprios membros, e tanto mais à manipulação para atentados suicidas (HABERMAS, 2013, p. 6).

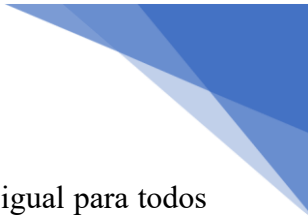
Dessa forma, excluem-se do debate os grupos religiosos que, por si, não estão abertos ao diálogo. Vale lembrar que, para Habermas, como imagens de mundo distintas entram em contato é natural que ambas passem por constantes atualizações, seja abandonando antigos hábitos, incorporando novos ou ressignificando outros. Grupos que não estão abertos a essa proposta não pode ser considerada como razoáveis, uma vez que não estão dispostos a repensar sua imagem de mundo.

O cenário argumentativo de Habermas muda quando se trata de grupos culturais dentro de uma mesma comunidade. Em sua discussão com Taylor, essa mudança toma corpo. Taylor defende o reconhecimento cultural como sendo um dos alicerces das sociedades plurais. Especificamente, Taylor preocupa-se com a comunidade do Québec, no Canadá. Québec é uma cidade francesa, que tem lutado para manter como língua oficial o francês, ao invés do inglês – língua empregada em todo o restante do Canadá. Para Taylor, precisa-se garantir o direito da comunidade do Québec de manter sua língua cultural já estabelecida. Para Habermas, o cerne do Estado liberal é a constituição. Para o autor alemão, a constituição deve se aplicar a todos os cidadãos que vivem dentro de um mesmo Estado, de forma igualitária. Para tal, todo cidadão é autor e destinatário das leis. Diferentemente de Taylor, Habermas situa o reconhecimento na esfera do direito, portanto, situações como a que acontece no Québec não podem ser aceitas pois são incompatíveis com a manutenção de um Estado democrático de direito.

O ponto para Habermas está na interpretação equivocada de Taylor sobre a relação entre Estado de direito e democracia<sup>13</sup>. Para Taylor, são os tribunais que decidem quais direitos

---

<sup>13</sup> Não há espaço aqui para fazer uma profunda análise de como Habermas interpreta essa relação. Uma análise mais profunda pode ser obtida ao se analisar suas obras sobre direito, principalmente os dois volumes de *Faktizität*




cabem a cada um; dessa forma, argumenta Habermas, “o princípio do direito igual para todos encontra validação tão somente sob a forma de uma autonomia juridicamente apoiada, à disposição do uso de qualquer um que pretenda realizar seu projeto de vida pessoal” (HABERMAS, 2007A, p. 234). A partir da leitura de Taylor, a autonomia não é efetivada, uma vez que os sujeitos não se reconhecem como autores e destinatários do direito, estando eles mesmos submetidos enquanto sujeito privado à lei da qual são autores. A partir dessa posição habermasiana, o reconhecimento passa pela esfera do direito porque para que o sujeito privado seja autor do direito do qual ele é destinatário, é preciso que ele seja reconhecido como sujeito político de igual ordem como os demais membros da sociedade. Dessa forma, não deve haver uma diferenciação entre os cidadãos de uma mesma sociedade. Contudo, Habermas não é ingênuo e assume que a plena efetivação desse nexo interno entre direito e democracia só é efetivado à medida que as minorias ou públicos que não possuem espaço na esfera pública se organizam e reivindicam para si o reconhecimento político.

Para o professor Sobottka, a resposta habermasiana para a pergunta: se a luta por identidades coletivas é compatível aos direitos subjetivos? É sim. Habermas apresenta uma distinção entre o respeito à identidade de cada indivíduo e o respeito pelas visões de mundo de grupos desprivilegiados. Se o direito às liberdades subjetivas iguais é o único direito humano, então não há por que haver conflito entre os dois direitos descritos acima, uma vez que o segundo é uma decorrência do primeiro. Diante disso, uma ordem jurídica é neutra porque permite que dentro dela cada indivíduo possa escolher e realizar sua própria concepção do que é bom (SOBOTTKA, 2015, p. 66–67).

Conforme Habermas, a configuração democrática do direito não atua apenas levando em consideração princípios morais, como se demarcasse politicamente o que está no escopo moral, na busca pelo todo. Mas sim, o sistema de direitos acata as reivindicações coletivas que são fruto das lutas por reconhecimento. Diante disso, há uma diferenciação entre normas morais e normas jurídicas. Enquanto a primeira regulamenta de forma geral a interação entre sujeitos, a segunda refere-se a interações entre os grupos em uma sociedade concreta e remontam a decisões de um legislador local (HABERMAS, 2007C, p. 244–245). Habermas ainda salienta que “é preciso poder entender as decisões de um legislador como efetivação do sistema de

---

*und Geltung*. A menção que se faz no presente trabalho restringe-se a análise que Habermas expõe essa relação no artigo que está sendo apresentado.



direitos e suas políticas como configuração desse mesmo sistema” (HABERMAS, 2007C, p. 245).

