

Religiões e espaço público: uma perspectiva pós-secular na ótica de Jurgen Habermas

Religions and public space:
a post-secular perspective from the
viewpoint of Jurgen Habermas

*Anderson de Alencar Menezes**

Resumo: O presente texto procura discutir as relações entre os discursos produzidos pelas religiões no Espaço Público. A perspectiva é de perceber a pluralidade e a heterogeneidade do Espaço Público e a possibilidade de se pensar as religiões como caminhos de diálogo, tolerância, reciprocidade e alteridade. O intuito é de pensar a partir do quadro teórico postulado por Jurgen Habermas. Neste sentido, busca-se compreender o verdadeiro significado do Espaço Público enquanto possibilidade de pensar a relação entre o secular e o pós-secular.

Palavras-Chave: Jurgen Habermas; Religiões; Espaço Público.

Abstract: This article discusses the relationship between the speeches made by religions in the public space. The perspective is to rea-

lize the plurality and heterogeneity of the public space and the possibility of considering religions as ways of dialogue, tolerance, reciprocity and otherness. The aim is to think from the theoretical framework postulated by Jurgen Habermas. In this sense, we seek to understand the true meaning of public space as a possibility to think the relationship between the secular and post-secular.

Keywords: Jurgen Habermas; Religions; Public Space.

Introdução

Estamos vivendo um processo grande de transformações sociais, econômicas, culturais e políticas. Quando se pensava no fim das religiões em sociedades profundamente secularizadas, movidas pelas tecnologias digitais e pelas relações mercadológicas sem fronteiras. As religiões regressam no espaço público de formas muito sutis e multifacetadas.

De fato, as experiências demonstram que a sociedade contemporânea vive uma dúplice realidade, por um lado, a percepção crescente das imagens naturalistas do mundo, o avanço da biogenética, da robótica e novas tecnologias, por outro, crescem as imagens religiosas do mundo, de forma bastante ambígua, marcadas pelos terrorismos, fundamentalismos e xenofobismos.

Por sua vez, existe um novo modo de compreender a presença das religiões no espaço público. Talvez, a grande guinada seria a percepção de que uma sociedade secularizada não consegue compreender em sua dimensão mais profunda os apelos das religiões no espaço público. Ou seja, a passagem de uma sociedade secular para uma sociedade pós-secular é determinante neste processo de reconhecimento do papel das religiões na construção significativa do espaço público, enquanto locus de sedimentação da tolerância e da diversidade religiosa.

* Doutor, professor adjunto da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Pesquisador do Programa de Pós-Graduação/ PPGE/CEDU (Mestrado) do Centro de Educação da UFAL. Faz parte dos grupos de Pesquisa – Ética e Ensino de Filosofia da UFAL (Campus Maceió); Filosofar e Filosofia da Educação da UFPE e Gnosiologia, Ética e Informação – UFAL – Campus Arapiraca. E-mail: alencarsdb@bol.com.br.

1. Modernização da sociedade e secularização da população

De fato, a ideia de um Estado Laico é cada vez mais freqüente no âmbito de um Estado Democrático de Direito. O fato é que vivemos uma dicotomia real. Por sua vez, as sociedades modernas enfrentam as suas próprias dinâmicas. Ou seja, existem apelos e sinais do ressurgimento dos vínculos religiosos que descartam a ideia de que as religiões desapareceram do âmbito do espaço público. Sobretudo, o fato de grandes guerras de natureza, eminentemente religiosa, provoca uma série de reflexões sobre esta temática. Segundo Habermas¹ a tese da intrínseca relação entre a modernização da sociedade e a secularização da população, tem encontrado entre os sociólogos poucos adeptos atualmente. Passarei a comentar esta tese, que se apoiava em três aspectos centrais para a sua articulação teórica.

