

Da sociedade do sagrado para o sagrado na sociedade. Contribuições de Habermas para o papel da religião na esfera pública

Luan de Amorim Moreira¹

Resumo: O presente artigo propõe uma reflexão sobre o papel das religiões na esfera pública, fundamentando-se na obra do filósofo Jürgen Habermas. Por meio de uma pesquisa bibliográfica, delineamos possíveis abordagens para uma atuação coerente e respeitosa das religiões na sociedade, não buscando uma via definitiva, mas enxergando-as como mais uma voz na esfera pública. A primeira parte do artigo aborda a evolução de uma sociedade permeada pela linguagem do sagrado até a modernidade, caracterizada por sua racionalidade. Em seguida, exploramos a viabilidade do diálogo entre crentes e não crentes, respaldado por uma ética discursiva no contexto do modelo habermasiano. Por fim, como uma reflexão inicial, apresentamos algumas contribuições que as religiões, mais especificamente o cristianismo no ocidente, pode oferecer à esfera pública.

Palavras-chave: Esfera Pública. Religião. Habermas. Linguistificação.

Abstract: This article proposes a reflection on the role of religions in the public sphere, based on the work of philosopher Jürgen Habermas. Through bibliographical research, we outline possible approaches for a coherent and respectful role for religions in society, not seeking a definitive path, but seeing them as another voice in the public sphere. The first part of the article looks at the evolution of a society permeated by the language of the sacred until modernity, characterized by its rationality. We then explore the viability of dialog between believers and non-believers, supported by discursive ethics in the context of the Habermasian model. Finally, as an initial reflection, we present some contributions that religions, more specifically Christianity in the West, can make to the public sphere.

Keywords: Public Sphere. Religion. Habermas. Linguistification.

INTRODUÇÃO

Diante dos desafios atuais que emergem do contexto social, a reflexão sobre a participação das diversas expressões religiosas no espaço público se faz necessária. Neste novo contexto pós-secular, as religiões não têm mais seu lugar tradicional cativo; elas precisam encontrar seu novo espaço de atuação diante e em consonância com as múltiplas vozes que formam a sociedade.

¹ Formado em Teologia, pelo Instituto Diocesano de Teologia Mons. Barreto. Graduando em filosofia pela FAJE. Bolsista do PIBIC (CNPq), inserido no projeto de pesquisa “Desafios para a ética contemporânea”, da professora orientadora Cláudia Maria Rocha de Oliveira. E-mail: luan.de.amorim.moreira@gmail.com.

Neste sentido, a partir das reflexões de Habermas, buscaremos compreender o papel da religião na esfera pública e sua evolução ao longo da história. Baseados em uma ética do discurso, encontraremos caminhos para o diálogo e, enfim, identificaremos elementos que ainda são pertinentes e foram fortalecidos na sociedade atual através da participação das religiões.

1 LINGUISTIFICAÇÃO DO SAGRADO COMO CAMINHO DE RACIONALIZAÇÃO NA MODERNIDADE

A partir da década de 1960, o filósofo Jürgen Habermas dedicou-se, em seu labor filosófico, a investigar o papel da religião na esfera pública, bem como sua relação com a evolução da sociedade (CASTORINA, 2020, p. 63). A partir de sua obra fundamental, *Teoria do Agir Comunicativo*, o filósofo formula o conceito de “linguistificação do sagrado”², que será apoiado pelas teorias de Mead e Durkheim, as quais serão clarificadas neste texto.

Um primeiro passo é compreender o caminho que Habermas pretende percorrer com essa terminologia. Em primeiro lugar, nasce do seu questionamento sobre o desenvolvimento das estruturas das normas sociais e da individualização a partir da aquisição da linguagem na sociedade. Isso ocorre a partir de um “desencantamento do domínio do sagrado”. O simbolismo religioso passa a ser compreendido através da linguagem. A força do sagrado transforma-se em algo cotidiano com o uso da “força vinculadora” das pretensões de validade, que agora podem ser questionadas (HABERMAS, 2016, p. 141).

A partir da psicologia social de Mead, Habermas reconstrói o entendimento a partir de sua teoria da individualização como processo de interação social mediado pela aquisição da linguagem. Assim, o ponto de partida dessa teoria é que o processo de individualização realiza-se por meio de um processo de socialização que incorpora em seu percurso os mecanismos da linguagem (ESTRADA, 2004, p. 102).

Habermas destaca que, para Mead, a linguagem é o grande meio da ação e da interação entre os indivíduos do grupo. A partir do momento em que os indivíduos se apropriaram da linguagem, eles puderam estruturar-se como grupos sociais. Essa indissolubilidade entre indivíduo e grupo social implica, conseqüentemente, no reconhecimento da importância da intersubjetividade no processo civilizatório da humanidade. Portanto, a interação social mediada pela linguagem precede a própria reflexão (HABERMAS, 2016, p. 109).

