

## RELIGIÃO, ESFERA PÚBLICA E O PROBLEMA POLÍTICO: UMA CONTRIBUIÇÃO HABERMASIANA<sup>1</sup>

### RELIGION, PUBLIC SPHERE AND THE POLITICAL PROBLEM: A HABERMASIAN CONTRIBUTION

Edson Elias Morais<sup>2</sup>

José G. A. B. Poker<sup>3</sup>

#### RESUMO

O trabalho apresenta, sumariamente, as reflexões de Habermas sobre o papel da religião no debate político na esfera pública. A partir de sua compreensão acerca da democracia deliberativa, Habermas propõe uma reflexão sobre a legitimidade e a importância do diálogo entre crentes e não-crentes sobre assuntos de interesse público, visto que as verdades religiosas podem contribuir como complemento para a razão e, com isso, fortalecer a democracia e auxiliar nas decisões políticas. Busca-se demonstrar, em linhas gerais, a relação entre religião e sociedade e suas implicações políticas para o debate na atualidade.

**Palavras-chave:** Religião. Jürgen Habermas. Esfera pública.

#### ABSTRACT

The paper presents, summarily, the reflections of Habermas on the role of religion in the political debate in the public sphere. From his understanding of deliberative democracy, Habermas proposes a reflection on the legitimacy and importance of

---

1 Agradecemos aos pareceristas pela leitura e valiosas contribuições que muito enriqueceram este trabalho.

2 Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP-Marília), Brasil. E-mail: edson\_londrina@hotmail.com.

3 Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Estadual Paulista (UNESP-Marília), Brasil. E-mail: jgpoker@marilia.unesp.br.

dialogue between believers and non-believers on matters of public interest, since religious truths can contribute as a complement to reason and thereby strengthen democracy and assist political decisions. Seeks to demonstrate, in general terms, the relationship between religion and society and its political implications for the present.

**Key-words:** Religion. Jürgen Habermas. Public sphere.

## Introdução

O fenômeno religioso em sua multiplicidade volta a ser objeto de análise, investigação e preocupação por parte de vários pensadores no campo das Ciências Humanas, em geral, e da Sociologia, em específico. Isto porque as religiões e as religiosidades se manifestam em sua dialética com a sociedade, e a atual dinamicidade da sociedade brasileira vivencia contornos fortemente religiosos de vieses conservadores e fundamentalistas, mas não sem resistências interna e externamente.

A sociedade brasileira é composta por um emaranhado de relações sociais entranhadas com as religiões desde a chegada dos portugueses com seu catolicismo ibérico colono-catequizador das culturas indígenas e, posteriormente, africanas. Na República, o pluralismo religioso foi ampliado a partir da liberdade religiosa e do processo de secularização, à moda brasileira, pois a influência da Igreja Católica se manteve presente no Estado Republicano. Lísias Nogueira Negrão (2008, p. 265) afirma que:

A proclamação republicana, contudo, não significou a perda da hegemonia católica e de sua influência na vida cultural e política brasileira. A Igreja Católica continuou a cooperar eventualmente com o Estado Republicano, como no combate às heresias messiânicas, e a impor seus princípios religiosos às constituições, como a proibição do divórcio e do aborto legal.

O Cristianismo se manteve estabelecido como religião hegemônica (em tradições católicas e protestantes) perseguindo, discriminando e/ou convertendo seguidores e líderes das religiões afro-brasileiras e mediúnicas. Segundo Ricardo Mariano (2011) a discriminação era efetivada por agentes e instituições estatais, agentes públicos e privados que proibiam cultos espíritas e afro-brasileiros.

Nas décadas do século XX, na esteira das correntes higienistas, criminológicas e científicas em voga, juízes, médicos, legisladores, delegados, intelectuais e jornalistas, empenhados em estabelecer uma ordem e um espaço público modernos, tomaram a Igreja Católica como modelo de religião e de culto religioso e, simultaneamente, como antítese de práticas “mágico-religiosas” espíritas e afro-brasileiras. [...] a mediunidade e as prática curativas dos espíritas eram comumente rotuladas de patológicas e enquadradas como exercício ilegal da medicina nos embates públicos travados entre 1920 e 1940. [...] A polícia e o judiciário reprimiam severamente os ritos, cultos e práticas afro-brasileiros até os anos 1940, enquadrando como crime de feitiçaria, curandeirismo e charlatanismo (MARIANO, 2011, p. 246).

No entanto, mesmo havendo constantes perseguições por parte dos cristãos, e também entre os próprios (MARIANO, 2011, 247), as religiões de matriz afro-brasileira, espíritas e religiosidades neoesotéricas não se submeteram e não se renderam à evangelização cristã, mantendo a pluralidade religiosa, ainda que em pequenas taxas<sup>4</sup>, mas tiveram sua ampliação e consolidação principalmente depois do

---

4 Lísias N. Negrão afirma que “em 1940, os católicos ainda perfaziam um total de 95% dos declarantes (IBGE, 2000), contra um total de apenas 2,6% de protestantes e de 1,9% de declarantes de outras religiões”. E que em 1991 o número de católicos era de 83%, os diversos grupos de protestantes somavam 9% e os demais grupos religiosos 2,9%. O Censo do ano 2000 mostra uma maior queda no catolicismo e crescimento das outras religiões, sendo 73,6% de católicos, 15,4% de protestantes, e 3,4% de outras religiões, dentre as quais os cultos espíritas e afro-brasileiros (apud NEGRÃO, 2008, p. 267). O Censo 2010 apresenta a mesma tendência, sendo a perda de fiéis católicos, totalizando 64,6%, crescimento dos evangélicos para 22,2%, somando Espíritas, religiões afro-brasileiras e outras religiões 5,2% (PRANDI, 2013, p. 206).

processo de redemocratização no final dos anos 1980 (MARIANO, 2011; NEGRÃO, 2008).

No século XXI, o pluralismo religioso tem se consolidado e, como afirmou Antônio Flávio Pierucci (2013, p. 49), “nunca antes as religiões foram tão livres para aqui aportar ou aparecer, aparecer no sentido de surgir repentinamente, começar a manifestar-se, ocorrer subitamente, exibir-se, mostrar-se publicamente, fazer-se notar, ser divulgado”. Pois a pluralidade religiosa existente até então era escamoteada não havendo pluralismo, isto é, liberdade de manifestações públicas e respeito à diversidade. Já na contemporaneidade as identidades religiosas se manifestam e se reafirmam com legitimidade, mesmo havendo casos públicos de intolerância.

Na atualidade essa complexidade se revela sob um cenário societário em que líderes religiosos, de vários matizes, têm se manifestado no processo político institucional e aderido a partidos políticos, dentre os quais alguns<sup>5</sup> defendem abertamente uma agenda cristã, e, por isso, têm sido chamados por alguns de “conservadores” e por outros de “fundamentalistas”. E os partidos têm agregado entre seus correligionários pastores, missionários, cantores *gospel* e demais leigos de igrejas evangélicas de todas as tradições, além de representantes católicos de partidos e matizes ideológicos diferentes que compõem a denominada “bancada evangélica”, que busca unidade e fortalecimento político frente às demandas e necessidades específicas.

A “bancada evangélica” tem como objetivo público atender os interesses de uma parcela de evangélicos que milita em defesa da denominada família tradicional, da redução da maioria penal, da isenção de impostos das instituições religiosas, da promoção de ensino criacionista no Ensino Médio e do combate ao que eles chamam de “ideologia de gênero”, entre outras demandas que atingem grande

5 Citamos o Partido Social Cristão (PSC) e o Partido Republicano Brasileiro (PRB). Mas é sabido que religiosos que comungam com esta agenda política está em vários outros partidos, mas de viés centro-direita.

parte da população brasileira, tornando-se, assim, um grande desafio para as reflexões no campo da Sociologia sobre a relação entre religião e política na esfera pública.

Este é um pequeno exemplo de que as discussões sobre o fim do fenômeno religioso tinham provisões equivocadas. Algumas delas se pautaram na lógica de que na medida em que a ciência, como conhecimento objetivo, avançasse a religião, como conhecimento particularmente crível, subjetivo e relegado à esfera privada, chegaria a seu fim inexoravelmente. A religião, portanto, era submetida a um papel negativo e irrelevante frente aos desenvolvimentos da modernidade ocidental. Porém, o fenômeno religioso se apresenta dinâmico como a própria realidade social ao se reformular sob novos aspectos e tomando contornos cada vez mais plurais na contemporaneidade.

Entre os intelectuais internacionais, citamos Peter Berger (2000) como um dos principais expoentes da Sociologia da religião, que defendia esta vertente, mas depois escreveu um artigo decretando o processo inverso, a “dessecularização” e a retomada de uma religiosidade fundamentalista em alguns contextos. E Jürgen Habermas, que também defendia o processo de secularização, mas a partir de 1990 revisou a teoria e passou a conceituar as sociedades contemporâneas de “sociedades pós-seculares”, porque as religiões não deixaram de legitimar a vida da maioria das pessoas e têm sido cada vez mais motivo de notícias jornalísticas (MONTEIRO, 2009).