Existe, por sua vez, uma forte tensão entre estas duas realidades. Pode-se pensar estas questões, a partir de três lugares, sobretudo no âmbito das sociedades européias e nações como Canadá, Austrália e Nova Zelândia. Em primeiro lugar, podemos pensar que com o desenvolvimento tecnocientífico nos imergiu num mundo totalmente administrado pela robótica e pelas novas tecnologias. Difundindo assim, uma visão antropocêntrica de mundo não muito conciliável com as imagens teocêntricas e metafísicas de mundo.

Esta perspectiva tecnocientífica naturalizou alguns processos, como por exemplo, o itinerário palmilhado pela ciência e pela técnica impingindo os seus métodos e quadros conceituais e molduras de análise, próprias deste paradigma. O fato é que diante deste desenvolvimento tecnocientífico e o impulso das imagens naturalistas de mundo, crescem também, ao que parece as imagens religiosas de mundo, em sociedades amplamente secularizadas, em que o iluminismo cientificista já constatava e decretava o desaparecimento

de qualquer tendência ou apelo no âmbito do espaço público, de qualquer reclame ou apelo ao discurso produzido pelas religiões.

Percebe-se em segundo lugar, que com a modernização das sociedades, as religiões foram relegadas à vida privada, sem alguma incidência e relevância no espaço público. De certa forma, o sistema liberal descartou de seu horizonte, a participação das religiões na constituição do seu sistema social, político e cultural. Relegá-la ao âmbito privado, significa apontar a sua ineficácia cognitiva, ética e moral no âmbito do espaço público, considerando-a como ínfima escolha da consciência pessoal e privada.

Em terceiro lugar, a passagem das sociedades agrícolas para sociedades industriais e pós-industriais criou o Estado de Bem-Estar Social e certa segurança social nas sociedades européias. Diante desta segurança social, surgem nas escolhas privadas, as ideias das forças cósmicas, profundamente arraigadas em sociedades que vivem as benesses culturais e sociais.

2. A vitalidade do discurso das religiões

Segundo Habermas² o “renascimento” das religiões a nível mundial parte de uma perspectiva de três fenômenos convergentes. O primeiro diz respeito à expansão missionária das religiões mundiais; segundo, à radicalização do fundamentalismo; terceiro, a instrumentalização política dos potenciais da violência.

No primeiro aspecto, ganham terreno Igrejas e Comunidades Religiosas mais ortodoxas e conservadoras. Isto vale, tanto para o budismo e hinduísmo, como para as três religiões do livro. Esta perspectiva é marcada por uma religiosidade estática, inspirada nas figuras carismáticas dos líderes. Tem-se um agravante, pois neste contexto conservador e ortodoxo, as religiões estimulam comportamentos morais e atitudes cívicas muito retrógradas para o conjunto

¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Verbalizzare Il Sacro: sul lascito religioso della filosofia*. Bari: Laterza, 2015, p. 286-288.

² *Ibidem*, 288-289.

da sociedade. Ao invés, de impulsionar a coesão social, estas atitudes provocam muitas dissidências e dissensos.

Esta expansão missionária, do Islamismo na África e Europa e do cristianismo (neopentecoslamismo) na América Latina tem suas conseqüências em todos os sentidos. Sobretudo, ao transformar as religiões ou o discurso religioso num canal de dominação e subserviência absurda.

No segundo aspecto, percebe-se que os movimentos religiosos em rápida ascensão, como os pentecostais e os islamismos radicais que se definem como fundamentalistas. Estes novos movimentos religiosos reúnem uma dupla realidade, impõem um preceito moral muito rígido e difundem uma leitura parcial do texto bíblico e corânico. No Japão nasceram mais de quatrocentos tipos de seitas que mesclam elementos de budismo e da religiosidade popular com doutrinas esotéricas e pseudocientíficas.

No terceiro aspecto, os regimes do Irã e o terrorismo islâmico são formas visíveis e vistosas da aliança entre poderes políticos e poderes religiosos que disseminam a violência religiosa em sua forma mais ampla e complexa.