Deste modo, na rede de relações simbólicas e intersubjetivas, o si-mesmo (*self*), como agente de ação e autorreflexão, constitui-se como alguém próprio pela interação na experiência. O agente se abre para a coletividade, enquanto grupos sociais encontram caminhos para sua estruturação e desenvolvimento.

2 Optou-se por utilizar no artigo o termo ‘linguistificação’, embora em alemão se utilize o vocábulo ‘Versprachlichung’, que pode ser traduzido como verbalização. Acreditamos que a compreensão filosófica de Habermas se adequa melhor à primeira tradução, embora esta não seja muito comum nos dicionários de língua portuguesa.

Para Mead, a comunicação, enquanto interação simbólica, desempenha um papel preponderante e constitutivo da sociedade. Nos gestos simbólicos que ampliam o papel da comunicação, não se restringindo apenas à verbalização, o gesto possui um papel na comunicação dos grupos sociais. Os gestos significativos de um grupo que expressam um símbolo inteligível para aquele núcleo social, precisam ser assimilados e internalizados por todos para que transmita o seu significado. Neste modo, o mecanismo de repetição constitui o meio para isso e, ao mesmo tempo, propicia a formação da personalidade e o processo formativo do indivíduo no espaço da interação, ludicidade, experiências estéticas e outras (HABERMAS, 2016, p. 170).

Habermas busca demonstrar que a teoria proposta por Mead indica que “à proporção que a linguagem se impõe como princípio da socialização, as condições da sociabilidade convergem com as condições da intersubjetividade gerada comunicativamente” (HABERMAS, 2016, p. 171). Aqui está uma chave para compreender o esquema de desenvolvimento do *self* por Mead.

A gênese do *self*, enquanto compreensão reflexiva, ocorre dentro dos grupos sociais pela mediação intersubjetiva e simbólica da interação dos indivíduos, por meio da participação social e internalização de estruturas simbólicas da linguagem dos outros. Deste modo, o *self* surge através da habilidade de adotar atitudes do grupo social no qual o indivíduo está inserido. Nesse processo de intersubjetividade, ele pode se expressar na comunidade e assumir o papel de membro do grupo social por meio de hábitos comuns, responsabilidades e deveres morais, tudo isso mediado pela prática linguística (Habermas, 2016, p. 180).

Com efeito, a grande contribuição de Mead para a reflexão de Habermas é a abordagem intersubjetiva da racionalidade. Com isso, Habermas encontra fundamentação para se afastar das teorias da filosofia da consciência, afirmando a centralidade da evolução social através da linguagem.

Para preencher a lacuna filogenética na teoria de Mead, Habermas recorre à teoria sociológica de Durkheim. O filósofo busca os aspectos do simbolismo mítico-religioso como elemento arcaico da ordem normativa social, presente no pensamento de Durkheim. A teoria durkheiminiana propõe que um novo modelo de solidariedade conduz a um processo de integração social, o qual será compreendido a partir da reconstrução histórica apresentada a seguir (ESTRADA, 2004, p. 110).

Habermas destaca na sociologia do direito de Durkheim que, em um primeiro momento, ocorre uma mudança da autoridade moral fundamentada no sagrado para o direito penal moderno. Nas sociedades primitivas, o direito penal está vinculado à autoridade do sagrado, que pode ser compreendida como um antepassado ou uma figura presente na cosmovisão coletiva. Nesse contexto, a comunidade vive amparada por normas que são preservadas sem questionamentos, pois derivam de um ordenamento religioso que não permite espaço para questionamentos (HABERMAS, 2016, p. 155).

No entanto, quando ocorre uma ruptura dessa ordem por parte de um dos integrantes do grupo social, é necessário um ato de reparação e expiação para restabelecer a relação rompida com o sagrado. Dessa maneira, a punição restabeleceria a harmonia diante do sacrilégio cometido por um dos membros.

No direito penal moderno, o caráter sagrado não reside mais na autoridade do sagrado; ele é substituído pelo consenso alcançado pelo contrato social e pelo direito subjetivo. Deste modo, se algum cidadão viola as normas, o Estado pode intervir com punição. Assim, o poder sagrado é abandonado e desloca-se para a esfera comunicativa e discursiva das pretensões de validade garantidas pelo Estado, que passa a desempenhar o papel da consciência coletiva (HABERMAS, 2016, p. 156).

Em síntese, Habermas aponta o primeiro passo que considera como origem pré-linguística de uma ética pautada no discurso, presente no simbolismo religioso descrito por Durkheim, como responsável pelo consenso normativo e pela reprodução simbólica do mundo da vida. Na modernidade, ele será substituído pelo consenso racional. Há, portanto, uma ruptura entre a sociedade e as cosmovisões religiosas; agora elas não têm mais uma “diluição comunicativa do consenso religioso básico” (HABERMAS, 2016, p. 157). Assim, ocorre uma passagem do sagrado para a linguagem.