Em sociedades multiculturais, identidades e culturas só se mantêm vivas enquanto estiverem em constante processo de atualização. Como nas sociedades plurais há uma variedade de culturas que estão em contato, é natural que elas passem por constantes processos de revisão e autotransformação, em que alguns elementos são abandonados, outros adaptados e alguns são mantidos. Negar esse processo de atualização é cair no perigoso caminho do radicalismo cultural, “nos fundamentalismos, que se recusam a dialogar e reivindicam para si exclusividade para certas formas de vida, sem perceberem que aquilo de substantivo que buscam preservar a rigor já não subsiste” (SOBOTTKA, 2015, p. 68– 69). Para Habermas, a cultura é um conjunto de estruturas que aparece quando, na esfera pública, indivíduos ou grupos, discutem sobre questões como vida boa, por exemplo. Cabe ao Estado democrático de direito assegurar que indivíduos ou grupos com diferentes imagens de mundo possam discutir racionalmente. (SOBOTTKA, 2015, p. 70)<sup>14</sup>.


Voltando ao ponto que aqui interessa, o processo da traduzibilidade exige que grupos religiosos que estão dispostos a participar do debate público estejam cientes de que a esfera pública é um espaço permeado por outras imagens de mundo que provavelmente são dissonantes em relação a sua imagem de mundo. Em segundo lugar, os grupos religiosos precisam adaptar-se à autoridade das ciências, já que é ela que detém o monopólio social do conhecimento. Por fim, precisam compreender e aceitar que o Estado democrático de direito se fundamenta sobre uma moral profana. O termo “profana” é utilizado por Habermas para recordar que a moral secular não está vinculada a nenhuma imagem de mundo religiosa.

Habermas atenta para o fato de que esse processo de traduzibilidade constrói-se a cada conflito na esfera pública. Portanto, não é algo que já surge efetivado; ele se consolida toda vez que uma questão relevante é disputada nela:

Tão logo uma questão existencialmente relevante vá para a agenda política, os cidadãos – tanto crentes como não crentes – entram em colisão com suas convicções impregnadas de visões de mundo e, à medida que trabalham as agudas dissonâncias desse conflito público de opiniões, têm a experiência do fato chocante do pluralismo de visões de mundo (HABERMAS, 2013, p. 8).

---

<sup>14</sup> A discussão acerca das teorias de reconhecimento de Taylor e Habermas não pode ser aqui mais profundamente desenvolvida. Recomenda-se que o leitor visite a obra *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Nessa obra, o tema é discutido a partir do desenvolvimento das teorias de reconhecimento de Taylor e Habermas. Infelizmente, esse ponto não pode ser mais aprofundado no presente artigo, apesar de, minimamente, ter-se mostrado necessário apresentar a discussão aqui.



As disputas sobre questões cujas imagens de mundo dos diversos grupos que compõem a sociedade são divergentes – cita-se como exemplo o aborto, a maioria penal, a pena de morte e similares – e costumam não resultar em consensos, ao menos não em um primeiro momento. Habermas atenta para o papel do Estado nessas situações: “no conflito entre pretensões do saber e as pretensões de fé, o Estado, sendo neutro no que diz respeito às visões de mundo, não tem qualquer predisposição a tomar decisões políticas em favor desta ou daquela parte” (HABERMAS, 2013, p. 8). Essa neutralidade do Estado<sup>15</sup> confirma a posição habermasiana pela manutenção de um liberalismo no qual o Estado não interfere na manutenção ou concessão de privilégios ou regalias a um determinado grupo em detrimento dos demais.

Em seu texto *A religião na esfera pública*<sup>16</sup>, Habermas faz algumas considerações à expressão “uso público da razão”, cunhada por Rawls<sup>17</sup>. O citado texto é especialmente relevante devido à construção argumentativa que o autor alemão propõe. Ao iniciar pela proposta de Rawls, apresentando algumas críticas que tal modelo recebeu, Habermas expõe sua alternativa, a partir da qual pretende conciliar ou mediar os conflitos oriundos de choques de imagens de mundo inconciliáveis na esfera pública.