A etiqueta religiosa vem fomentando diversos tipos de conflitos entre povos e nações. Pensa-se na política do nacionalismo hindu, o eterno desencontro entre Índia e Paquistão, a mobilização da direita americana e a conseqüente invasão do Iraque.

3. A sociedade pós-secular: as religiões num quadro de secularização.

Confirma-se a tese da progressiva diferenciação dos sistemas sociais baseando-se na confirmação da relação intrínseca entre secularização e modernização. Percebe-se que as religiões, neste diferenciar dos sistemas sociais, ficaram restritas a funções meramente pastorais e renunciaram de participar de outras esferas da vida em sociedade.

Conforme Oliveira³

Para Habermas, a autonomização das diferentes esferas da vida social com suas pretensões específicas de validade significou, de fato, a ruptura da unidade substancial construída com base na religião e na metafísica, o que significa dizer que o mundo moderno é alicerçado na racionalização e no desenvolvimento das imagens religiosas e metafísicas do mundo. Esse resultado do processo de modernização proíbe clara e estruturalmente uma teologização da obra de Habermas. Esse, fato, contudo, não significa, para Habermas, que não seja possível uma apropriação crítica do conteúdo das grandes tradições religiosas. Ele é de opinião que o conteúdo essencial da ética iluminista moderna concorda, em princípio, com as grandes doutrinas proféticas que tiveram influência na humanidade pela mediação das principais tradições místicas.

Neste sentido, constata-se que ao mesmo tempo em que as religiões perderam espaço noutros âmbitos da esfera pública (político-cultural), também se evidenciou menor incidência das mesmas no âmbito da vida subjetiva e pessoa.

Pode-se, conforme Habermas⁴ admitir hoje na consciência pública europeia a existência de uma “sociedade pós-secular”, quando se admite neste âmbito de compreensão a existência das religiões e das comunidades religiosas numa sociedade cada vez mais secularizada.

Segundo Araújo⁵

A expressão pós-secular foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima

³ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Diálogos entre Razão e Fé*. São Paulo: Paulinas, 2000, p.213-214.

⁴ HABERMAS, Jürgen. *Verbalizzare Il Sacro: Sul lascito religioso della filosofia*. Bari: Laterza, 2015, p.289-292.

⁵ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e Justiça*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 182-183.

de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não crentes.

Neste sentido, quando se fala de sociedades “pós-seculares” pensa-se numa mudança de mentalidade que nos remetem a três fatores principais. Porém, neste novo cenário que se vai desenhando, sobretudo na perspectiva de recente de Habermas,⁶ nota-se uma preocupação crescente com o discurso produzido pelas religiões num âmbito de sociedades pós-seculares. Ou seja, a percepção habermasiana de um renascimento do discurso das religiões no âmbito da esfera pública.

Na perspectiva de Habermas⁷ ao descrever como “pós-secular” as sociedades modernas referem-se à mudança de mentalidade que deve nos conduzir a identificar três fatores principais. O primeiro fator é perceber, difusa na mídia em geral, o problema das guerras religiosas. Neste sentido, põe-se em crise uma convicção secularista de mundo, ou seja, de um possível desaparecimento das religiões. Portanto, viver em uma sociedade laica, significa compreender que a modernização sociocultural não reduzirá o significado público e pessoal da religião.

O segundo fator é o reconhecimento do papel das religiões na esfera pública, não tão somente na mídia, mas, sobretudo no âmbito da vida política, pois as comunidades religiosas passam a ocupar um papel de comunidade de interpretação. Ocupando-se da formação da opinião e da vontade pública no tecido social. Sobretudo, no âmbito da esfera pública no conflito de valores, no que toca a questões ligadas à legalização do aborto, eutanásia, questões bioéticas, proteção de espécies animais, destruições ecológicas. Nesta perspectiva, os

cidadãos seculares devem prestar mais atenção ao fenômeno das religiões emergentes na esfera pública.