Assim, a realidade sócio-política brasileira nos coloca as seguintes questões: Se deputados e senadores que atuam politicamente dentro do Estado defendendo suas crenças e denominações religiosas se constituem em problema/obstáculo para o aperfeiçoamento da democracia no Brasil, e em que medida? A existência e atuação de uma bancada evangélica colocaria em risco a sobrevivência do Estado laico? A atuação da bancada evangélica poderia ser classificada de fato como fundamentalista? Como se pode recorrer a pontos da obra

habermasiana para fugir dos lugares comuns e tratar criticamente a relação religião-sociedade democrática e Estado de Direito?

Habermas propõe um debate profícuo que dialoga a relação entre religiões, ciência e outras esferas da sociedade em um Estado de direito e que nos auxilia a refletir sobre esta realidade. Ou seja, encontramos em sua teoria social princípios normativos que garantem a perpetuação da própria democracia e suas instituições.

Face à complexidade de tal cenário, no que se refere à relação entre religião e sociedade e seus novos desafios, nosso objetivo não é apresentar uma análise minuciosa sobre os avanços e limites da compreensão de Habermas acerca da religião, mas de forma mais singela, apontar alguns dos principais aspectos da sua produção intelectual sobre as implicações políticas da presença da religião na esfera pública.

## **Religião e Sociedade no Pensamento de Habermas**

Jürgen Habermas é considerado um dos maiores filósofos vivos da contemporaneidade. A riqueza de suas produções intelectuais e de seu enfrentamento direto aos problemas da realidade política e social que afligem o mundo contemporâneo são marcas indeléveis. Habermas é considerado o precursor da “segunda geração” da Teoria Crítica, pois segundo Marcos Nobre (2003, p. 10), ele “apresentou sua própria posição teórica em contraste e confronto com seus antecessores”, o mesmo podendo ser dito de Axel Honneth, considerado a terceira geração da Teoria Crítica. Assim, seria um equívoco denominá-los representantes diretos da Escola de Frankfurt.

Habermas construiu uma teoria da racionalidade em duas faces, a *instrumental* e a *comunicativa*, em convívio paralelo. Sobre isso, Marcos Nobre detalha:

Assim, ao contrário de Horkheimer e Adorno, que apresentam uma teoria do desenvolvimento da racionalidade humana que culmina em um prevalectimento da razão instrumental como forma única da racionalidade, Habermas pretende mostrar que a evolução histórico-social das formas de racionalidade leva a uma progressiva diferenciação da razão humana em dois tipos de racionalidade – a *instrumental* e a *comunicativa* (NOBRE, 2004, p. 55, grifo do autor).

A *racionalidade instrumental* é fundamentada na calculabilidade e na busca dos fins, semelhante à tipologia construída por Max Weber sobre o tipo de ação com relação a fins. Esse tipo de racionalidade é uma das grandes características da modernidade ocidental segundo as formulações weberianas, ela fundamenta os objetivos e o desenvolvimento do capitalismo, organiza o trabalho, a sociedade e o domínio da natureza em prol da reprodução material da sociedade. A *racionalidade comunicativa*, por sua vez, busca o entendimento e orienta para a reprodução simbólica da sociedade (NOBRE, 2004). Diferentemente da análise de Weber, Habermas entende que “a forma própria da modernidade é aquela em que a orientação da ação para o entendimento encontra-se presente no próprio processo de reprodução cultural que permite a continuidade de interações no mundo, nas próprias instituições em que o indivíduo é socializado” (NOBRE, 2009, p. 14).

É na reconstrução da teoria da racionalidade que Habermas busca na sociologia da religião weberiana sua fundamentação para compreender o processo de criação e reprodução dos aspectos da racionalidade comunicacional, e se debruça sobre o fenômeno religioso não como foco principal, mas para entender o processo que a moral religiosa contribuiu para a racionalidade comunicacional. No decorrer de suas análises, avanços de suas teorias e mudanças sociais, Habermas passou por modificações em suas percepções sobre o fenômeno, e então pôde oferecer uma grande contribuição para a análise sociológica.

O sociólogo francês Philippe Portier (2013) desenvolveu uma análise interessante sobre as fases do pensamento de Habermas sobre a religião. Segundo ele, o pensamento habermasiano sobre as questões religiosas passou por três fases principais. A primeira data até o início dos anos 1980, em que sua percepção sobre a religião era crítica, marcada pela teoria marxista herdeira da Escola de Frankfurt. Para o filósofo alemão, o “desaparecimento do religioso” era algo a ser esperado, devido ao paradigma da secularização, para que depois as sociedades buscassem a liberdade a partir dos recursos da racionalidade comunicacional construída a partir dos “princípios seculares da ética da responsabilidade” (PORTIER, 2013, p. 60). Esta percepção, segundo Portier (2013), se apresenta em obras como *“On social identity”* (1974) [Sobre a identidade social] e *Teoria do Agir Comunicativo* (1981). A segunda fase é registrada entre 1985 e 2000, em que Habermas substitui o paradigma do “desaparecimento” para o da “privatização do religioso”. Suas críticas sobre a religião são reduzidas, pois percebe que ela tem uma funcionalidade que a razão e a ciência não superariam, que é o aspecto da transcendência e da resignação frente às dores e ao sofrimento. Ainda assim, ele negava o aspecto político das religiões no espaço público, pois neste espaço bastaria a razão secular devido às particularidades das religiões. Esta segunda fase se apresenta na obra *O Pensamento Pós-metafísico* (1988).

E a terceira e última fase do pensamento habermasiano sobre as questões religiosas se deu a partir do final dos anos 1990 e início dos anos 2000, momento que, segundo Portier, marcou uma evolução significativa em sua interpretação sobre o papel da religião no debate político no espaço público. As discussões de Habermas sobre o papel das religiões no espaço público se mostram muito mais profícuas, principalmente a partir das obras *O Futuro da Natureza Humana* (2002) e *Entre Naturalismo e Religião* (2007).



Além destas obras apontadas por Portier (2013), podemos acrescentar a entrevista cedida ao filósofo espanhol Eduardo Mendieta, em 1999, que se tornou um capítulo de *Era das Transições* (2003); também seu discurso na recepção do Prêmio da Paz, concedido pela Associação dos Livreiros da Alemanha, em 2001, que se tornou texto publicado sob o título *Fé e Saber* (2013). E em 2006 foi promovido um debate com o então Papa Bento XVI, que também se tornou livro sob o título *Dialectics of Secularization: On Reason and Religion* (2005) [A dialética da secularização: Sobre razão e religião]. Posteriormente escreveu um artigo para o *European Journal of Philosophy* intitulado *Religion in the public Sphere* (2006)<sup>6</sup>. As obras que compõem esta terceira fase, segundo Portier, adotam o paradigma da “publicização” e enfatiza que a religião deve participar e intervir na esfera pública social “infundindo-lhe as ‘intuições morais’ de que são portadores os seus textos fundadores e a tradição que suscitaram” (PORTIER, 2013, p. 61). Esta última fase do pensamento de Habermas aponta para uma sociedade “pós-secularizada” em que mantém um ajustamento e a sobrevivência das religiões e a secularização (HABERMAS, 2013, p. 6).

Para construir sua *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas apresenta uma teoria da religião inspirada em Weber na busca de compreender como a esfera religiosa participa no processo de racionalização e na constituição da modernidade ocidental, marcada pelas formas de racionalidade instrumental e comunicativa. Ocorre que o tema da religião em Habermas não é sistematizado como uma *Sociologia da Religião*, pois não é um objeto de análise em si, antes é instrumento analítico para se chegar a uma questão mais crucial, a saber, “encontrar na própria modernidade os critérios normativos de orientação [moral]” (ARAÚJO, 2010, p. 53). Habermas fundamenta sua teoria normativa a partir de uma ética racional que, em última

---

6 Neste artigo não trabalharemos com a análise destas obras especificamente, seguem apenas como exemplificação da produção habermasiana acerca da religião.

instância, é fruto dos simbolismos religiosos. Luiz B. L. Araújo explica que, segundo Habermas, as funções ligadas à reprodução simbólica do mundo migram do domínio da sacralidade para o do profano:

O simbolismo religioso é interpretado por Habermas como uma raiz 'pré-linguística' do agir comunicativo. Os símbolos sagrados arcaicos exprimem um consenso normativo tradicional, estabelecido e renovado continuamente pela prática ritual. De acordo com Habermas, as funções ligadas à reprodução simbólica do mundo vivido – reprodução cultural, integração social e socialização dos indivíduos –, que estão associadas aos seus três componentes estruturais – cultura, sociedade e personalidade –, abandonam, lenta, mas progressivamente, o domínio sacral e passam, no mundo moderno, às estruturas profanas da comunicação pela linguagem (ARAÚJO, 2010, p. 52).