De certa forma, a proposta do uso público da razão é o ponto de partida para a proposta da traduzibilidade de conteúdos religiosos para a linguagem secular. Conforme escreve Habermas, “a autocompreensão do Estado constitucional democrático formou-se no quadro de uma tradição filosófica que invoca uma razão “natural”, ou seja, unicamente argumentos públicos, que pretendem ser igualmente acessíveis a todas as pessoas” (HABERMAS, 2015, p. 233).

Uma vez que o processo de secularização da sociedade, com o Esclarecimento, funda um Estado cujos princípios morais são alicerçados sobre uma moral profana, não religiosa, a


---

<sup>15</sup> Entende-se aqui a neutralidade do Estado como a não tomada de posição frente a questões de embate entre imagens de mundo de grupos que participam racionalmente das esferas públicas.

<sup>16</sup> O citado texto pode ser consultado em HABERMAS, Jürgen. *Obras escolhidas*, vol. IV, Lisboa: Editora 70, 2015.

<sup>17</sup> John Rawls desenvolve a conceituação de “uso público da razão” em *O liberalismo político* e, posteriormente, em *A lei dos povos e a ideia de Razão pública revisitada*. Para fins de situar o leitor na discussão, Rawls situa o “uso público da razão” no âmbito de debates da esfera política, ou mais precisamente, no fórum político público. Cita-se Rawls: “este fórum pode ser dividido em três partes: o discurso de juízes nas suas decisões, e especialmente dos juízes de um supremo tribunal; o discurso dos funcionários do governo, especialmente governantes e legisladores; e, finalmente, o discurso dos candidatos a cargos públicos e seus diretores de campanha, especialmente nas suas intervenções públicas, programas partidários e declarações políticas” (RAWLS, 2014, pg. 166). Em síntese, os debates políticos pautados pelo uso público da razão acontecem apenas nos fóruns políticos instituídos, sendo restrito às figuras políticas públicas.





linguagem que é acessível a todos não é mais a religiosa. Portanto, aqui começa a transparecer o problema central da conciliação de imagens de mundo: como se dá a distribuição dos ônus?

Por mais que “o direito fundamental da liberdade de consciência e da liberdade religiosa” (HABERMAS, 2015, p. 233) seja a resposta política dada ao desafio do pluralismo religioso, ainda não está solucionada a questão do esforço que será empreendido por grupos religiosos para que possam reivindicar participação política em temas que lhes tocam. Em tese, a partir do momento que as comunidades religiosas vivem em um Estado liberal, todos os temas e pautas políticas dizem respeito a elas. Por mais que a constituição de um Estado democrático de direito fundamenta-se – na leitura de Habermas – na premissa de que é o cidadão autor e destinatário do direito positivo, os grupos religiosos ou crentes não têm sua participação garantida na construção do direito positivo, não ao menos sem um grande esforço que os não crentes estão isentos de cumprir.

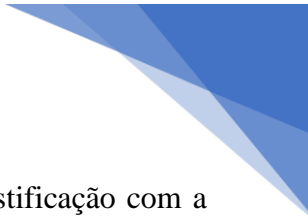
Habermas ressalta que, apesar da liberdade religiosa, são os grupos que precisam fomentar espaços de tolerância – em caráter positivo – para que seja possível a plena participação de todos os grupos no debate público e na construção de uma constituição que seja de todos para todos. Como ele bem aponta:

O processo democrático deve a sua capacidade geradora de legitimação a dois componentes – por um lado, a igual participação política de todos os cidadãos, que garante que os destinatários das leis possam compreender-se como os autores delas, por outro lado, a dimensão epistêmica de formas de uma controvérsia discursivamente reguladas, que sustentam a presunção de resultados racionalmente aceitáveis (HABERMAS, 2015, p. 234).

Esses pressupostos permeiam a proposta habermasiana de traduzibilidade. De fato, para que os cidadãos se sintam autores do direito positivo, é necessário que possam participar de igual forma na construção do referido direito. Por outro lado, o debate na esfera pública deve se dar através de argumentos racionalmente aceitáveis, ou seja, que tenham uma linguagem acessível a todos e que possam ser justificados. Habermas acrescenta aqui o ponto da exigência de justificação. Quando algum assunto ou tema for para a esfera pública, os grupos têm o direito de discutir sobre ele a partir das suas imagens de mundo. Entretanto, é necessário que se justifique racionalmente as suas posições. Esse processo é o que Forst<sup>18</sup> denomina de direito à justificação: todo cidadão tem o direito de justificar sua posição e de exigir justificação da posição do outro.

---

<sup>18</sup> Ver FORST, Rainer. *Justificação e crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política*.