A autoridade do sagrado, que anteriormente era responsável pela reprodução simbólica e normativa do mundo da vida, é substituída pelo consenso da racionalidade no processo da modernidade. A ruptura dessa relação entre o sagrado e os grupos sociais ocorre quando as estruturas da ação comunicativa se solidificam com o agir comunicativo. Desta forma, as cosmovisões anteriormente vistas pelos grupos sociais como únicas instituições sociais precisam conviver com outros grupos que compõem a sociedade (HABERMAS, 2016, p. 157).

Habermas traz para a discussão aquilo que é o fio condutor da obra de Durkheim, a preocupação com a coesão social. A partir dessa premissa, Habermas focaliza aquilo que Durkheim denominou como dois tipos de solidariedade em que os grupos sociais se consolidam. A primeira, denominada mecânica, está presente nas sociedades primitivas, pautada na coletividade e na assimilação de normas. A outra forma é chamada de orgânica, predominando a individualização e a diversificação de funções sociais, características dos grupos sociais modernos (HABERMAS, 2016, p. 151).

Durkheim, como salienta Habermas, analisa o desenvolvimento da transição da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica à medida que os indivíduos se emancipam da consciência coletiva e se distanciam do consenso religioso. Esse processo é apresentado em três níveis:

- Racionalização das imagens do mundo vivido: Há uma separação entre a natureza e o sagrado, juntamente com um questionamento das tradições em face da autoridade das ciências. Isso se inicia na transição da cosmovisão greco-romana para o cristianismo, em que Deus passa a ser compreendido mais como um conceito abstrato do que nas representações

mitológicas. O próprio conceito de tempo cronológico passa a ser pensado como uma projeção do futuro pelos indivíduos, não mais dependendo dos deuses para determiná-lo (HABERMAS, 2016, p. 152-153).

- Generalização dos valores e universalização das normas morais e jurídicas: Da representação anímica dos deuses, ocorre uma transição para uma expressão monoteísta e abstrata. O próprio conceito de ser humano é emancipado de uma pertença cívica. Concomitantemente, ocorre a emancipação do indivíduo, que não mais baseia seus valores em um espaço geográfico específico, e “as regras do direito e da moral gradualmente se libertam dessas concretudes, tornando-se mais gerais” (HABERMAS, 2016, p. 153).

- Individualismo moderno: Com o auxílio da reflexão racional, o indivíduo começa a questionar os princípios fundamentais de sua crença, abrindo espaço para várias interpretações e justificativas através do discurso sobre temas da fé. Surge, assim, uma “valorização quase religiosa do indivíduo”, acompanhada por uma progressiva individuação de sua identidade e autonomia pessoal. Assim, “no lugar de uma integração social baseada na fé, entra uma integração por meio da cooperação” (HABERMAS, 2016, p. 155).

Em síntese, segundo Habermas, Durkheim busca afirmar que, com a individualização e todo esse processo histórico da racionalidade, surge uma nova forma de solidariedade. Esta difere das sociedades primitivas, que se baseavam em valores comunitários, construindo-se agora pela cooperação “através dos esforços individuais” (HABERMAS, 2016, p. 155).

Nesse contexto, a reconstrução teórica proposta por Habermas a partir desses dois pensadores aponta para uma mudança na sociedade. O poder do sagrado transfere-se para o domínio do comum e do relativo. Assim, as forças vinculativas inerentes às reivindicações de validade normativa são transferidas para a racionalidade discursiva. Consequentemente, a sociedade busca cada vez mais objetividade e imparcialidade, mediadas por um ambiente de intersubjetividade que só pode ser concretizado através de uma ética pautada pela discursividade (HABERMAS, 2016, p. 171).

Portanto, a ética enfrenta os desafios da modernidade com suas múltiplas formas de vida e as divergentes teorias morais. Isso levanta dois questionamentos fundamentais: Como o modelo ético proposto por Habermas pode se fundamentar sem os princípios religiosos que, de alguma forma, regiam a sociedade, mesmo que de maneira obscura? E será que sua ética discursiva será capaz de indicar caminhos de diálogo diante da pluralidade que compõe o espaço público?

2 A CONSTRUÇÃO DE UMA ÉTICA DISCURSIVA COMO CAMINHO DE DIÁLOGO NA ESFERA PÚBLICA

Desde a Grécia Antiga até a consolidação da sociedade burguesa, a argumentação embasada em elementos éticos tem sido um elemento constitutivo intrínseco à estrutura social. Dentro de sua Teoria da Ação Comunicativa, Habermas concebe o discurso como

um componente fundamental da ética. O discurso significa, para Habermas, uma interação comunicativa que não se baseia simplesmente em uma troca de informações, mas ele é fundamentado nas pretensões de validade levantadas na ação comunicativa e a (auto)reflexão. Portanto a linguagem argumentativa é entendida como ação na qual os agentes sociais estruturam suas interações comunicativas na esfera pública. Este discurso é formado com base em fundamentos racionais e argumentativos, com o objetivo de alcançar um caminho ético intersubjetivo (OLIVEIRA, 2018, p. 146-147).