O terceiro fator é a questão da imigração que gera problemas no âmbito da comunidade européia. Pois o desafio é harmonizar o pluralismo das distintas formas-de-vida. A Europa está se transformando numa sociedade pós-colonial de imigração. A problemática é pensar estas diferentes formas-de-vida a partir de uma tolerante convivência religiosa.

4. Liberdade religiosa e princípio de tolerância

Segundo Habermas⁸ a tese central seria de pensar que o Estado na sua Constituição deve garantir que a liberdade religiosa deve ser garantida a todos, a cidadãos religiosos e cidadãos seculares. Neste sentido, existe uma nova constelação entre Estado Democrático, Sociedade Civil e autonomia das Subculturas.

O fato é que o universalismo do iluminismo político não deve colocar em contradição as sensibilidades particulares de um bem intencionado multiculturalismo. O Estado Liberal garantia o direito fundamental da liberdade religiosa, porém as minorias religiosas não eram simplesmente toleradas na despótica benevolência do Estado. Somente o Estado Democrático conseguirá aplicar de maneira satisfatória o princípio da liberdade religiosa.

Nesta perspectiva, o princípio da Tolerância emerge a partir de um argumento de inclusão e da deliberada formação democrática da vontade. O princípio da tolerância se efetiva quando as partes em conflito se apresentam como iguais e se colocam em pleno acordo de forma simétrica.

A perspectiva central para o princípio da tolerância é de que deve existir um “reconhecimento recíproco” não apenas jurídico-formal,

⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Verbalizzare Il Sacro: Sul lascito religioso della filosofia*. Bari: Laterza, 2015, p.293

⁷ *Ibidem*, p.294.

⁸ *Ibidem*, p.294-300.

mas, sobretudo um consentimento que ponha entre parêntesis sem anular as dissonâncias ou divergências que causam dissabores.

Na ótica de Habermas⁹

A tolerância religiosa pode ser garantida de modo transigente pelas condições sob as quais os cidadãos de uma comunidade democrática se concedem mutuamente liberdade de religião. Desta maneira, é possível solucionar o aparente paradoxo há pouco mencionado: pelo direito ao livre exercício da própria religião e pela correspondente liberdade negativa de não ser molestado peã religião dos outros. Na visão de um legislador democrático que eleva os destinatários do direito à condição de autores desse mesmo direito, ao ato jurídico que impõe a todos uma tolerância recíproca funde-se com a auto-obrigação virtuosa a um comportamento tolerante.

A “base do reconhecimento” (*Anerkennungsbasis*) é a certeza de fazer parte de uma “comunidade inclusiva” de cidadãos equiparados juridicamente, na qual todos devem justificar uns aos outros, as próprias expressões e ações políticas. Pensa-se, portanto numa cultura política em que as condições materiais sejam iguais para todos: asilos, escolas, universidades que neutralizem a desvantagem de partida e concedam amplo acesso ao mercado de trabalho a todos.

Nesta ótica, seria pensar uma intrínseca relação entre igualdade política e diferença cultural. Neste sentido, pensa-se na cultura da imigração em que as minorias culturais não são incluídas nos processos sociais e políticos de dadas sociedades que recebem os imigrantes. Seria o caso de estabelecer um duplo movimento. O primeiro seria ligado à ideia de um abrir-se da comunidade política à ideia de inclusão e à equiparação jurídica das subculturas imigradas, e por outro lado, o abrir-se destas mesmas subculturas à participação (equiparada e individual) às associações da vida democrática.

⁹ HABERMAS, Jürgen. Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p.282.

5. Entre secularização e secularismo nas sociedades contemporâneas

Segundo Habermas¹⁰ uma distinção faz-se necessária neste momento atual do nosso diálogo. Cabe aqui a distinguir entre laico e laicismo ou entre, secularização e secularismo. O cidadão laico, ou não crente, comporta-se com agnóstica indiferença nos confrontos das pretensões religiosas de validação. Ao passo que, os laicistas, por sua vez, diante das doutrinas religiosas que de acordo com os mesmos, são infundadas, adquirem forma e relevância na opinião pública, assumindo uma perspectiva notadamente política.