Habermas analisou o desenvolvimento evolutivo<sup>7</sup> da sociedade moderna, sob os caminhos já feitos por Max Weber, isto é, compreender as racionalidades da modernidade que levaram à secularização e ao desenvolvimento próprio da modernidade, e, ao mesmo tempo, como as religiões mundiais, principalmente o Cristianismo, foram fundamentais nesse processo (ARAÚJO, 2010). Habermas avançou em relação à análise acerca da racionalidade para além de Weber. Isto é, a racionalidade weberiana ficou muito restrita ao plano prático, instrumental, e ao "sujeito solitário". Para corrigir essa restrição, Habermas ampliou a teoria da racionalidade a partir de uma "compreensão dialógica" e "de um modelo de interação social" (ARAÚJO, 2010, p. 31).

Segundo Habermas, a modernidade não é mero resultado de uma secularização do cristianismo, por mais importante que tenha sido esta tradição religiosa no âmbito da racionalidade da conduta de vida. Na verdade, nem a metafísica grega nem a religião cristã – visões de mundo

---

7 O termo evolutivo em Habermas nada tem a ver com a ciência evolucionista. Araújo (1996, p. 40) afirma que a teoria de Habermas é "evolucionária" para evitar o termo "evolucionista" para que não haja equívocos.

encontradas na mesma tradição europeia e que incorporam o mais elevado potencial de racionalização – consideradas isoladamente, possuem elementos necessários para uma racionalização em todas as dimensões possíveis. Foi o encontro, ou ainda, em termos habermasianos, a “relação de tensão produtiva” destas imagens de mundo, no contexto medieval, que permitiu a eclosão das ciências modernas e da ética protestante da vocação, fatores igualmente importantes para a modernização da sociedade ocidental. Habermas relaciona, portanto, as religiões de redenção com a dimensão ética da racionalização e as imagens cosmológico-metafísicas de mundo com a dimensão *cognitiva* (ARAÚJO, 2010, p. 41, grifo do autor).

Assim, a *Teoria do Agir Comunicativo* permite compreender três conjuntos de teorias sociológicas: *modernidade*, *racionalidade* e *sociedade*, que juntas formam o núcleo sociológico do pensamento habermasiano. Habermas reconstrói as teorias clássicas acerca da modernidade para encontrar as formas de racionalidade e o desenvolvimento das imagens de mundo que levaram à secularização, isto é, a separação das esferas culturais e suas legitimidades distanciadas do domínio sacralizado. Nesse sentido, dirá Araújo (2010), tanto Habermas quanto Weber apontam para o aspecto paradoxal da relação que a esfera religiosa desempenhou na constituição da modernidade ocidental. Isto é, o processo de desenvolvimento das visões religiosas de mundo provocou a racionalização, por meio da desmagificação/desencantamento e, com isso, a perda da validade e da função substantiva na sociedade moderna.

Compreender que a modernidade é o resultado de um processo de racionalização foi o objetivo de Habermas, e também o de Weber. Isto é, as “imagens de mundo” pautadas pelas tradições religiosas – que mantinham elementos cognitivos, morais e expressivos da cultura – foram substituídas por visões racionalizadas, tornando-se imagens de mundo secularizadas, e que produziram uma separação ou diferenciação das esferas axiológicas de legitimidade, possuindo

cada uma delas uma lógica interna própria (ARAÚJO, 2010, p. 24). Para Habermas, “‘imagens de mundo’ são sistemas culturais de interpretação que refletem o saber de fundo dos grupos sociais e que asseguram um vínculo coerente na multiplicidade de suas orientações de ação” (ARAÚJO, 2010, p. 19).

Assim, percebemos que a análise de Portier (2013) sobre a primeira fase do pensamento habermasiano sobre a religião é confirmada. Isto é, a esfera religiosa desempenha papel fundamental no processo de racionalização, mas ao mesmo tempo produz sua exclusão como sistema axiológico fundante de visões de mundo na modernidade, caracterizando-se uma sociedade secularizada. O resultado desta construção analítica<sup>8</sup>, em última instância, seria o fim da religião devido ao processo crescente de secularização e, assim, ela se tornaria obsoleta, tese defendida também por outros intelectuais da Sociologia e da Filosofia. A religião foi analisada e compreendida a partir de suas “funções sociais”, perdendo sua funcionalidade, perderia também sua relevância, acarretando sua derrota e abolição. O equívoco da teoria da secularização, neste viés, é desconsiderar seu aspecto existencial e transcendente, o que garantirá a existência da religião enquanto houver seres humanos, como afirmou Zygmunt Bauman (1998).

Como já mencionado, a segunda fase do pensamento de Habermas acerca da religião estava sob o paradigma da “privatização”, uma vez que ela era entendida como incapaz de produzir normatividade universal, logo, estaria muito bem alocada no âmbito do foro íntimo, oferecendo consolo aos indivíduos, deixando as questões da política para as competências da razão secular. Portier afirma que para Habermas, em sua obra *O pensamento pós-metafísico*, “a religião é uma necessidade da existência” e “indispensável para a vida comum” (PORTIER,

8 Construção analítica que parte da teoria weberiana, mas que não representa sua conclusão. Pois na teoria weberiana sobre o processo de secularização e modernização não se encontra esta teleologia acerca do fim da religião.

2013, p. 60). Assim, a religião estava sendo valorizada mediante seu caráter funcional, pois cumpria uma função social importante que a racionalidade não daria conta: o consolo frente ao sofrimento humano, levando, portanto, a uma mudança na compreensão teórica acerca da religião. Contudo, a esfera pública ainda estaria sob o domínio da racionalidade sem interferência religiosa.

Peter Berger, em seu artigo *“What Happens when a Leftist Philosopher Discovers God?”*, afirma, em tom jocoso, que nesta segunda fase Habermas se graduou do marxismo para o ideal francês de *laïcité*, isto porque “a vida pública da república se manteve antissepticamente limpa da contaminação religiosa” (BERGER, 2011, tradução livre). E acrescenta que a ideia de utilidade religiosa é limitada porque ela depende daqueles que creem:

Qualquer sociólogo concordará que religião, verdadeira ou não, é útil para a solidariedade e consenso moral da sociedade. O problema é que esta utilidade depende pelo menos de que algumas pessoas realmente acreditem que haja uma realidade sobrenatural afirmada pela religião. A utilidade cessa quando ninguém acredita mais nisso (BERGER, 2011, tradução livre).

Embora a ideia de Berger sobre a compreensão de laicidade nesta fase de Habermas possa fazer algum sentido, suas críticas são contundentes e parecem mais um acerto de contas pessoal do que uma análise crítica de uma produção teórica. Isto porque ele se baseia no mesmo artigo de Philippe Portier (2013) para dizer que houve alguma mudança e certo avanço no pensamento de Habermas, mas conclui resumindo que o conjunto de sua obra “agora tem uma visão positiva da religião (pelo menos em sua visão judaico-cristã) por razões utilitárias: religião, se verdadeira ou não, é socialmente útil”. Ocorre que esta compreensão é referida a este segundo período de produção e não a totalidade da obra de Habermas, pois como veremos na terceira fase, a ideia utilitarista e de função social da religião é substituída pela

compreensão de legitimidade e função política sob o paradigma da publicização.

Já em sua obra magna, *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas buscou construir uma teoria da sociedade, mas após este trabalho sua dedicação recai sobre temas filosóficos acerca da crítica da razão e a construção de uma teoria da modernidade. Suas reflexões sobre os temas filosóficos acerca da modernidade estão nas obras *Discurso Filosófico da Modernidade* (1985) e *Pensamento pós-metafísico* (1988) nas quais aparece o debate sobre modernidade *versus* pós-modernidade. E segundo Luiz B. L. Araújo (1996, p. 172, grifo do autor), “a ideia central que guia Habermas em sua leitura da modernidade, tentando fixar com clareza sua posição, é a de que um diagnóstico crítico de nossa época deve colocar em evidência não um *excesso*, mas uma *insuficiência* de razão”.

Segundo Araújo (1996, p. 173), Habermas propõe uma crítica da modernidade com os meios da dialética da razão moderna, sem cair em uma “razão totalizante” ou “irracionalismo”. Assim, o conceito de racionalidade está sob os termos de uma razão comunicativa. Isto leva a compreender que ele faz a crítica da modernidade, mas sem abandonar as potencialidades do programa iluminista e, assim, a modernidade é entendida como um “projeto inacabado”.

Evitando colocar na berlinda o projeto moderno – longe, porém, da aprovação entusiástica de seu desenvolvimento pós-iluminista – Habermas acredita em sua continuidade, vale dizer, na releitura atenta de seu sentido interno de caráter universal. Tal projeto da modernidade se caracteriza, entre outras coisas, por uma avaliação positiva – ainda que crítica – da racionalidade e de seus progressos, por uma defesa clara da democracia como forma madura de resolução dos conflitos e, enfim, pela convicção inabalável de que as questões práticas são suscetíveis de discussão argumentativa (ARAÚJO, 1996, p. 174).