A partir destas premissas concisas, é possível compreender a ética discursiva proposta por Habermas como uma ética que se desenvolve no âmbito de um discurso comunitário. Esta ética transcende a mera conceitualização teórica, transformando-se em uma ética prática, na qual se destaca a oportunidade de que todos os participantes tenham o direito de expressar suas opiniões em decisões normativas nos espaços sociais. A ética discursiva busca estabelecer como base o consenso mútuo entre os interlocutores na esfera pública, através da interação e comunicação por meio da argumentação.

Habermas ressalta que não se trata de qualquer uso da linguagem, mas sim de um uso consciente e crítico que busca a imparcialidade e concede protagonismo a todos os envolvidos. A ética do discurso concentra-se no reconhecimento da intersubjetividade e da responsabilidade comunicativa. Deste modo, o discurso é mediado por uma razão comunicativa que propicia o surgimento de uma comunidade de comunicação pautada na tolerância e no respeito (ESTRADA, 2004, p. 56-57).

Esta ética busca a universalidade através do uso da linguagem com aspirações universais, visando explicitar a normatividade intrínseca ao ato de fala. A validação normativa não se concretiza de forma isolada, mas sim através da participação de todos os envolvidos no diálogo, vistos como detentores dos mesmos direitos e obrigações, ancorados na compreensão advinda de acordos sociais. Portanto, para Habermas, a linguagem, enquanto meio de construção da ética discursiva, é a manifestação da intersubjetividade e, simultaneamente, da subjetividade dos indivíduos (ESTRADA, 1994, p. 221-222).

A compreensão de ética, que parte de uma perspectiva kantiana de exame universal e transcendental, é transferida para uma intersubjetividade argumentativa na ética discursiva. Assim, o indivíduo, com sua consciência e compreensão conceitual, cede lugar a um “nós” comunicativo, que não anula o “eu”, mas sim estabelece uma estrutura comunicativa solidária. Portanto, a autonomia da consciência, anteriormente defendida pelos modelos éticos, é expandida para incorporar uma normatividade coletiva através de uma racionalidade argumentativa ((ESTRADA, 1994, p. 223).

Esta compreensão já é evidenciada na racionalidade argumentativa dos diálogos atribuídos a Sócrates, os quais serviam como um método de esclarecimento. Trata-se de uma reinterpretação ou atualização do método socrático, baseada em uma razão que encontra mediação no ato de fala, com o intuito de alcançar o consenso. Assim, na visão habermasiana, ocorre uma transição do deísmo cartesiano, que servia como garantia da verdade, para

uma compreensão de uma sociedade plural e uma ética desvinculada de fundamentos exclusivamente religiosos (ESTRADA, 1994, p. 190).

Deste modo, Habermas ao propor este modelo ético, salienta que tal modelo implica uma coletividade. Portanto, diante de uma sociedade composta por uma pluralidade de vozes, é necessário reconstruir a validade universal do discurso e, assim, remodelar as relações sociais e democráticas na esfera pública.

Assim, a ética discursiva habermasiana está fundamentada na perspectiva em que a razão comunicativa é a base do direcionamento dos atores sociais para manter o diálogo. Essa fundamentação se traduz em uma validade universal que se pauta na solidariedade e no entendimento mútuo e, na esfera pública, ela também se traduz em leis coerentes para o conjunto da sociedade (ESTRADA, 1994, p. 190).

Na contemporaneidade, cada vez mais há uma falta de estruturação comunicativa, atestada pela inconsistência na comunicação e por uma constante reestruturação dos valores. Assim, a solidariedade que resulta da ética discursiva necessita de uma concretização para não cair em um ato de fala que muitas vezes é válido e coerente, mas sem uma prática efetiva que se concretize em ações que respondam à necessidade de todos os atores sociais (ESTRADA, 2004, p. 214).

A ética discursiva, ao se abrir à solidariedade pautada pelo universalismo, canaliza o reconhecimento do outro em seu caráter igualitário e dialógico, buscando corrigir as cargas emocionais diversas, as heterogeneidades predominantes e responder às dificuldades histórico-sociais. Portanto, uma vez que a ética discursiva torna-se uma via para a simetria entre os interlocutores no ato de fala, espera-se que haja uma reestruturação social das situações de injustiça que se encontram na sociedade. A linguagem, assim, é validada na realidade social por meio de uma ação ética efetiva e equitativa (ESTRADA, 2004, p.130).

É, portanto, uma atualização do imperativo categórico kantiano, por meio da cooperação igualitária e comunicativa. A participação democrática e a argumentação crítico-reflexiva no ato de fala fazem da ética discursiva um caminho de independência e busca de consenso com as diversas tradições religiosas presentes no espaço público (ESTRADA, 1994, p.195-196).

Na sociedade pós-secular, a ideia de “modernização da consciência pública” abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas quanto profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambas podem, mesmo com compreensões distintas, quando entendem em comum a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem complementar, levar a sério, por razões cognitivas, suas contribuições para temas controversos na esfera pública como espaço efetivo de vozes plurais (HABERMAS, 2007, 126-127).