Hoje, o secularismo se apóia a um naturalismo “duro”, justificado em termos científicos. A questão agora se expressa na seguinte indagação: se este desenvolvimento do laicismo frente ao avançar das religiões permitiria ainda o desejo de uma sociedade pós-secular de promover a relação entre “igualdade cívica” e “diferença cultural”? Neste sentido, numa compreensão autonormativa de uma sociedade pós-secular, uma mentalidade laicista, hipotéticamente generalizada, não seria desejável, assim como o fundamentalismo dos cidadãos religiosos.

Portanto, a partir desta “transformação cognitiva” na percepção das religiões no âmbito da esfera pública contemporânea que precisamos admitir a consciência de uma sociedade secularizada, orientados pelos pressupostos cognitivos do ethos democrático. Isto implica um processo de aprendizado tanto no âmbito moral, como no âmbito jurídico.

Segundo Araújo¹¹

Para Habermas, a secularização não é sinônimo de ateísmo, mas um processo de aprendizagem urdido na própria esfera religiosa

¹⁰ HABERMAS, Jürgen. Verbalizzare Il Sacro: Sul lascito religioso della filosofia. Bari: Laterza, 2015, p.301-302.

¹¹ ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010, p. 178.

e sem desenlace antecipável pelo discurso filosófico (ou científico). Sem críspação, o filósofo alemão julga que a melhor saída consiste em não agudizar, por meio de uma crítica racional, a questão sobre a possibilidade de os poderes seculares de uma razão comunicativa conseguirem ou não estabilizar uma modernidade ambivalente: o melhor a fazer é enfrentar tal questão de modo não dramático, como uma questão empírica aberta.

6. A secularização como aprendizado moral e jurídico no âmbito da esfera pública

De fato, no âmbito da esfera pública e no Estado Democrático de Direito, todos os cidadãos sejam religiosos ou seculares devem aprender mutuamente a partir das mesmas expectativas normativas. Segundo Habermas¹² o processo de aprendizagem está prescrito tanto ao tradicionalismo religioso, como também, à sua contraparte secularizada.

Neste âmbito de compreensão, todas as normas constitucionais devem ser formuladas e justificadas numa linguagem acessível a todos. Dois motivos apóiam esta abertura liberal. Em primeiro lugar, aqueles cidadãos que não querem utilizar os vocabulários e as próprias convicções em uma componente profana e uma religiosa, devem eles, participar da linguagem religiosa à formação da vontade política. Em segundo lugar, que o estado não reduza a complexidade polifônica das diversas vozes públicas, para não correr o risco de privar a sociedade das fontes úteis à formação do sentido e da identidade.

Percebe-se esta realidade, sobretudo nos setores mais vulneráveis da convivência social, as tradições religiosas são mais capazes de articular sensibilidades morais e intuições solidárias. Porém, se nos confrontos entre religiosos e laicos se não se reconhecerem a partir de uma seriedade em suas motivações e sentidos, como autênticos contemporâneos da modernidade, pela via da finalidade religiosa,

neste sentido, correm o risco de descambar para dentro do plano do *modus vivendi*, e se perder aquela “base do reconhecimento” que é constitutiva da cidadania.

Portanto, os laicos não devem excluir a priori poder descobrir conteúdos semânticos a partir dos conteúdos religiosos. Tais conteúdos podem ser utilmente traduzidos para o âmbito da argumentação pública. Nesta perspectiva, laicos e religiosos devem empenhar-se, cada um segundo seu ponto de vista, a interpretar a relação fé/saber de maneira tal que se possa promover uma convivência reflexivamente iluminada.