Habermas ainda atenta para o fato de Rawls relacionar o direito à justificação com a neutralidade do Estado:

Só com a diferenciação de uma associação de cidadãos livres e iguais, fundamentada de acordo com as normas próprias e que se determina a si própria, surge a base de referência para um uso público da razão: os cidadãos justificam as suas tomadas de posição políticas uns diante dos outros à luz (de uma interpretação fundamentada) de princípios constitucionais em vigor. [...] no estado mundividencialmente neutro, só podem ser licitamente consideradas válidas aquelas decisões políticas que possam ser justificadas de forma imparcial, à luz de motivos geralmente acessíveis, ou seja, tanto perante cidadãos religiosos como perante cidadãos não religiosos, ou cidadãos de orientações diversas de fé (HABERMAS, 2015, p. 235).


A posição de Rawls acaba por não permitir que conteúdos religiosos venham a pautar ou ter espaço na esfera pública – esfera pública no modelo habermasiano, no caso. Como o debate deve se pautar a partir da razão, fica o questionamento se grupos religiosos que têm posicionamento contra o aborto a partir de uma imagem de mundo religiosa poderiam encontrar argumentos racionais para justificar sua posição, sem precisar fazer uso de premissas ou argumentos fundamentados na sua visão religiosa da sacralidade da vida, por exemplo.

A partir dessa breve reconstrução da proposta de Rawls, Habermas apresenta algumas contraposições e críticas. Dentre elas, duas merecem destaque aqui – para ilustrar o problema. A primeira refere-se à participação histórica dos grupos religiosos na aquisição e luta por direitos sociais. Por mais que a religião tenha servido historicamente para justificar a discriminação, perseguição e repressão, não há como negar a importância das lutas de líderes religiosos como Martin Luther King, por exemplo:

São evidentes os exemplos históricos de um papel autoritário ou repressivo de igrejas e movimentos fundamentalistas; mas, no quadro de Estados constitucionais estabelecidos, as igrejas e as comunidades religiosas cumprem, de uma forma geral, funções que não deixam de ser importantes para a estabilização e o desenvolvimento de uma cultura política liberal (HABERMAS, 2015, p. 237).

O segundo ponto a ser destacado refere-se ao papel da religião na vida do religioso. Rawls coloca como condição para participação dos religiosos nos debates políticos uma cisão entre as convicções religiosas e seculares. A questão aqui é se essa cisão é possível ou se ela não é apenas uma exigência que já exclui grupos religiosos do debate político. Na medida em que apenas argumentos racionais e seculares serão levados em consideração, qual é a efetiva participação de grupos religiosos?

Contra esta exigência dirige-se a objeção de que muitos cidadãos religiosos nem sequer podem proceder a uma cisão artificial deste tipo na própria consciência sem




pôr em causa a sua existência. Esta objeção tem de ser diferenciada da comprovação empírica de que muitos dos cidadãos que assumem uma posição relativamente a questões políticas de uma perspectiva religiosa nem sequer se encontram suficientemente apetrechados de conhecimento e imaginação para conseguirem justificar o seu parecer com base em fundamentações seculares, independentes das suas convicções autênticas. Uma vez que dever pressupõe poder, este fato por si só já é de peso suficiente. Mas a objeção central tem uma conotação normativa. Refere-se ao papel integral que a religião desempenha na vida da pessoa religiosa, ou seja, a “sede” que nela ocupa. A pessoa devota “extraí” a sua existência da fé. A verdadeira fé não é apenas doutrina, conteúdo que é objeto de fé, mas uma fonte de energia, de que toda a vida do crente se alimenta de um modo performativo (HABERMAS, 2015, p. 240).

Habermas reconhece que os limites entre os argumentos seculares e religiosos são inevitavelmente fluidos. Portanto, a proposta de Rawls, acaba não respondendo satisfatoriamente à questão em debate, não ao menos em uma configuração social pós-moderna. Diante disso, o autor alemão apresenta sua proposta de traduzibilidade que, de certa forma, busca encontrar um caminho que, por um lado, não exclua de todo o crente do debate público e, ao mesmo tempo, evite cair em um relativismo moral extremo:

O Estado liberal não deve transformar a separação institucional exigida entre a religião e a política num fardo mental e psicológico inexigível para os seus cidadãos religiosos. No entanto, tem de esperar deles o reconhecimento do princípio do exercício mundividencialmente neutro do poder. [...] Os cidadãos religiosos podem muito bem reconhecer esta “reserva de tradução institucional” sem ter de cindir a sua identidade em porções públicas e privadas, quando tomam parte em discussões públicas. Por isso, deveria ser-lhes lícito expressarem e fundamentarem as suas convicções numa linguagem religiosa mesmo naqueles casos em que não encontrarem “traduções” seculares para elas (HABERMAS, 2015, p. 243).