Por isso, como Habermas destaca, mesmo a religião tendo que “se afirmar em um entorno cada vez mais dominado por elementos seculares”, continua o filósofo, “a sociedade continua a contar com a sobrevivência da religião” (2007, p. 126).

No entanto, é necessário salientar que a ética discursiva não busca ser uma alternativa ao pensamento religioso, nem uma anulação da “relevância heurística das imagens religiosas do mundo para a teoria social” (OLIVEIRA, 2013, p. XVI). Antes de tudo, ela busca diante de uma sociedade plural garantir um diálogo a partir da diversidade de vozes na esfera pública e, ao mesmo tempo, suprimir uma espécie de dualismo do sujeito social, que o compartimenta em sujeito religioso e agente das funções públicas que pode exercer no âmbito social.

Para Habermas, pensar em uma esfera pública com multiplicidade de vozes é, antes de tudo, um aprendizado contínuo. Diante da complexidade da modernidade com estruturas sociais amplas e culturalmente diversas, surge a necessidade de compreensão mútua “como uma tarefa cooperativa em que exige dos dois lados aceitar também a perspectiva do outro” (HABERMAS, 2013, p. 16).

A tradução cooperativa de conteúdos religiosos proposta por Habermas (2013, 14-19) indica como caminho a mediação por meio da qual as dissonâncias cognitivas sejam tratadas como desacordos razoáveis entre as partes engajadas em processos de aprendizagem complementares. O encontro de linguagem comum que supera as fronteiras discursivas do crente e do não crente respalda-se em uma tradução universal dos conteúdos das próprias convicções religiosas fundamentadas nos princípios democráticos e dos direitos humanos (CASTORINA, 2020, p. 71).

Portanto, somente a partir de uma razão comunicativa que se abre para uma linguagem comum, as diversas tradições religiosas darão um passo para sair de uma visão reducionista e se abrirão a uma acessibilidade universal de seus enunciados de uma linguagem simbólica-religiosa. Este ponto remete ao caminho proposto, alinhado com a reflexão habermasiana do conceito de “linguistificação do sagrado”, que aponta que aquilo que é comum na esfera pública é a razão expressa pelo uso da argumentação, evidenciando o seu caráter constitutivo da intersubjetividade do sujeito (CASTORINA, 2020, p. 72).

Desta forma, pode-se afirmar que a religião continua a desempenhar um papel crucial na esfera pública. Porém essa atuação deve ocorrer por meio de uma participação consciente e alinhada com as normas jurídicas respaldadas pelo poder do estado, de modo que as religiões se reconheçam como mais uma voz entre as diversas vozes da esfera pública. Nesse contexto, os cidadãos religiosos têm o direito de fazer contribuições significativas em discussões, utilizando uma linguagem publicamente acessível a todos (HABERMAS, 2007, p. 128). Uma sociedade plural atenta-se a multiplicidades de expressões de modos de vida presentes nela e assim colabora para a prática de uma tradução desses conteúdos religiosos cognitivamente pertinentes para a construção da esfera pública.

No entanto, pode-se trazer à tona a questão da tradução universal da linguagem proposta por Habermas, uma linguagem obviamente ligada à razão comunicativa. Isso está mais uma vez associado à distinção entre fronteiras discursivas religiosas e seculares, mas também levanta a questão da acessibilidade universal das declarações que traduzem a linguagem religiosa (HABERMAS, 2007, p.138).

Diante do exposto até aqui, surge a necessidade de examinar os questionamentos pertinentes que Habermas recebeu sobre essa temática. A crítica principal que emerge é sobre sua “suposta diluição das instituições e experiências religiosas quando estas são traduzidas para o idioma secular” (OLIVEIRA, 2018, p. 227).

A síntese bem elaborada proposta pelo professor Juliano Oliveira parte da afirmação de que Habermas reconhece a importância das religiões para a esfera pública. Conforme Oliveira, ao estabelecer em sua ética discursiva a prioridade da busca do justo sobre o bem, isso afastaria os atores sociais do núcleo central de sua individualidade expressa na cultura. Tal crítica, como Oliveira afirma, é levantada por renomados teólogos cristãos, além de algumas correntes filosóficas, como os comunitaristas (OLIVEIRA, 2018, p. 227-228).

O primeiro interlocutor apresentado é Mendieta, que debateu com o próprio Habermas, argumentando que, a partir dessa proposta do filósofo, as religiões perderiam seu espaço e seriam absorvidas pelas linguagens seculares. Segundo Mendieta, neste contexto as religiões perderiam os conteúdos originários diante desse modelo de traduzibilidade (OLIVEIRA, 2018, p. 228).

Na mesma linha de pensamento, segue Zabatiero, renomado teólogo Batista. Para ele, há uma inferiorização dos conteúdos religiosos nessa tradução e universalização dos conteúdos no espaço público. Segundo Zabatiero, retoma-se a dualidade entre a fé e a razão, colocando novamente como centralidade a razão instrumental “como fundamento das demais dimensões e de todos os saberes racionalmente produzíveis” (ZABATIERO *apud* OLIVEIRA, 2018, p. 228).