Na perspectiva de Araújo¹³

Destarte, os potenciais semânticos das doutrinas religiosas em vez de terem se esgotado, permanecem como fonte de inspiração não apenas para cidadãos crentes, que podem introduzir razões religiosas na discussão política com base numa ética da cidadania definida por condições simétricas de participação numa prática comum de autodeterminação democrática, mas para todos os cidadãos dispostos a ingressar em processos de aprendizagem incompatíveis com um secularismo militante, que – agora sim – Habermas rejeita de forma cristalina. Embora mantida a orientação estritamente secular da Diskurstheorie, faltava a Habermas, ao que parece, o autodistanciamento em relação a uma visão de mundo secularista para consumir a passagem do ateísmo ao agnosticismo metodológico no seio do pensamento pós-metafísico.

7. A persistência da religião na modernidade secularizada: um desafio cognitivo

A perspectiva habermasiana, neste sentido, é de compreender o processo desenvolvido pela razão comunicativa. Neste âmbito de compreensão, Habermas procura perceber que a presença do

¹² Cf. HABERMAS, Jürgen. Verbalizzare Il Sacro: Sul lascito religioso della filosofia. Bari: Laterza, 2015, p. 302-304.

¹³ ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010, p.185.

discurso religioso faz parte da gramática da modernidade. Porém, o que se deve evidenciar é o potencial crítico desta relação. Sobre tudo, a percepção habermasiana de secularização que não implica necessariamente em ateísmo, mas em agnosticismo metodológico.

Esta compreensão insere-se na discussão de uma sociedade pós-metafísica e, portanto, pós-secular. Na compreensão de Araújo¹⁴ evita o discurso do ateísmo militante e reconhece no âmbito do discurso das religiões uma força semântica e pragmática de sentido.

Trata-se de um desafio cognitivo, pois o discurso religioso não será mais compreendido no âmbito privado, ao modo liberal, significando escolhas privadas e pessoais, mas recoloca-se esta discussão num âmbito da Esfera Pública em que cidadãos seculares e religiosos precisam encontrar plausibilidade e validade de seus argumentos no âmbito da Esfera Pública.

Por sua vez, o desafio cognitivo ou racional maior assenta-se numa outra concepção de subjetividade, de política e de esfera pública. O que se pretende é relançar a possibilidade de descortinar no discurso religioso as fontes de sentido para fundamentar aspectos sociais e políticos que movem todo e qualquer discurso religioso.

Como Habermas admite ser agnóstico e propõe um agnosticismo metodológico, significa que ele percebe no âmbito da esfera pública a força do discurso religioso que pode possibilitar, ou não, a coesão social. Ele procura evitar misturar os discursos filosóficos ou teológicos. Neste sentido, não se pode dizer que exista um Habermas teólogo. Nem tampouco, um Habermas ateu. Mas, um Habermas que percebe na lógica dos discursos contemporâneos a vitalidade e a força das religiões numa razão essencialmente plural.

Como bem analisa, Araújo¹⁵

Com isso, eu não pretendo apenas colocar em jogo o fenômeno da persistência da religião num entorno, em via de secularização, como se ela fosse apenas um mero fato social; já que a filosofia tem de levar a sério esse fenômeno 'a partir de dentro', isto é como um desafio cognitivo.

A filosofia passa a ter na percepção habermasiana um papel fundamental na discussão da dimensão religiosa. Não seria uma posição cética, a melhor perspectiva. Tratar-se-ia de uma posição argumentativa, comunicativa e reconstrutiva. Sobre tudo numa perspectiva pós-secular pretende-se encontrar as relações entre Filosofia e Teologia das Religiões num campo cada vez mais poroso desta relação.

Segundo Araújo,¹⁶ a partir desta moldura, na percepção habermasiana da teoria da evolução social considere-se de fundamental importância os sistemas religiosos de interpretação, cujo potencial cognitivo não pode ser desprezado, a tal ponto do próprio Habermas conceber a religião como uma dimensão importante para o aprendizado evolutivo.