Segundo Habermas (2000, p. 7), os pós-modernos são representantes da tradição nietzschiana que propunham o fim da modernidade como um todo, o fim do esclarecimento e sustentam a pós-história. Araújo (1996, p. 175) sistematiza o conjunto dessa corrente ao afirmar que eles “passam a satirizar a razão enquanto tal, adjetivando-a com o nome do poder” e quanto ao tema da história fazem parte o que ele chamou de “‘anarquismo’ (advogando uma ruptura com a modernidade por uma exclusão total do horizonte da razão.”

Portanto, a teoria da racionalidade comunicativa permite a crítica das patologias da sociedade moderna e, ao mesmo tempo, o não abandono o “projeto da modernidade”, num processo de dialética da razão. Assim, o projeto de Habermas é o de “uma *reconciliação da modernidade consigo mesma*” (ARAÚJO, 1996, p. 178, grifo do autor). E o que Habermas chama de “projeto da modernidade” é o próprio esforço intelectual dos iluministas “para desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universais e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas” (HABERMAS, 1983, p. 9 apud HARVEY 2012, p. 23). Sendo, portanto, a autoconsciência da modernidade desatrelada da tradição e dos fundamentos religiosos. Segundo David Harvey (2012, p. 23),

O domínio científico da natureza prometia liberdade da escassez, da necessidade e da arbitrariedade das calamidades naturais. O desenvolvimento de formas racionais de organização social e de modos racionais de pensamento prometia libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, liberação do uso arbitrário do poder, bem como do lado sombrio da nossa própria natureza humana. Somente por meio de tal projeto poderiam as qualidades universais, eternas e imutáveis de toda humanidade ser reveladas.

Como podemos observar, o discurso filosófico da modernidade em seu processo de auto compreensão diz respeito à libertação dos

dogmas religiosos, dos mitos e da tradição. Habermas, ao contrapor aqueles que buscavam refúgio em fundamentos religiosos, afirma que “o recurso dos velhos conservadores às verdades religiosas e metafísicas não conta mais no discurso filosófico da modernidade; o que era próprio da velha Europa perdeu o valor” (HABERMAS, 2000, p. 84). Esse processo no qual as esferas sociais vão se autonomizando da religiosa é aquele descrito por Max Weber sobre racionalização e desencantamento do mundo, e Luiz Bernardo Leite Araújo (1996, p. 190) afirma também que “como sugere Kant, a religião passa a ser, como qualquer outra esfera, submetida ao crivo deste tribunal racional. Ao nosso ver, o que se denomina *Filosofia da Religião* – fonte de todas as abordagens críticas posteriores do fenômeno religioso – é uma disciplina inteiramente nova, típica do mundo moderno”.

Embora o debate entre fé e saber estivesse constantemente presente na filosofia iluminista e a crítica contra a religião fosse contundente, Habermas se sustenta numa abordagem vinculada a Kant e Hegel, que mesmo sendo críticos da religião, apresentavam abordagens positivas no sentido de ela ser um fenômeno inerente à condição humana (ARAÚJO, 1996). Um bom exemplo da distinção acerca da compreensão positiva e negativa da religião na modernidade é apresentado por Araújo (1996, p. 192) a partir de duas frases icônicas, sendo uma de Hegel e outra de Marx: “a religião é uma produção do espírito divino, não uma invenção do homem” (Hegel); “o fundamento da crítica irreligiosa é: o homem faz a religião; a religião não faz o homem” (Marx).

E com base neste processo de secularização, isto é, o fim da autoridade da esfera religiosa frente às funções normativas, as sociedades modernas se organizaram, se estruturaram e se autocompreenderam segundo o predomínio da razão. A partir disso ocorreu um duplo processo que é a pluralização e privatização das crenças religiosas, E assim, Habermas entendia que a religião havia perdido seu significado



estrutural da sociedade, mas subsistindo permanentemente no íntimo da esfera privada sem intervir na esfera pública.

Mas assim como Berger revisou sua teoria da secularização no artigo *A Dessecularização do mundo: uma visão global* (2000), Habermas passou a analisar as religiões a partir de outro registro, o da continuidade do fenômeno religioso em uma sociedade secularizada, e principalmente o local legítimo desta esfera no debate político no espaço público, aspecto distintivo da terceira fase do pensamento Habermasiano sobre o tema.

Segundo Philippe Portier (2013, p. 61), a ruptura no sistema filosófico-referencial, mas ela opera no âmbito de uma episteme moderna, ligada ao princípio de autonomia do político. E esta inflexão no pensamento de Habermas em sua *Religionstheorie* pode ser compreendida a partir de três origens principais que marcam a mudança da segunda para a terceira fase de seu pensamento.

Primeiramente, é fruto de sua análise sociológica, que identifica os processos de avanços renovados dos grupos religiosos e que a teoria da secularização – isto é, que a modernidade necessariamente leva ao declínio da religião – não responde mais aos fatos empíricos. Fundamentado nas pesquisas de José Casanova, Habermas também identifica que as sociedades estão atribuindo cada vez mais importância às suas raízes religiosas e que cada vez mais grupos religiosos estão se envolvendo na esfera política.

Em segundo lugar, essa mudança parte de uma inquietação axiológica que, segundo Portier (2013), foi desencadeada a partir dos problemas sociais a partir dos anos 1990. Tais problemas o levaram a tomar consciência da insuficiência da razão agnóstica para enfrentar os problemas do aumento da pauperização e da tecnização da vida, desencadeada pelo avanço do capitalismo. Assim, as religiões como “reservas de sentido” tinham a capacidade de auxiliar frente aos dilemas sociais e morais dos novos tempos.

E por último, está relacionado às críticas que recebeu de intelectuais do campo teológico-filosófico. Os americanos David Tracy e William Meyer o confrontaram acerca da capacidade normativa da religião para civilizar os modos de organização social, principalmente o cristianismo, não se restringindo apenas em uma função consoladora. E também tendo a capacidade de interpretação e significação propriamente universal. Segundo Portier, Habermas acatou os melhores argumentos e os incluiu em seu sistema filosófico, o que o levou a uma mudança em sua produção intelectual.

### **O Lugar da Religião e Sua Função Política na Esfera Pública**

Habermas amplia sua atenção sobre a relação entre religião e a política depois de perceber que as religiões passaram a ter importância política no cenário internacional a partir do avanço dos fundamentalismos em várias tradições e confissões religiosas pelo mundo, principalmente depois da década de 1990, marcando assim a sua terceira fase de reflexões político-filosóficas.

O avanço da importância política das comunidades de fé insere-se nos conflitos nacionais e étnicos, constituindo uma espécie de incubadora de unidades descentralizadas de terrorismo. Ele aponta casos como a dominação sacerdotal no Irã, a substituição do direito civil estatal pelo direito familiar religioso em Israel e a compatibilização de uma ordem constitucional liberal com a Sharia, no Afeganistão e Iraque (HABERMAS, 2007, p. 129).

Afirma também que nos Estados Unidos, a vitória de George W. Bush se deu por meio de fortes interesses religiosos, pois “orientações valorativas conflitantes”, como por exemplo, Deus, os gays e as armas sobrepuseram-se aos conflitos aparentemente mais sólidos e que “o fato mais surpreendente consiste na revitalização política da religião no âmago dos Estados Unidos”, símbolo do processo de modernização

(HABERMAS, 2007, p. 130-133). O atentado às torres gêmeas (2001) corroborou ainda mais para a importância da análise feita acerca da relação entre religião e política, visto que os discursos para a legitimação destes foram atribuídos à fé islâmica de um lado, e do outro o discurso cristão americano do Presidente G. W. Bush, legitimando a retaliação no Afeganistão em busca de Osama bin Laden e a convocação ao povo americano para orar pelos soldados e pela guerra<sup>9</sup>.

Como já afirmado, Habermas não produziu uma Sociologia das Religiões a partir de suas manifestações pormenorizadas, como objeto exclusivo de análise nem mesmo nesta terceira fase, mas analisou o *efeito político* das religiões mundiais na sociedade contemporânea mediante a retomada de uma visão de mundo religiosa que reclama para si, em disputa com a ciência, a hegemonia das imagens de mundo atuais. Assim, a Teoria Crítica de Habermas se preocupa com os conflitos existentes entre: razão científica e a fé e moral religiosas e os conflitos geopolíticos e civis, produzindo, assim, um diagnóstico do tempo presente e propondo uma crítica radical.

O diagnóstico de Habermas tem como mira principal o tempo nascente de um novo milênio cuja situação cultural exibiria duas tendências contrárias: de um lado, a propagação de imagens de mundo naturalistas; e de outro, a revitalização inesperada de comunidades de fé e tradições religiosas e suas politizações em escala mundial (ARAÚJO, 2013, p. XIV).