Habermas abre a possibilidade da não tradução de conteúdos religiosos para uma linguagem secular. O filósofo alemão busca atenuar o fardo imposto pela proposta do autor norte-americano. A liberdade religiosa, defende Habermas, tem como contrapartida uma pacificação do pluralismo das visões de mundo cujos custos se mostram desiguais. E se mostram desiguais porque, na prática, a liberdade religiosa, conforme defendida por Rawls, impõe aos religiosos a tarefa de fazerem-se entender no debate político. Conforme aponta Habermas, são eles que têm de traduzir as suas convicções religiosas para uma linguagem secular antes de tentar, com seus argumentos obter o consentimento da maioria.

É importante ressaltar que, em Habermas, as tradições religiosas possuem capacidades e conteúdos que não devem ser marginalizados ou desprezados. Para Habermas, os grupos religiosos possuem uma capacidade de articulação especial para intuições morais, especialmente no que diz respeito a formas sensíveis de uma convivência humana. Mas para




que essa capacidade se efetive, é necessário garantir um processo de participação igual de todos os públicos na esfera pública. E essa participação só é possível através de um processo de traduzibilidade de conteúdos que seja entendido como uma tarefa cooperativa, tanto de cidadãos religiosos como não religiosos:

Só sob a reserva de tradução é que os cidadãos religiosos podem pronunciar-se licitamente na sua própria linguagem; este ônus é compensado pela expectativa normativa de os cidadãos seculares do Estado se abrirem a um possível conteúdo de verdade proveniente dos contributos religiosos e se aventurarem em diálogos em que os motivos religiosos poderão emergir sob a forma metamorfoseada de argumentos geralmente acessíveis. [...] Pois, sem uma tradução que vá sendo bem conseguida, não há nenhuma perspectiva de o conteúdo das vozes religiosas conseguir entrar nas agendas e nas negociações das instituições estatais e “contar” no processo público subsequente (HABERMAS, 2015, p. 245).

A questão permanece. Não há garantias de que haverá abertura e disposição do público secular em considerar os argumentos de grupos religiosos. Inclusive, o autor defende que a tarefa da traduzibilidade precisa ser realizada de forma cooperativa por parte dos não crentes. Caso isso não aconteça, os grupos religiosos acabam sobrecarregados. O problema torna-se ainda mais grave caso haja a possibilidade do legislador político poder servir-se também de argumentos religiosos. Para Habermas, não há garantias de que a abertura do parlamento para as disputas em torno de verdades de fé não acabará permitindo que o próprio Estado se torne o agente de uma maioria que irá impor sua verdade de fé sobre os demais:

O que é ilegítimo não é evidentemente a própria votação democrática, que, vamos presumi-lo, é levada a cabo de forma correta, mas sim a violação do outro componente essencial do processo – do caráter discursivo das delimitações que a precedem. O que é ilegítimo é a infração ao princípio do exercício mundividencialmente neutro do poder político; de acordo com esse princípio, todas as decisões políticas passíveis de serem impostas com recurso ao poder do Estado devem ser formuladas e podem ser justificadas numa linguagem que seja igualmente acessível a todos os cidadãos. O governo da maioria converte-se em repressão, se, no processo de formação da opinião e da vontade política da minoria secular, ou com outras crenças, uma maioria argumente, de forma religiosa, negar a compreensão discursiva das justificações que lhe deve (HABERMAS, 2015, p. 247).

A resposta habermasiana para esta questão passa pelo papel da esfera pública. É nela que grupos religiosos e não religiosos podem apresentar seus argumentos sobre suas posições e estes argumentos podem ou não estar ancorados em visões de mundo religiosas. Isso porque é a esfera pública o espaço do debate e do confronto de imagens de mundo distintas. Como o próprio autor defende, o uso público da razão – em virtude da traduzibilidade de conteúdos religiosos – “só pode ser exigido por igual a todos os cidadãos, se os cidadãos religiosos e os



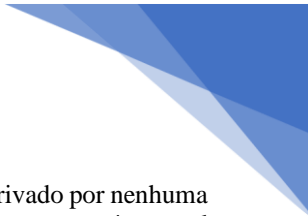
seculares passarem por processos de aprendizagem complementares” (HABERMAS, 2015, p. 253).

Entretanto, o próprio Habermas ressalta que, supor que haja essa via de conhecimento complementar não deixa de ser problemático. “de que perspectiva é que nos é lícito afirmar que a conflagração fragmentadora entre convicções fundamentalistas e secularistas é o resultado de “déficits de aprendizado?” (HABERMAS, 2015, p. 257).