Isto significa dizer o discurso religioso não é um resíduo arcaico ou as religiões se constituem como um fenômeno do passado ao modo hegeliano. De fato, elas são percebidas como um nicho ou locus de sentido, de motivação para a solidariedade, para a justiça e para a paz.

Na perspectiva de Araújo¹⁷

No primeiro aspecto, Habermas tratou de ambientar-se nos debates contemporâneos sobre a relação entre religião e política, cujo foco principal, como vimos, é a ideia rawlsiana de razão pública e sua especificação do papel das crenças religiosas na política democrática. No segundo aspecto, trata-se de avaliar a relação entre filosofia pós-metafísica e religião, diante da qual Habermas diz que

¹⁴ Ibidem, p.175-181.

¹⁵ ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010, p.178-179.

¹⁶ Ibidem, p.180-181.

¹⁷ Ibidem, p.184-185

o pensamento pós-metafísico assume uma dupla atitude perante a religião, porquanto ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender. Ele insiste na diferença entre certezas de fé e pretensões de validade contestáveis em público; abstém-se, porém, de adotar uma presunção racionalista, a qual o levaria a pretender decidir por si mesmo sobre o que é racional e o que não é nas doutrinas religiosas. Entretanto, os conteúdos dos quais a razão se apropria por tradução não constituem necessariamente uma perda para a fé.

A perspectiva habermasiana é muito sóbria e equilibrada quando trata das relações entre religião e política. De fato, o discurso religioso recai para uma filosofia política de Habermas. Ele não pretende fazer uma teodicéia nem tampouco parte de uma concepção onto-teológica. Ele compreende o discurso religioso no âmbito da filosofia política (coesão social e esfera pública) e no âmbito da filosofia moral (solidariedade, paz e justiça).

Por sua vez, esta reflexão insere-se numa discussão mais ampla, como travada por Jurgen Habermas e Axel Honneth. Ou seja, o que está em causa é a ideia de um Estado Democrático de Direito e a luta por reconhecimento neste Estado. O fato é que cidadãos religiosos e seculares militam dentro de esferas em que as razões públicas precisam ser validadas. Já que a perspectiva habermasiana não é de pensar as religiões a partir de um prisma onto-teológico. Pelo contrário, significa pensar isto a partir de um âmbito pós-secular que admite a persistência do religioso numa outra perspectiva, a sociedade pós-secular não admite a ideia de fanatismo, xenofobismo, etnocentrismo e terrorismo.

Aqui, deve-se compreender a outra dimensão da ideia de reconhecimento. Honneth¹⁸ pensa numa nova gramática moral que possa estruturar discursos e práticas no âmbito das lutas do Reconhecimento. Postula assim a ideia de padrões de reconhecimento intersubjetivo: amor, direito e solidariedade.

Com este intuito, pretende com estes padrões de reconhecimento estabelecer formas ampliadas de reconhecimento. Segundo Honneth¹⁹

apresenta-se a tentativa de reconstruir o conteúdo concretamente dado do amor, do direito e da solidariedade, até o ponto em que se estabelece uma conexão produtiva com os resultados das pesquisas científicas particulares; na comprovação pelo material das investigações empíricas se mostrará então se os três padrões de relação se deixam realmente distinguir entre si como formas de reconhecimento, de tal modo que constituam tipos independentes no que concerne ao medium do reconhecimento, à espécie de autorrelação possibilitada e ao potencial de desenvolvimento moral.

Esta postura enfatiza a perspectiva habermasiana no que concerne às relações entre Estado Democrático de Direito e as suas várias expressões, sejam elas, religiosas ou seculares.

O fato é que neste âmbito de uma cultura pública, em que sedimentam os padrões morais de reconhecimento. No âmbito das religiões, o reconhecimento dar-se-á na compreensão habermasiana na concepção das expectativas de validade que se nutrem em torno de cidadãos religiosos e seculares. Claro que nesta discussão, percebe-se a importância do papel das religiões na esfera pública.