Habermas (2007, p. 116) investe nesta crítica para evitar sobrecargas cognitivas sobre os cidadãos e encaminhar uma proposta de mediação desde uma perspectiva do Estado democrático liberal, pois, segundo ele, o Estado Liberal não pode obrigar os cidadãos religiosos a renunciar suas identidades, e ao mesmo tempo, o Estado

---

9 Não temos por pressuposto que o fundamento do ataque aos Estados Unidos seja exclusivamente religioso. É sabido que as relações políticas e interesses econômicos subjacentes a ambos os ataques são muito mais fortes. Contudo, no campo do discurso a questão religiosa ficou evidenciada.

é laico, portanto, neutro perante as visões de mundo religiosas. Sua ideia de liberalismo político parte de um “republicanismo kantiano” que se auto interpreta como uma justificação pós-metafísica e não-religiosa, isso porque os fundamentos da legitimação do poder de Estado nasceram de fontes profanas nos séculos XVII e XVIII.

Ele afirma (HABERMAS, 2007, p. 135), que as premissas liberais do Estado democrático se formaram sob um conjunto de argumentos públicos com pretensões acessíveis a todas as pessoas da mesma maneira, pois sua base epistêmica é a razão humana comum e tem como ponto de partida histórico a superação das guerras religiosas, que ficou conhecida como tratado de Vestefália (1648). No Estado liberal, o processo de laicização garante a coexistência da pluralidade das religiões e da autonomia do Estado frente às demandas particulares das várias tradições religiosas. Sobre isto, Luiz B. L. Araújo afirma que o “processo de *laicização da autoridade política é a viga mestra do processo de secularização*, do qual fazem parte a separação entre igreja e Estado” (ARAÚJO, 2013, p. XVII, grifo nosso) e também do pluralismo religioso e do regime de tolerância entre os vários credos.

“O Estado constitucional reagiu a esse fato neutralizando, de um lado, o exercício do poder, o qual se tornou independente de qualquer tipo de cosmovisão, de outro ele abriu espaço para a autodeterminação democrática de cidadãos que passam a dispor de iguais direitos” (HABERMAS, 2007, p. 136).

Isso porque o pluralismo tinha potencial conflituoso e precisava ser neutralizado. Para isso, a resposta política foi garantir o direito fundamental da liberdade de consciência e de religião, portanto tais liberdades são devedoras do processo de laicização e separação institucional de igreja e Estado. E acrescenta Habermas (2007, p. 136),

“Os direitos fundamentais simétricos, que cidadãos livres e iguais são obrigados a atribuir uns aos outros quando pretendem regular sua convivência mútua lançando mão

da razão e do direito positivo, são frutos de uma prática constituinte”.

O Estado democrático deve, portanto, garantir o direito de manifestação de todos na esfera pública, de crentes e não-crentes, pois isso faz parte dos direitos de liberdade e de igualdade. Isso porque o princípio de separação recai sobre os políticos e os funcionários das instituições estatais, mas não sobre os cidadãos crentes, estes não estão submetidos e tal reserva. Segundo Habermas (2007, p. 144), eles vivenciam sua fé no cotidiano, não apenas como doutrina ou conteúdo explícito que se racionaliza em todo o tempo, mas vivenciam principalmente “como fonte de energia da qual se alimenta a vida inteira do crente.”

No entanto, Habermas (2007, p. 140) não deixa de fazer o contraponto em defesa do equilíbrio entre os direitos civis e a importância da laicidade do Estado, quando afirma que não se pode confundir dois tipos de argumentos em prol de um papel político da religião: a) os que são inconciliáveis com o caráter secular do Estado constitucional; b) os que constituem objeção justificadas contra uma compreensão secularista da democracia e do Estado constitucional. Isso porque o princípio de separação não se restringe apenas a não aceitar as intervenções religiosas nas decisões políticas, exigindo rigor com esse trato, mas também não deve impor uma exigência laicista, que segundo Habermas seria uma “interpretação estreita”.

Fica claro que os cidadãos têm direitos fundamentais constitucionais de se apresentar na esfera pública com suas demandas sustentadas em suas visões de mundo religiosas, e o Estado não pode esperar que eles fundamentem seus posicionamentos políticos deixando de lado suas convicções. De outro modo, os políticos que assumem mandato, estes sim, são obrigados a adotar a neutralidade em relação às visões de mundo, por representarem o Estado e como tal, não devem defender uma cosmovisão determinada.

Assim, as sociedades democráticas possibilitam a coabitação das múltiplas formas de visão de mundo das “doutrinas abrangentes” – doutrinas filosóficas, morais, religiosas ou seculares que abrangem a vida dos indivíduos –, e assim, o pluralismo se constitui como parte constitutiva da democracia devendo ser garantida pelo poder estatal. Devido a isso, os conflitos são evidentes, mas o espaço público é *locus* de embate e conciliação.

O conflito entre convicções religiosas próprias e políticas ou propostas de lei, seculares, só pode surgir porque o cidadão religioso já aceitou antes, apoiado em boas razões, a constituição do Estado secular. Ele não vive mais, enquanto membro de uma população religiosamente homogênea, numa ordem estatal legitimada religiosamente (HABERMAS, 2007, p. 146).

Aqui Habermas chama atenção para o fato da convivência em meio a pluralidade, sendo este um aspecto característico da modernidade secularizada. E no caso, não apenas a pluralidade religiosa, mas também das convicções políticas, científicas e morais que estão em disputa constante. Tal consideração é de fundamental importância devido a limitação imposta sobre as várias formas de visão de mundo, pois como afirmou Portier (2013, p. 70) “as sociedades ocidentais tornaram-se realmente conjuntos em forma de mosaico, fragmentados em uma multiplicidade de formas de vida”, de tal forma que não se pode considerar uma homogeneização social total, seja qual for a cosmovisão.

Habermas enfrenta algumas objeções a respeito da secularização, no sentido de que este fenômeno seria o motivo de autodestruição da sociedade e que estaria havendo uma renovação da proposta de que a modernidade deveria adotar um ponto de referência transcendente e religioso para sair do caminho da destruição. Ocorre que esta ideia de secularização é equivocada, segundo Habermas, pois a crise na modernidade seria “consequência de um esgotamento

seletivo dos potenciais racionais inseridos na modernidade” e não da secularização em si. Para ele, a “secularização europeia não poderia ser interpretada como um caminho desviante que necessitasse de correção”, mas como um processo em aberto, como um fato social que deve ser enfrentado como uma questão empírica e como um desafio cognitivo (HABERMAS, 2007, p. 122-123), visto que a realidade demonstra a permanência da religião em sociedades secularizadas.

É esta permanência da religião em sociedades secularizadas que o leva a refletir acerca do conceito de sociedade pós-secularizada. Tal reflexão se dá a partir dois diagnósticos. O primeiro diz respeito à ambivalência do pensamento pós-metafísico em relação à tradição e aos textos sagrados, e o segundo diz respeito ao perigo ampliado de desalojamento da solidariedade social, aspecto que pode ser retardado com a contribuição da tradição religiosa.

Habermas (2007, p. 125) afirma que a religião, diferentemente do pensamento pós-metafísico, consegue propor conceitos de vida boa ou exemplar consideradas por todos, isto porque as “Escrituras Sagradas contêm intuições sobre a falta de moral, e a salvação, sobre superação salvadora de uma vida experimentada como sem salvação”, conceitos que foram interpretados e traduzidos em linguagem secular, mas que têm um conteúdo normativo que advém de uma fundamentação sagrada. Assim, a tradução de conteúdos bíblicos pode ser generalizada para um público em geral. Ele exemplifica a possibilidade de tradução da seguinte forma: “a tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus para a ideia de ‘dignidade do homem’, de todos os homens, a ser respeitada de modo igual e incondicionado, constitui uma dessas traduções salvadoras”, e assim compreende que a religião carrega potenciais semânticos capazes de inspirar a sociedade.

Desta forma, o pensamento pós-metafísico se apresenta como ambivalente frente às religiões, visto que é agnóstico, não pode assumir apologias da fé, mas ao mesmo tempo está disposto ao aprendizado de

conteúdos religiosos normativos aptos a serem traduzidos pela razão pública, os quais “não constituem uma perda para a fé” (HABERMAS, 2007, p. 162), mas ao contrário, pois os valores considerados Sagrados tomam proporções políticas. E ao mesmo tempo produz uma cooperação que se espera numa sociedade pós-secular entre defensores de cosmovisões diferentes.