Habermas não dá uma resposta definitiva para essa questão, talvez até porque essa questão não possua uma resposta que possa ser aceita dentro do Estado liberal. Como ele mesmo afirma, “em nenhum caso é lícito exigir aos cidadãos de um Estado liberal que se descrevam a si próprios, por exemplo, da perspectiva de uma teoria da evolução religiosa, e porventura se classifiquem a si próprios como cognitivamente “retrógrados” (HABERMAS, 2015, p. 258). E, de fato, essa postura habermasiana parece ser a mais acertada. Não se trata de classificar qual grupo é atrasado ou usa de argumentos que estão ultrapassados, mas sim de um processo compartilhado de aprendizagem. Parece ser essa a pré-disposição necessária para que a traduzibilidade possa vir a ocorrer. Como o próprio autor reconhece:

Enquanto a moral racional e o direito racional esboçam um ponto de vista formal de um “nós” inclusivo que obriga todas as partes igualmente a se engajarem em perspectivas mútuas - sem prejudicar o resultado, um ponto de vista religioso dogmaticamente fixo só permite a incorporação de outros assimilados na perspectiva de sua própria comunidade religiosa. A questão chave nos processos de formação da vontade discursiva, no entanto, como em todos os processos de entendimento, é a disposição de descentrar a própria perspectiva. A questão não é converter os outros, mas engajar-se num processo de aprendizagem recíproca no qual a visão particular de cada participante funde-se com a de todos os outros em um horizonte cada vez mais amplo e compartilhado (Gadamer). Naturalmente, os cidadãos seculares devem também aprender a distinguir as suas concepções de “boa vida” (Rawls), ou seja, os seus projetos pessoais de vida existencial e as suas orientações de valor, dos interesses generalizáveis e dos padrões universais de justiça. Mas, além disso, os cidadãos religiosos carregam um fardo particular. Porque o que é de vital importância para os cidadãos religiosos não são “valores”, mas “verdades”; enquanto os valores são ordenados transitivamente, as verdades obedecem a um código binário. É por isso que os cidadãos religiosos enfrentam a dupla tarefa de justificar uma vez mais os princípios constitucionais secularmente fundamentados dentro do contexto de sua fé e, o que é mais oneroso, de reconhecer a diferença entre razões públicas falíveis (isto é, aquelas que podem ser aceitas por todos em princípio) e verdades de fé infalíveis (HABERMAS, 2013, p. 652 – 653. Tradução livre.).

Ainda permanece o problema da distribuição desigual do ônus da traduzibilidade. Em *Fé e saber*, Habermas faz uma análise do senso comum frente ao conhecimento secular e as imagens de mundo religiosas. E Habermas conclui algo particularmente interessante. No que diz respeito à questão do conhecimento científico, escreve Habermas:




[...] mesmo o senso comum esclarecido cientificamente não será privado por nenhuma ciência de, por exemplo, julgar como devemos lidar com a vida humana pré-pessoal sob descrições da biologia molecular que tornam possíveis as intervenções da engenharia genética (HABERMAS, 2013, p. 14).

O debate na esfera pública não se trata de um lado doutrinar o outro, mas de esclarecer os fatos que se fundamentam sobre as bases do senso comum. E em se tratando de senso comum, o conhecimento científico não conseguirá dar conta daquela carga subjetiva, que são os valores éticos individuais, que fundamentam os julgamentos, escolhas pessoais e similares. Mais adiante em seu texto, Habermas afirma que:

A política liberal não deve externalizar o persistente conflito sobre a auto compreensão secular da sociedade, ou seja, deslocando-o para a cabeça dos religiosos. O senso comum democraticamente esclarecido não é algo singular, mas algo que descreve a constituição mental de uma esfera pública com muitas vozes. As maiorias seculares não devem chegar a conclusões, em questões desse tipo, antes de dar ouvidos à objeção dos oponentes que se sentem lesados em suas convicções religiosas; elas devem considerar essa objeção como uma espécie de veto suspensivo e verificar o que podem aprender com isso (HABERMAS, 2013, p. 16).