Nota-se, portanto que cresce em todo o mundo, sobretudo com a ideia dominante de multiculturalismo, que as religiões passam a exercer no espaço público uma função de coesão social cada vez mais assentada na ideia de reconhecimento destas expectativas de validade que se nutrem em torno de cidadãos religiosos e seculares. Isto significa dizer, exemplificando, que as nossas expectativas em torno de cidadãos religiosos é que as motivações para a paz seja algo concreto em oposição à toda sorte de terrorismo. Ao mesmo tempo, dos cidadãos seculares espera-se solidariedade no âmbito das relações societárias.

¹⁸ Cf. HONNETH, Axel. Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003, p.155-158.

¹⁹ Ibidem, p.159

Estas perspectivas se entrecruzam na ideia de reconhecimento público a partir desta nova gramática moral que instaura nova compreensão, não somente semanticamente, mas pragmaticamente das atribuições dos cidadãos no âmbito do espaço público. Sejam eles religiosos ou seculares. Exige-se de ambos os lados deveres epistêmicos, partindo-se do princípio basilar da aceitação cognitiva do outro.

Esta observação é de fundamental importância para a compreensão do discurso das religiões no âmbito do Estado Democrático de Direito que quer fortalecer amplamente as vozes plurais de uma razão cada vez mais polifônica e multifacetada.

Conclusão

A perspectiva habermasiana em relação ao contexto do emergir do papel das religiões no âmbito do espaço público tem trazido algumas reflexões sobre alguns princípios que devem ser cultivados no Estado Democrático de Direito.

A ideia de um “renascimento” das religiões neste espaço público, ou do regressar do discurso das religiões na esfera pública faz-nos compreender que as intuições contidas no discurso religioso em sociedades pós-seculares estão começando a serem germinadas.

De fato, a passagem de uma sociedade secular para uma sociedade pós-secular na percepção aguda de Habermas, nos remonta para uma cosmovisão muito mais atenta ao significado que as religiões ainda mantêm no cenário contemporâneo. O significado político, simbólico, moral, estético, cívico e normativo. Pois, no âmbito das considerações de uma sociedade pós-secular as religiões saem da esfera subjetiva e privada e passam a ocupar um lugar na esfera pública. Sai dos domínios das Instituições Religiosas e passam a configurar no domínio público. Ou seja, cidadãos seculares e cidadãos religiosos precisam estabelecer as bases do reconhecimento mútuo, sem exclusões apriorísticas ou preconceitos descabidos.

Deve-se salientar que Habermas rejeita o secularismo militante que despe a modernidade de qualquer percepção da existência de

algo transcendente. Porém, o nosso filósofo lança mão de um agnosticismo metodológico em oposição ao ateísmo. O agnosticismo metodológico percebe naturalmente que não se pode provar de modo cognoscível a existência de algo Transcendente, mas admite a possibilidade da existência do Transcendente. Claro, esta reflexão insere-se numa perspectiva pós-metafísica do pensamento habermasiano.

Por fim, a perspectiva pós-secular admite a persistência do discurso das religiões no espaço público. Ao mesmo tempo em que, as sociedades pós-seculares estão mais atentas à tradição hermenêutica e semântica das religiões. Por sua vez, reconhece-se neste novo clima cultural o seu papel no âmbito da moral como motivação para a solidariedade cívica no contexto da sociedade civil, bem como a sua força política para a promoção do diálogo e pela perpetuação da cultura da paz.

Bibliografia

- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e justiça*: estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010.
- HABERMAS, Jurgen. *Verbalizzare Il Sacro*: Sul lascito religioso della filosofia. Bari: Laterza, 2015.
- HABERMAS, Jurgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo De. *Diálogos entre razão e fé*. São Paulo: Paulinas, 2000.

Recebido em: 20/05/2016

Aprovado em: 28/08/2016