Em segundo lugar, Habermas (2007, p. 121) apresenta um diagnóstico acerca da despolitização dos cidadãos decorrente do processo de colonização do mundo da vida pelo sistema. Ele afirma que “no contexto mais dilatado de uma dinâmica onde impera uma economia mundial, e uma sociedade mundial, é possível detectar evidências de um esmigalhamento da solidariedade de cidadãos do Estado”. Isto porque o mercado no capitalismo avançado tem a tendência de assumir cada vez mais o controle e os domínios da vida, produzindo consequências nas relações sociais, uma vez que “a polaridade das esferas privadas é invertida, em crescente medida, e transposta para mecanismos do agir orientado pelo sucesso e pelas preferências próprias; além disso, o domínio que depende de pressões de legitimação públicas encolhe” (HABERMAS, 2007, p. 122). Esse processo acarreta o “privatismo do cidadão de Estado” e a “perda da esperança na força de configuração política da sociedade internacional” (HABERMAS, 2007, p. 122).

Isto significa que os cidadãos em uma sociedade liberal caminham para uma forma individualizada que busca tão somente os próprios interesses e direitos subjetivos, rompendo, assim, com o ideal de motivação orientada pelo bem comum, que Habermas entende ser importante em uma sociedade pluralista. E, por isso, “o Estado constitucional tem todo interesse em manter as fontes culturais que alimentam a consciência de normas e a solidariedade de cidadãos” (HABERMAS, 2007, p. 126). E tais fontes culturais estão nas tradições



religiosas, não por causa das instituições em si, mas por causa do conteúdo de suas Escrituras Sagradas.

Ao repensar o processo de secularização e avançar no diagnóstico do tempo presente acerca da relação entre religião e sociedade, Habermas trabalha com o conceito de “*pós-secularização*” para distinguir de outras leituras sobre este fenômeno na contemporaneidade. “*Pós-secularização*” não quer dizer “*dessecularização*”, como defendeu Berger (2000), mas um modelo social que “ajusta à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante” (HABERMAS, 2013, p. 6). Portanto, não é ideia de retorno do sagrado ou esvaziamento do processo de secularização, mas a permanência da religião em sociedades secularizadas contribuindo na esfera pública com conteúdos normativos e motivacionais. Segundo Araújo, este termo corresponde a uma mudança de mentalidade que tem consciência da persistência da religião e do seu valor na esfera pública democrática.

[...] a despeito do prefixo “*pós*”, corresponde a uma mudança de mentalidade ou uma alteração crítica do autoentendimento secularista de sociedades que se tornaram conscientes da persistência da religião. *De sua relevante contribuição para a vida política, da necessidade de eliminar sobrecargas mentais e psicológicas desmesuradas para os cidadãos crentes, e ainda, do imperativo de acomodação das vozes religiosas na esfera pública democrática* (ARAÚJO, 2013, p. XVIII, grifo nosso).

Segundo Habermas (2013, p. 5), a disputa entre o modo de pensar religioso e o da modernidade racionalizada secular produzem erros semelhantes, pois um defende de forma otimista o processo da modernidade desencantada; o outro afirma que a secularização, “modo de apropriação forçada”, leva a uma “modernidade desamparada”. E essa disputa entre “forças produtivas da ciência e da técnica, liberada pelo capitalismo” de um lado e “poderes conservadores da religião e da Igreja” de outro, leva a uma soma zero, pois se desqualificam

numa disputa da obtenção da hegemonia sobre a verdade, ao invés de conviverem em uma relação dialógica. Tal disputa não condiz segundo Habermas (2013, p. 6), com o modelo de sociedade “pós-secular”, pois no campo do discurso eles se excluem mutuamente, mas na prática social as pessoas tentam fazer a intermediação entre a ciência e a religião por meio do senso comum, com certa dificuldade.

Ele afirma, a partir da perspectiva normativa, que o processo de conflitos de visões de mundo – científica e religiosa – pode garantir um avanço em relação aos conflitos políticos de maiores proporções, isto é, a convivência plural pacífica permite que haja um processo pedagógico de relativização, garantindo a convivência democrática na sociedade pós-secular.

*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. 7, grifo nosso).*

No que tange à presença das religiões na esfera pública, percebemos uma diferenciação na proposição habermasiana, isto é, a esfera pública pensada na relação entre crentes e não-crentes - esfera pública informal - e outra que envolve as decisões do Estado submetido a sua Constituição, esfera pública formal. É nessa relação entre espaço público formal e informal que as visões de mundo devem se confrontar “pacificamente sem rasgar o laço da comunidade política” (HABERMAS, 2013, p. 4) e assim, os cidadãos possam aprender uns com os outros.

Na abordagem privilegiada por Habermas, sob o influxo da concepção política da justiça de Rawls, o desacordo razoável entre doutrinas filosóficas, morais e religiosas, exatamente por estar fundado em boas razões que remetem a pretensões de validade, tratando-se portanto de dissenso cognitivo aparentemente insolúveis, demonstra que a ‘tolerância’ representa uma solução política engenhosa, solução que não implica a necessária dissolução das comunidades e doutrinas tradicionais, representando inclusive a condição de possibilidade para uma coexistência razoável entre elas, isto é, baseada numa cultura política comum que preserva suas convicções e práticas (ARAÚJO, 2010, p. 163).

No espaço público informal dos cidadãos, Habermas afirma que deve haver uma reflexão tríplice por parte dos fieis para que vivam plenamente em uma sociedade pós-secular, garantindo os direitos constitucionais de todos os cidadãos, crentes e não-crentes. Assim, os fieis precisam tomar consciência de que as formas religiosas são plurais e possuem formas cognitivas dissonantes e, com isso, “renunciar à imposição violenta de sua verdade de fé”; devem também se adaptar às verdades e às autoridades das ciências, pois “elas detêm o monopólio social do saber mundano”, mas, contudo, sem cair no naturalismo. Além disso, devem se adequar e se submeter ao Estado constitucional que se funda em uma moral profana (HABERMAS, 2013, p. 6-7). Sob esta argumentação, a reflexão cabe não apenas ao fiel, o cidadão, mas principalmente à organização religiosa que desempenha papel pedagógico fundamental sobre as mentalidades dos cidadãos crentes.

A exigência não recai apenas sobre o crente, mas também sobre o não-crente, que precisa conviver pacificamente com formas de mentalidades diferentes da dele - no caso, a mentalidade religiosa - e estar disposto a dialogar com valores éticos e morais que estão na base das verdades religiosas, isto é, ambos devem abandonar os radicalismos, aprendendo uns com os outros em prol de uma convivência pacífica, tolerante, democrática e plural. Como exemplo da possibilidade de se

aprender com valores religiosos, Habermas afirma que a ética da justiça judaica e a ética do amor cristão não foram apenas fundamentais para auto compreensão normativa da modernidade, como também para a criação do universalismo igualitário, que dá base para vários dos princípios utilizados nas formulações do projeto da modernidade, a ponto de não haver alternativas para eles na contemporaneidade.

O Cristianismo não é apenas uma figura precursora para a autocompreensão normativa da modernidade ou simples catalizador, pois o universalismo igualitário do qual surgiram ideias de *liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia*, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. Fomos nos apropriando criticamente desta herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações (HABERMAS, 2003, p. 199, grifo nosso).

No que se refere à esfera pública formal, Habermas (2013, p. 8) tem em mente o Estado liberal submetido a uma Constituição de moral profana: o Estado não está sob o julgo de nenhuma profissão de fé, portanto, laico e secularizado. Esta forma de Estado, por sua vez, não quer dizer Estado ateu, pois seu dever é garantir o direito a liberdade religiosa a todas as confissões e credos, e também o direito a não se ter confissão religiosa. Assim, o Estado liberal é neutro a respeito das visões de mundo, “não tendo qualquer predisposição a tomar decisões políticas em favor desta ou daquela parte” previamente. Embora haja a liberdade e o direito dos cidadãos manifestarem suas reivindicações ao Estado a partir da linguagem religiosa, eles devem reconhecer que o Estado se pauta por argumentos seculares submetidos ao conhecimento científico e que devem ser acessíveis a todos os cidadãos, portanto, uma “moral profana”

O Estado liberal não pode transformar a exigida separação *institucional* entre religião e política numa sobrecarga

*mental e psicológica* insuportável para os seus cidadãos religiosos. Entretanto, eles devem reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo. Cada um precisa saber e aceitar que, além do limiar institucional que separa a esfera pública informal dos parlamentos, dos tribunais, dos ministérios e das administrações, só contam argumentos seculares (HABERMAS, 2007, p. 147, grifo do autor).

Com base nesta compreensão de Estado, Habermas (2007, p. 147-153) propõe que as reivindicações dos cidadãos religiosos devem ser debatidas com cidadãos não religiosos no espaço público, e assim garantir que não haja assimetria em favor de uma visão de mundo, e também garantir a *tradução* das reivindicações em linguagem acessível a todos. Somente depois de possíveis *consensos* e da *tradução* dos discursos é que se deve submeter ao Parlamento.