Outra crítica levantada por Zabatiero é sobre a neutralidade do estado. Para ele, o secularismo deveria ser entendido como mais uma cosmovisão, assim como as propostas pelas religiões. Portanto, essa linguagem seria considerada a única linguagem acessível para todos os indivíduos (OLIVEIRA, 2018, p. 229).

Quanto a essas duas visões controversas, o próprio Habermas já respondeu. Essa tradução somente deve ocorrer nas discussões de leis e propostas no âmbito político. O que não é levado em consideração é a pluralidade do estado em criar normas razoáveis que garantam a tolerância entre crentes e não crentes. E assim, parte-se do pressuposto de que as instituições políticas não devem se fundamentar em cosmovisões particulares, fechando-se ao exercício saudável da política (OLIVEIRA, 2018, p. 228-229).

No entanto, Estrada, filósofo jesuíta, salienta que Habermas se restringe apenas à ação argumentativa no espaço público. Para Estrada, Habermas não leva em conta que existe um limite nessa tradução, pois há elementos da experiência religiosa que não se encontram no âmbito comunicativo, mas residem no sensível, no não argumentativo e por isso não podem ser compreendidos pela razão comunicativa (OLIVEIRA, 2018, p. 229).

Deste modo, há elementos das tradições religiosas que não podem ser traduzidos, mas sim preservados como elementos constitutivos vivos de uma cultura. O próprio Habermas,

ao propor uma “coexistência equitativa”, reconhece que a identidade coletiva expressa uma compreensão de vida, como guardiãs de um simbolismo que não pode ser diluído em conceitos racionais. Portanto, essa preservação é uma parte vital desses grupos, pois faz parte da sua herança identitária (HABERMAS, 2002, p.249).

Em síntese, Habermas rejeita todo modelo de secularização que busca “domesticar” ou “substituir” as formas de vida religiosas. Para ele, as duas formas de construção de uma sociedade secular caem no mesmo equívoco, pois elas se consideram como fazendo parte de uma disputa de forças em que, “de um lado, as forças produtivas da ciência e da técnica (...) e de outro, os poderes conservadores da religião e da Igreja” (HABERMAS, 2013, p. 6). Assim, não se defende uma única fundamentação normativa padronizada, mas um aprendizado processual, mútuo e pacífico que não rompa “os laços de uma comunidade política” (HABERMAS, 2013, p.8).

Isso remete à construção do espaço público, onde os não crentes têm algo a aprender com as tradições religiosas como guardiãs de valores humanos que ainda são perenes para a sociedade. No entanto, surge a questão de como reconhecer esse papel importante dessas tradições no âmbito democrático e sua contribuição para a sociedade?

3 CAMINHOS POSSÍVEIS DE COLABORAÇÃO DAS RELIGIÕES

A sociedade pós-secular deveria tomar consciência de sua conexão genealógica com a herança que ela traz das tradições religiosas ocidentais. Habermas entende que há interconexão histórica entre as religiões monoteístas e a sociedade, expressa no próprio cerne da filosofia, manifestando-se por meio de conceitos que têm raízes na ética cristã que permeia seja as convivências sociais, a consciência moral individual e os princípios democráticos e políticos (OLIVEIRA, 2018, p. 196-197).

Nesse sentido, Habermas reconhece a necessidade de fazer uma espécie de “*mea culpa*” secular para evitar cair em uma aceitação passiva das religiões, tratando-as como algo arcaico que deve ser relegado ao passado. Tal abordagem esvaziaria qualquer possibilidade de diálogo ou discussão pública com a participação das religiões. O filósofo reconhece que as religiões preservam uma sensibilidade em relação a valores como fraternidade, comunidade solidária e dignidade. Portanto, elas, como comunidades preservadoras de uma tradição dotada de valores, ainda mantêm elementos de convívio pessoal e social a que os processos de racionalização cultural provocaram danos irreparáveis (HABERMAS, 2007, p. 125).

Ao longo da história, diversos modelos de sociedade secular de alguma forma se apropriaram dessa herança da tradição cristã. Nesse processo, não houve uma alteração direta dessa herança; em vez disso, novas interpretações ou roupagens foram aplicadas a ela, como se fosse um “parto secularizador” (HABERMAS, 2007, p. 126). E no contexto atual, mesmo que a sociedade contemporânea não o admita, ela ainda se alimenta desses princípios.

Um equívoco persistente na sociedade contemporânea é a ideia de que as formas de pensamento presentes nas tradições religiosas foram superadas e desvalorizadas durante o processo de secularização do Ocidente. Habermas, em sua filosofia mais recente, busca superar essa controvérsia e reconstruir uma teoria da sociedade que evite leituras reducionistas, as quais esvaziariam qualquer possibilidade de abertura e diálogo (HABERMAS, 2013, p. 18-20).