Como já colocado, há algo de relevante sendo dito pelos grupos religiosos que atendem aos critérios de participação no debate público. Quando questões como aborto e manipulação genética vão para a esfera pública e provocam o posicionamento de grupos religiosos é porque algo de relevante tem a ser dito, algo subjetivo que escapa da ciência. O processo científico tem como característica descrever seu objeto, inclusive descaracterizando-o, reduzindo-o a um mero objeto. É o discurso religioso que trará de volta a atenção para a natureza primeira daquele objeto. Para a ciência, um feto é um feto; para o religioso, o feto é a possibilidade de uma vida. Pode-se aqui fazer o questionamento acerca dessa suposta “tarefa”, que cabe a religião, poder ser empreendida pela filosofia, tornando a religião obsoleta nesse debate. De fato, essa é uma questão importante a ser pontuada. Entretanto, o problema com o qual Habermas se depara - e que é objeto do presente artigo - é a participação pública dos grupos religiosos. Ao assumir-se que questões subjetivas relacionadas a um feto, por exemplo, cabem a Filosofia, exclui-se da discussão os grupos religiosos. Para Habermas, a exclusão dos grupos religiosos do debate político é um dos marcos do iluminismo e da instituição de uma sociedade secular. Entretanto, o resultado acabou sendo a insurgência de grupos fanáticos não só no Oriente, mas também no Ocidente.

Como bem aponta Habermas, “com seu conceito de autonomia, Kant certamente destrói a representação tradicional de nossa filiação divina” (HABERMAS, 2013, p. 17). Contudo, o



conteúdo religioso não conseguiu ser absorvido plenamente ou satisfatoriamente pela linguagem secular. Para Habermas, “nós ainda não dispomos de um conceito apropriado para a diferença semântica entre o moralmente incorreto e o profundamente mal” (HABERMAS, 2013, p. 18). Por mais que a modernidade tenha tentado esvaziar os discursos religiosos de significados relevantes para a esfera pública, ela não o conseguiu. Continuar excluindo os grupos religiosos do debate político coloca em questionamento a efetividade do projeto político liberal.


Portanto, a posição pós-secular precisa ser de abertura e de integração de religiosos e seculares em um debate público onde haja a abertura de ambos os grupos para revisar seus argumentos e avançar na construção de uma sociedade onde a pluralidade de visões de mundo não seja um problema e sim um benefício para a própria sociedade. Ao se referir ao holocausto, afirma Habermas que:

Linguagens seculares que apenas eliminam aquilo em que se acreditava causam perturbações. Quando o pecado se transformou em culpa, e o comportamento contrário aos mandamentos divinos em violação às leis humanas, algo se perdeu. Pois ao desejo de perdão está sempre ligado o desejo não sentimental de desfazer o sofrimento infligido ao outro. O que mais nos perturba a princípio é a irreversibilidade de um sofrimento já ocorrido – aquela injustiça com os inocentes prejudicados, desonrados e assassinados que ultrapassa qualquer possibilidade humana de reparação. A esperança perdida na ressurreição deixa atrás de si um perceptível vazio. [...] Os filhos e filhas não religiosos da modernidade parecem acreditar, nesses momentos, que são mais culpados em relação aos outros, e mesmo que necessitem de mais do que lhes seria disponível na tradução da tradição religiosa – como se o potencial semântico desta não estivesse esgotado (HABERMAS, 2013, p. 18 - 19).

Para Habermas, algo se perdeu na modernidade e agora os grupos religiosos estão reivindicando seu espaço. A questão é justamente em como está acontecendo esse retorno do religioso para a esfera pública. Há algo de relevante no discurso religioso, mas a forma que esse discurso tem aparecido – como fundamentalismo, como imposição, marcado pela violência, ignorância e mortes – é problemático. Habermas finaliza seu discurso *Fé e saber*, com um último tópico sobre engenharia genética. Ele começa assim:

A sociedade pós-secular continua na religião o trabalho que esta concluiu sobre o mito. E não o faz mais na intenção híbrida de uma conquista realizada com um espírito de hostilidade; ela o faz sobretudo postulando que é de seu próprio interesse opor-se à entropia fechada, que afeta a frágil fonte do sentido. O senso comum, esclarecido pela democracia, também deve temer o nivelamento dos meios de comunicação de massa e a banalização logorreica de todas as diferenças. Sentimentos morais, que até agora só podiam ser expressos de um modo suficientemente diferenciado na linguagem religiosa, podem encontrar uma ressonância universal, tão logo uma formulação redentora se apresente para o que já foi quase esquecido, mas que algumas vezes vem a ocorrer. Uma secularização que não aniquila, realiza-se no modo da





tradução. Isso é o que o Ocidente, enquanto poder secularizador universal, pode aprender a partir de sua própria história (HABERMAS, 2010, p. 152).


A questão do ônus das cargas na traduzibilidade não foi respondido. Talvez até porque a sociedade ainda precise aprender a lidar com o diferente e a reconciliar discursos religiosos com seculares. A questão talvez não seja buscar equilibrar o ônus da tarefa, mas sim, encontrar meios para que o fardo que pesa sobre os grupos religiosos se torne mais leve, sem que precisem, por exemplo, convencer os grupos seculares da relevância de suas contribuições na esfera pública.