Para ter esta postura no debate na esfera pública informal e a legitimidade de reivindicação na esfera pública formal, as instituições religiosas devem renunciar a suas formas de “*fé arcaica*” e assumir a “*fé moderna*” a partir de um processo de autocritica e reflexão. A “*fé moderna*” é o resultado do processo da secularização influenciado pelo próprio Cristianismo Reformado, mas que também atingiu outras religiões. As principais características desta forma de fé, segundo Habermas (2013) são: a) ter uma consciência autocrítica; b) nutrir posição não exclusiva de verdade de fé; c) ser limitada pelo saber profano e compartilhado com outras religiões; d) ter uma consciência descentradora acerca da relativização da própria posição.

Segundo Habermas (2013, p. 6, grifo do autor), “só merecem o predicativo ‘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, tanto mais à manipulação para atentados suicidas”. Essa postura só é possível mediante uma reflexão racional acerca da

condição social que se desenvolveu na modernidade, isto é, ampliação das formas plurais de visão de mundo e o avanço e a hegemonia do conhecimento objetivo científico. Esta forma de fé possui uma implicação política muito importante, já defendida por John Rawls em sua obra *Liberalismo Político*, e seguida por Habermas (2003, p. 201), ao afirmar “que os crentes podem saber por que têm que renunciar ao emprego da força, especialmente da força organizada pelo Estado, para impor suas verdades de fé”.

Esta caracterização não parte da ideia de que a religião se moderniza num processo evolucionista em detrimento de outro que ficou primitivo, mas que a modernidade produziu uma visão de mundo pluralista, autoconsciente, autocrítica e relativa que foi assumida por grupos religiosos, primeiramente pelos Protestantes, depois pelos Católicos e outras religiões. Exemplos desta forma de fé podem ser encontrados em organizações como, por exemplo, Conselho Mundial de Igrejas (CMI), sediado em Genebra, e organismos ecumênicos latino-americanos que mantêm diálogo fraterno com as diversas tradições do cristianismo, bem como com outras religiões. As igrejas que compõem tais instituições se pautam por valores democráticos e dos direitos humanos, e assim, buscam, por meio da fé, uma sociedade justa e igualitária, principalmente para as minorias com ações concretas em favor dos direitos da mulher, de religiões marginalizadas, da população LGBT, da população pobre excluída, de indígenas e práticas congêneres.

Por outro lado, a modernidade não produziu apenas uma “fé moderna” autoconsciente, caracterizada acima, mas também a versão fundamentalista das religiões que dificulta o debate posto na relação entre religião e política. Os grupos fundamentalistas estão espalhados entre cristãos, judeus, muçulmanos e outros grupos religiosos, ou seja, não é uma característica especificamente de um só grupo, nem compreende a totalidade de uma religião, contudo o número de fieis, que podem assim ser caracterizados, tem aumentado.

Historicamente, o termo fundamentalista diz respeito a um grupo de cristãos protestantes americanos que buscou combater o liberalismo teológico do século XIX e XX. Segundo eles, os teólogos e suas obras não poderiam ser considerados cristãos, pois eles haviam deturpado a interpretação bíblica ao utilizar conhecimentos filosóficos e científicos como a historiografia, arqueologia que, por sua vez, identificavam os mitos e equívocos das narrativas bíblicas, e também os cristãos liberais pregavam uma religiosidade mais prática e menos dogmática por meio do “Evangelho Social”, o que para eles era inadmissível. No início do século XX publicaram *Os Fundamentos*, um conjunto de doze panfletos, para corrigir os erros dos liberais e defender a verdade bíblica. Tal obra se pautava pelos dogmas da inerrância e revelação divina da Bíblia, logo ela não poderia conter erros e suas profecias eram irrefutáveis<sup>10</sup>.

Segundo Armstrong (2009, p. 238), a guerra de 1918 levou muito temor ao povo americano que via nos fatos históricos os “sinais dos tempos” que indicavam o fim do mundo. Isso porque as profecias bíblicas já vaticinavam sobre todos aqueles acontecimentos, tais como o retorno dos judeus, por meio da criação do Estado de Israel; o “poder que vem do norte” sendo identificado com a Rússia e o comunismo e outros mais. E por causa de tais associações, os fundamentalistas “Adquiriram maior consciência política” e “o que no final do século XIX fora uma disputa puramente doutrinária com os liberais de suas congregações, tornava-se agora uma luta pelo futuro da civilização” que, segundo as profecias, caminharia para o seu fim, pois a guerra é um dos sinais e lutar pela paz seria uma das mentiras do Anticristo.

Os protestantes conservadores eram ambivalentes em relação à democracia: ela conduziria à “oclocracia”, a uma “república vermelha”, ao “governo mais diabólico que este mundo já viu”. Instituições guardiãs da paz, como a Liga das Nações, estavam imbuídas do mal absoluto, segundo

---

10 Para maiores aprofundamentos veja: Karen Armstrong (2009).

os fundamentalistas. A Liga era claramente a morada do Anticristo, que dissera São Paulo, enganaria a todos com suas mentiras (ARMSTRONG, 2009, p. 238).

Essa digressão é importante por causa da generalização que fazem dos religiosos nos debates públicos, principalmente em temas espinhosos, quando apresentam argumentos a partir de suas cosmovisões. Desta forma é importante deixar claro que nem todos os religiosos são fundamentalistas, nem todos os protestantes também o são, bem como nem todos os fundamentalistas são cristãos.

De toda forma, a alcunha fundamentalista se popularizou e desapegou deste determinado grupo apresentado acima. Tornou-se sinônima de uma religiosidade literalista, impositiva, beligerante e que não está aberta ao diálogo com os diferentes, sendo encontrada nos mais diversificados grupos religiosos. E Habermas (2003, p. 201) identifica como fundamentalistas aqueles “movimentos religiosos que propagam – até praticam – o retorno à exclusividade de conteúdos de fé pré-modernos”.

Desta forma, a prática fundamentalista tem uma implicação política muito séria e contrária àquela apresentada como “fé moderna”. O fundamentalismo é a expressão de uma religiosidade que luta contra a secularização, contra o saber científico e contra o pluralismo de visões de mundo, promovendo violência e intolerância religiosa em nome de sua exclusiva e verdadeira fé.

Como explicou Isaac M. Haldeman, pré-milenarista de destaque, o Cristo do Livro do Apocalipse “não busca mais a amizade ou o amor [...] Suas vestes estão empapadas de sangue, do sangue alheio. Ele pode derramar o sangue dos homens”. Os conservadores estavam prontos para a luta [...]” (ARMSTRONG, 2009, p. 239).

Os religiosos da “fé pré-moderna” buscam não apenas o direito de viver a partir de suas cosmovisões – o que é aceitável e defensável na democracia –, mas principalmente impor à sociedade política uma



homogeneização que não é mais possível e, com isso, corre-se o risco de romper os laços sociais pautados nos direitos humanos e civis, posto que não aceitam a pluralidade da contemporaneidade. Casos como proibição sobre discussão de gênero<sup>11</sup>, proibição de exposição de artes<sup>12</sup>, sentença judicial contra peça de teatro por “afetar a dignidade cristã”<sup>13</sup> são alguns exemplos recentes que estão associados à forma de fé pré-moderna, que, por não concordarem, impedem que outros tenham acesso, contrariando, com isso, direitos e liberdades fundamentais assegurados pela democracia.

Sobre esta forma religiosa, Habermas (2003, p. 201) ressaltou que “o fundamentalismo não tem mais a inocência da situação epistêmica dos velhos impérios [...] como isentos de limites”. Ou seja, é uma forma de reivindicação consciente da exclusividade de visão de mundo e criação de mecanismos racionais para sobreposição de suas verdades. Muito embora não consigam emplacar tal forma homogeneizadora na sociedade, eles podem atrapalhar, ou até mesmo retroagir os avanços democráticos já conquistados. Entretanto, são formas de religiosidade que se fazem presentes na sociedade e têm seus direitos de cidadania garantidos e, por isso, demandam reflexões políticas sempre renovadas.

Assim, a crítica radical proposta por Habermas atinge ambos os extremos, tanto os fundamentalistas religiosos quanto os laicistas, requerendo uma postura autorreflexiva e autocrítica acerca de seus limites. Isto porque a compreensão de tolerância das sociedades

---

11 Religiosos (líderes e membros leigos) cristãos de várias regiões que estão unidos a vereadores e deputados vinculados ao Movimento Brasil Livre (MBL) para proibir as discussões sobre a questão de gênero em escolas e universidades, bem como tentativa de proibição de eventos acadêmicos, como ocorrido no SESC-Pompeia que teve a presença de Judith Butler. Para maiores informações consultar: (GARCIA, 2017).

12 A exposição *Queermuseu - Cartografias da Diferença na Arte Brasileira* no Santander Cultural em Porto Alegre foi cancelada depois de uma grande manifestação nas redes sociais. Houve campanha para que as igrejas deixassem de utilizar os serviços bancários em protesto. Pode ser visto em: (MENDONÇA, 2017).