Habermas reconhece a religião como um dos atores na esfera pública e, portanto, o Estado deve resguardar essas fontes que, ao mesmo tempo, fazem parte da cultura e da consciência na construção das normas e da atuação dos cidadãos. Em um entorno cada vez mais dominado por elementos seculares, a sociedade continua a contar, mesmo assim, com a presença e influência da religião (HABERMAS, 2007, p. 141).

Na construção de um modelo de sociedade pós-secular, surge a ideia de que a “modernização da consciência pública” envolve, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas quanto seculares, transformando-as de maneira reflexiva. Nesse contexto, ambas as perspectivas podem, ao compreenderem em comum a secularização da sociedade como um processo de aprendizado complementar, levar a sério suas contribuições para temas controversos na esfera pública (HABERMAS, 2007, p. 126).

É importante lembrar que, como salienta Habermas, as religiões representam “doutrinas compreensivas” e “imagens do mundo” em sua totalidade. Nesse sentido, elas devem renunciar a qualquer pretensão de validade absoluta ou de monopólio em relação aos estilos de vida em comparação com outros modelos (HABERMAS, 2007, p. 127).

O papel de um membro dessas comunidades difere do papel de um cidadão na sociedade, e essa diferenciação de modos de pertencimento não pode se limitar apenas a uma adaptação superficial, desprovida de pretensões cognitivas, do *ethos* religioso às leis impostas pela sociedade secular. Em vez disso, a ordem jurídica universalista e a moral igualitária da sociedade precisam ser integradas ou incorporadas a partir de dentro do *ethos* da comunidade (HABERMAS, 2007, p. 127).

Como Estrada destaca, especialmente nas tradições religiosas ocidentais, Habermas argumenta que as religiões incorporam uma ética humanística que se traduz em importantes funções sociais de ajuda humanitária, desempenhando um papel fundamental na garantia dos direitos sociais. Essas religiões têm a responsabilidade de promover a justiça por meio de suas ações e de fomentar a solidariedade entre os seres humanos (ESTRADA, 2004, p. 25).

Além disso, conforme ressaltado por Estrada, para Habermas, as religiões desempenham importantes funções sociais de assistência que frequentemente suprimem as carências das pessoas necessitadas, funcionando como agentes de apoio social que complementam as políticas governamentais. Isso se manifesta em várias atividades, como o apoio a imigrantes, o fomento e auxílio a países em desenvolvimento, a participação ativa na defesa das pessoas marginalizadas e em diversas outras ações (ESTRADA, 2007, p. 26).

Assim, as religiões continuam a responder às demandas sociais que prejudicam o progresso da sociedade. Sua contribuição na esfera pública, em prol dos direitos humanos e da justiça, as transforma em autênticas instituições de solidariedade (ESTRADA, 2007, p. 26).

Habermas aponta que as religiões trazem em sua linguagem simbólica conteúdos semânticos que ainda inspiram a cultura e a sociedade. Desta forma, elas ainda exercem uma força argumentativa na esfera pública, mesmo em uma sociedade que figura como secularizada. A presença das religiões no meio político e democrático, quando buscam uma discursividade acessível a todos os atores sociais, pode contribuir significativamente para as questões relacionadas à vida (HABERMAS, 2013, p. 23-24).

Assim, Habermas aponta que a tradição oral ou escrita preservada nas religiões possui intuições sobre o dever moral e questões fundamentais da existência humana, indicando caminhos de transformação de vida que impactam positivamente a atitude do crente na sociedade. Por esse motivo, como salienta o filósofo:

É possível supor que na vida das comunidades ou nas comunidades religiosas que evitam o dogmatismo rígido e a coação das consciências se mantenha intacto algo que já se perdeu alhures e que não pode ser restaurado apenas pelo saber profissional de especialistas – refiro-me a possibilidades de expressão suficientemente diferenciadas e a sensibilidades para uma vida fracassada, para patologias sociais, para o fracasso de projetos de vida individuais e para a deformação de contextos vitais. (HEBERMAS, 2007, p. 125)

Desta forma, faz parte da convicção do cidadão que professa uma fé pautar sua conduta na sociedade e no exercício da política a partir dos princípios éticos presentes na sua tradição religiosa. Portanto, há um esforço por parte do cidadão religioso em viver princípios de justiça e moral através dos exemplos fornecidos por sua religião, nos preceitos sociais e na doutrina moral presente em seus escritos sagrados, os quais se refletem direta ou indiretamente na esfera pública (HABERMAS, 2007, p. 144).

Uma observação importante feita por Habermas, como elemento crítico a uma má atuação das religiões na esfera pública é que persistem elementos que de certa forma limitam as pretensões e a atuação das religiões. Uma dessas limitações refere-se ao fundamentalismo religioso, que muitas vezes se fecha para o diálogo e, em casos extremos, promove violência contra as instituições seculares. Além disso, as religiões, com sua moral substancial, própria de suas origens, podem assumir um papel conservador e intransigente como reguladoras de comportamentos morais, o que as coloca em conflito com a estrutura social contemporânea com sua diversidade (HABERMAS, 2007, p. 130).