### **Palavras finais**

É interessante perceber e acompanhar, mesmo que de forma breve, como pretendeu este trabalho, o envolvimento de Habermas com o tema da religião. Apesar de não ser um teólogo e não ser necessariamente um filósofo da religião, o autor alemão mostra-se atento ao cenário político mundial e, já no final de sua vida acadêmica escolhe abraçar um tema tão complexo como esse, que aqui se decide em denominar de Filosofia política da religião.

O fato é que Habermas poderia muito bem ter parado sua produção científica e ter recebido o mérito de ser um dos mais relevantes filósofos políticos do século XX. Mas ele opta por continuar produzindo, buscando dar respostas ou ao menos tentando indicar caminhos para que o Estado democrático de direito continue aperfeiçoando-se e que, agora em sociedades plurais, os cidadãos encontrem o caminho da convivência respeitosa. E é esse compromisso pessoal com a democracia que levou o filósofo alemão a publicar, já com 90 anos, aquela que provavelmente será sua principal obra em termos de filosofia política da religião: *Auch eine Geschichte der Philosophie*.

O intuito do presente artigo foi, em seu começo, buscar entender o que Habermas compreende por sociedade pós-secular e qual a diferença entre ela e uma sociedade secular. Além disso, a partir dessa diferenciação, conseguir compreender a proposta de traduzibilidade de conteúdos religiosos para uma linguagem secular. Como já era esperado, quando se realiza uma pesquisa acadêmica, encontram-se mais perguntas do que respostas. Algumas dessas perguntas foram respondidas no decorrer do artigo, outras estão em aberto e quem sabe o autor possa respondê-las futuramente



Ao analisar a proposta habermasiana, o principal questionamento que surgiu foi aquele que se refere ao fardo que tal proposta colocaria sobre os grupos religiosos. Habermas mostra-se consciente desse fardo e busca, em seus escritos sobre o tema, suavizá-lo. Entretanto, não fica resolvido se sua resposta é ou não satisfatória. Por mais que ele apresente a traduzibilidade como um processo de aprendizado – em que crentes e não crentes são convidados a reverem suas convicções que estão alicerçadas sobre o senso comum após a apresentação de argumentos e justificativas na esfera pública –, fica sem resposta o fato de que se olhar o problema sob tal perspectiva é viável.

Por fim, a resposta habermasiana – apesar de deixar muitas questões em aberto – acerta ao apresentar uma nova categoria para a compreensão da sociedade contemporânea. Não se trata mais de insistir na separação entre Estado e religiões, conforme proposto pelo Esclarecimento, o que levou ao desenvolvimento da sociedade secular. A crescente onda fundamentalista – seja da religião islâmica no Oriente, ou das religiões cristãs, principalmente neopentecostais, no Ocidente – é a forma encontrada pela religião de reivindicar seu espaço na vida política. Portanto, é acertada a preocupação habermasiana de encontrar formas de trazer os grupos religiosos para a vida política, sem que esse retorno seja violento e agressivo.

## Referências


DE OLIVEIRA, Nythamar. *Tractatus politico-theologicus: teoria crítica, libertação, justiça*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. Disponível em: <<https://philpapers.org/archive/DEOTE>>. Acesso em: 02 nov. 2020.

FORST, Rainer. *Justificação e crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.

FORST, Rainer. *Toleration in conflict: past and present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

HABERMAS, Jurgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007A.

HABERMAS, Jürgen. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático? In: SCHULLER, Florian (Org.). *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida: Idéias & Letras, 2007B, p. 21–58.



HABERMAS, Jürgen. A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito. In: HABERMAS, Jürgen (Ed.). *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2007C, p.229–267.

HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Ed. Unesp, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *Jürgen Habermas - Obras escolhidas*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2015. 5v.

HABERMAS, JÜRGEN. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *O ocidente dividido*. São Paulo: Unesp, 2016.

HABERMAS, Jürgen. Reply to my critics. In: CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Orgs.). *Habermas and Religion*. New York: John Wiley & Sons, 2013, p. 605–681. Disponível em: <<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:101:1-201412273862>>. Acesso em: 22 mar. 2020.

KANT, Immanuel. Resposta à Questão: O que é Esclarecimento? *Cognitio: Revista de Filosofia*, Trad. Márcio Pugliesi. v. 13, n. 1, p. 145–154, 2012.

RAWLS, John. *A lei dos povos e a ideia de razão pública revisitada*. Lisboa: Edições 70, 2014.

SOBOTTKA, Emil Albert. Reconhecimento: novas abordagens em teoria crítica. São Paulo: Annablume, 2015.

**Recebido: 03-11-2020**

**Aceito: 12-04-2021**