13 A peça de teatro *O evangelho segundo Jesus, rainha do céu*, que aconteceria no SESC-Jundiaí teve a estreia cancelada por causa de uma ação judicial. Para maiores informações ver: (RODAS, 2017).

pluralistas exige que os crentes tenham uma compreensão razoável com os não-crentes quanto com os outros religiosos, bem como exige a mesma atitude dos não-crentes em relação aos religiosos. E, ainda assim, devem contar constantemente o dissenso (HABERMAS, 2007, p. 128).

Baseado numa compreensão radical de democracia, Habermas (2007, p. 127) afirma que é preciso uma mudança de atitude epistêmica de ambos os lados. Isto porque no processo de modernização as consciências religiosas foram constrangidas a processos de adaptação à secularização, como também, as estruturas religiosas “tiveram que renunciar a pretensão de monopólio de interpretação e configuração abrangente da vida”. E por outro lado, a consciência secular também sofre suas consequências por ter direito a liberdade religiosa negativa, cabendo a ela um treinamento “para uma relação autorreflexiva em relação aos limites do esclarecimento” (HABERMAS, 2007, p. 127).

Embora Habermas entenda que os conflitos são persistentes por causa das visões de mundo e que tais conflitos problematizam uma convivência plural e tolerante, a sustentação de sua argumentação está na ideia de que a participação cidadã é um princípio fundamental da democracia constitucional, pois requer o enfrentamento público de temas que reverberam na totalidade da sociedade. De todo modo, a presença da religião na esfera pública não pode ser confundida com a presença das vontades religiosas nas decisões políticas, porque o princípio de separação institucional deve ser preservado e as igrejas/religiões não podem compor a esfera do Estado.

Diante do exposto, a conclusão de Philippe Portier (2013, p. 71) acerca da relação religião e política em Habermas, auxiliam-nos a melhor compreender seus pressupostos teóricos. Ele afirma que a compreensão habermasiana da dinâmica democrática está fundamentada no modelo procedimental de deliberação política, posto que a deliberação deva ser o princípio organizador da sociedade, já que “uma coletividade

pluralista pode encontrar uma estabilidade normativa supondo consenso formal limitado a procedimentos e princípios”. E, assim, admitir a presença da religião na esfera pública é admitir que, na democracia, ela possa participar como um “complemento da razão”, mas não como fundamento das decisões políticas.

## **Considerações Finais**

Embora a divisão em fases, no pensamento teórico de Habermas, possa receber críticas, podemos perceber uma diferenciação em sua compreensão sobre o lugar da religião e sua legitimidade na esfera pública no decorrer de sua produção. Pois como vimos, a religião não é mais vista como um fenômeno a caminho da extinção, nem apenas como um mecanismo funcional da vida privada dos indivíduos. O desenvolvimento social empírico mostra que as religiões se mantêm presentes e vivas em contextos secularizados, sendo, portanto, um fenômeno social relevante capaz de produzir efeitos políticos.

Embora o fundamento do liberalismo político tenha nascido de visões de mundo profanas, produzindo fundamentações autônomas de princípios constitucionais pautados na razão, a religião é compreendida como um complemento racional capaz de orientação normativa, mas Habermas deixa evidente que ela não compõe seu fundamento, visto que a secularização ocorreu no âmbito cultural, como também no social.

No contexto de uma sociedade pós-secular a consciência religiosa e a laica convivem juntas, sem a imposição hegemônica de uma sobre a outra, mas como um processo de aprendizagem em que ambas são atingidas, capacitando o Estado a tomar decisões mais assertivas visando o bem da pluralidade. Isso porque o Estado liberal necessita da capacidade intuitiva dos Livros Sagrados das religiões universais para auxiliar na solidariedade social. Nesse caso também,

a consciência secular de que se vive em uma sociedade pós-secular reflete-se no pensamento pós-metafísico que, embora renuncie a afirmações ontológicas de totalidade, não significa uma negação do saber científico, mas uma renúncia ao cientificismo (HABERMAS 2007, p. 159).

Podemos observar duas ênfases na argumentação habermasiana. Uma se dá no nível da religião enquanto fenômeno sociocultural, e o outro, no nível da crença do cidadão. A religião, como fenômeno, permanece presente na sociedade secularizada, bem como oferece reservas morais e sentido em situações de risco, coisa que a razão não tem condições de oferecer, e isso ocorre por meio de seus Livros Sagrados que apresentam razões transcendentais. Ela é vista também como uma esfera social distinta, que sofreu processo de separação institucional e que, por isso, não tem mais legitimidade de participar da esfera governamental, uma vez que as liberdades de religião e de consciência garantem o fato do pluralismo. Em que pese isso, Habermas (2007, p. 127) afirma que “toda religião é imagem de mundo, inclusive no sentido de que ela pretende ter autoridade na configuração de uma forma de vida em sua totalidade” e, assim, quando determinada comunidade religiosa não renuncia sua pretensão de monopólio entra em conflito com outras religiões e visão de mundo secular, podendo levar a conflitos nacionais e internacionais.

Ao nível da crença do cidadão, as argumentações se pautam pelos direitos políticos individuais. Pois o crente é, ao mesmo tempo, membro de uma comunidade religiosa e membro de uma sociedade política, pleno de direitos civis. E como tal, afirma Habermas (2007, p. 119), o cidadão não é obrigado a construir argumentos seculares no embate público, pois ele não pode negar sua identidade religiosa diante do enfrentamento, nem o Estado deve exigir isso. Assim, a participação do crente, como também a do não-crente, nos embates públicos é requerida pela democracia que se constitui mediante as deliberações

políticas. Os cidadãos, sejam eles crentes ou não-crentes, participam da sociedade a partir de dois papéis distintos: de cidadãos de Estado, que se auto entendem como autores do direito; e de cidadãos da sociedade, que são os destinatários do direito. Espera-se do cidadão de Estado, por cumprir o papel de co-legislador democrático, que assuma seus direitos de comunicação e participação política, atentando aos seus próprios interesses, mas principalmente ao bem comum.

Assim, tanto crentes como não-crentes têm suas liberdades éticas garantidas pela neutralidade do poder de Estado e, por isso, cidadãos secularizados não podem negar aos cidadãos religiosos a dar contribuições para as discussões públicas. Mas para a efetivação desta normatividade é preciso que ambos reconheçam suas limitações e estejam abertos ao diálogo. E no caso dos religiosos, a compreensão acerca da laicidade e da condição pluralista da sociedade contemporânea é de fundamental importância para se garantir a igualdade de direitos e a liberdade de consciência, bases fundamentais da democracia.

O aspecto do diálogo, a partir da teoria do agir comunicativo, é de fundamental importância, pois está sedimentado na compreensão de que as relações entre os sujeitos são construídas a partir da articulação entre a linguagem, a cooperação e a aprendizagem. O diálogo ecumênico entre católicos e protestantes e entre cristãos e as outras religiões é prova empírica da potencialidade da ação comunicativa. Porém, é importante dizer que esta potencialidade é garantida mediante os aspectos daquilo que Habermas chamou de “fé moderna”, em que não há uma ação apologética exclusivista, antes, há aceitação da pluralidade em coabitação.

## Referências

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*. São Paulo: EDUNESP, 2013.

\_\_\_\_\_. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2000.

BERGER, Peter. *What happens when a leftist philosopher discovers God?* 2011. Disponível em: <<http://www.patheos.com/blogs/bibleandculture/2011/10/14/peter-berger-on-professor-habermas/>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

GARCIA Janaina. *Manifestantes protestam contra e a favor de filósofa americana Judith Butler em São Paulo*. 2017. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/11/07/manifestantes-protestam-contra-filosofa-americana-judith-butler-em-sao-paulo.htm>>. Acesso em: 15 jan. 2018.

HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: M. Fontes, 2000.

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

\_\_\_\_\_. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Fé e saber*. São Paulo: EDUNESP, 2013.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2012.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MENDONÇA, Heloísa. Queermuseu: o dia em que a intolerância pegou uma exposição para Cristo. *El País: O Jornal Global*, São Paulo, 13 set. 2017. BRA - Cultura. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/11/politica/1505164425\\_555164.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/11/politica/1505164425_555164.html)>. Acesso em: 15 jan. 2018.

MONTEIRO, Paula. Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. *Novos Estudos: Cebrap*, São Paulo, v. 84, p. 199-213, 2009.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 22, p. 261-279, maio/ago. 2008.

NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

NOBRE, Marcos. Introdução: modelos de teoria crítica. In: \_\_\_\_\_. *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2009. p. 9-20.

NOBRE, Marcos. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

PORTIER, Philippe. Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, Juiz de Fora*, v. 16, n. 1, p. 60-77, 2013.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: MENEZES, Faustino Teixeira, Renata (Org.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. Cap. 11.

RODAS, Sérgio. *Juiz proíbe peça de teatro que representa Jesus como mulher transgênero*. 2017. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2017-set-16/juiz-proibe-peca-representa-jesus-mulher-transgenero>>. Acesso em: 15 jan. 2018.