De acordo com Estrada (2007, p. 157), Habermas sustenta em sua reflexão que as religiões possuem um potencial inspirador, desde que busquem uma abordagem de diálogo fundamentada e esclarecedora dos conteúdos religiosos. Existem elementos essenciais de

diversas religiões que desempenham um papel fundamental na sociedade. Nessa perspectiva habermasiana, as religiões na cultura ocidental têm contribuído e continuam a contribuir para o desenvolvimento e domínio das áreas tecnológicas e científicas como é notável ao longo da história.

As religiões têm em sua estrutura dois aspectos particulares: uma reserva doutrinária que aborda aspectos sobre o mundo que ultrapassam o conhecimento argumentativo e um conteúdo simbólico-semântico inspirador que transcende a linguagem científica. Essa dupla referência no campo cognitivo e moral serve como uma instância de referência e busca de respostas para questões próprias da existência humana que vão além da técnica e do saber filosófico. Mas não devem ser colocadas como barreiras no espaço público (ESTRADA, 2007, p. 157-158).

O mesmo autor afirma que Habermas também reconhece que as religiões possuem um valioso patrimônio humanístico e uma base cultural inestimável para o Ocidente. Além disso, embora Habermas possivelmente tenha dado mais visibilidade a essa ideia tardiamente, existem elementos do campo expressivo da estética que foram promovidos pelas religiões no mundo ocidental e que mantêm sua relevância até os dias atuais seja na expressão artística, música, entre outras (ESTRADA, 2007, p. 158-159).

A partir de uma compreensão de sociedade que inclua as vozes dos crentes e não crentes, exige-se uma reconsideração do lugar das religiões na esfera pública. As diversas constelações de religiões que compõem a abóboda da humanidade não se apresentam como uma oposição à racionalidade discursiva, mas sim como a exigência de que essas convicções possam ser comunicadas e justificadas além de sua validade pessoal e restritiva a um grupo.

Portanto, na perspectiva habermasiana, as diversas visões de mundo presentes nas religiões podem ocupar seu lugar na esfera pública ao abrir-se para a perspectiva da racionalidade comunicativa, o que implicaria uma mudança de foco. Deste modo, substituindo o papel tradicionalmente fundador e de primeira pessoa por uma hermenêutica coletiva que abre significado e que se oferece como chave de interpretação da realidade, desempenhando o papel de tradução coletiva da realidade e do exercício da aprendizagem mútua (HABERMAS, 2007, p. 138-139).

CONCLUSÃO

A partir de uma visão geral, pode-se compreender que as religiões são públicas, uma vez que buscam transmitir sua tradição e valores éticos não apenas para seus membros, mas também para a sociedade na qual estão inseridas. Por muito tempo, foram as únicas vozes que ditavam os destinos morais e sociais; no entanto, com o advento de novas estruturas sociais, perderam esse espaço.

Nos últimos tempos, algumas expressões religiosas têm buscado uma coexistência e reconciliação com as múltiplas vozes que compõem o cenário atual, mesmo diante de vozes

divergentes que advogam por um fundamentalismo religioso ou que procuram relegar as religiões ao âmbito subjetivo. Isso se apresenta como um desafio, uma vez que a hegemonia de sua voz não possui a mesma intensidade do passado.

Neste breve trabalho, buscamos destacar que cabe às religiões assumirem seu papel de intérprete e abrir-se ao diálogo com as diversas vozes, sem perder sua fundação cultural enraizada na atual cultura ocidental. Além disso, é responsabilidade da sociedade em geral compreender o lugar social e histórico da religião.

Para uma compreensão mais aprofundada deste trabalho, futuramente, na continuação desta pesquisa, torna-se necessário esclarecer melhor a tensão entre as tradições religiosas e sua tradução no espaço público, sem que a sociedade e as religiões percam suas identidades secular e religiosa, respectivamente. Além disso, é crucial explicitar ainda mais a compreensão da linguagem implícita da religião que continua presente e foi incorporada no vocabulário da sociedade pós-secular.

REFERÊNCIAS

CASTORINA, Franco. *Entre fe y saber: Habermas y el problema de la religión en una época postsecular*. Temas debates (En línea). 2020, n.39, pp.61-79. DOI: ISSN 1853-984X. Disponível em: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1853-984X2020000100003. Acesso em: 07 ago 2022.

ESTRADA, Juan Antonio. *Por uma ética sin teología*. Habermas como filósofo da religión. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

ESTRADA, Juan Antonio. Tradiciones religiosas y ética discursiva. In: FERNANDEZ, Domingos Blanco; TAPIAS, José A. Perez; RUEDA, Luis Sáez (Ed.). *Discurso y realidad*. En debate con K-O Apel. Madrid: Editorial Trota, 1994. p. 177-207.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política. São Paulo, 2002.

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

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: sobre a crítica a razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes, 2016. v.2.

HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa. *Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico*. Porto Alegre, Editora Fi; Teresina, EDUFPI, 2018.