

RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA: UMA PERSPECTIVA PÓS-METAFÍSICA E POLÍTICA EM JÜRGEN HABERMAS

RELIGION AND THE PUBLIC SCENE: HABERMAS POLITICAL AND POSMETAPHYSICAL APPROACH

Paulo Sérgio Araújo*

RESUMO

O percurso que trilharemos tem a finalidade de explicitar as possibilidades de um convívio pacífico entre cidadãos religiosos e seculares, no âmbito da esfera pública política, em sociedades pluralistas e amplamente secularizadas. A teoria da ação comunicativa, habermasiana, que interpreta as ações sociais na dimensão de uma prática discursiva, tendo como *telos* o entendimento racionalmente construído intersubjetivamente; será capaz de estabelecer as condições necessárias para tal intento? Para respondermos, demonstraremos a validade dos pressupostos cognitivos oriundos da religião, que constitui a força vinculativa necessária para a integração social e compõem as fontes pré-políticas do Estado democrático de direito. A importância dada por Habermas à cognitividade presente na religião, no contexto atual, possui uma perspectiva filosófica e política, no plano axiológico da cultura, contrariando os postulados do *desencantamento do mundo*. Assim, ele dá continuidade à crítica à razão moderna, na expressão da secularização que poderá ser superada pelo pensamento pós-secular e pós-metafísico. Esse conteúdo revela alguns matizes do pensamento habermasiano, presente em suas últimas obras.

PALAVRAS-CHAVE: Razão Comunicativa, Dialética, Secularização, Religião, Esfera Pública e Sociedade Pós-secular.

ABSTRACTS

We aim to make explicit the possibilities of a peaceful living together among religious and secular citizens in pluralistic societies widely secularized. Habermas' communicative action theory interprets social actions as a dimension of discursive practice. Its *telos* is a common understanding between people rationally and intersubjectively built up. Will it be able to establish the necessary conditions for such an enterprise? In order to answer this question, we will try to demonstrate the validity of the cognitive presuppositions coming from religion inasmuch as it constitutes a non-political roots of a democratic state of law. Religion is a binding together energy of social integration. The important role that Habermas gives to the cognitive character of religion nowadays has a philosophical and political perspective. It goes against the current thesis of the disenchantment of the world. He makes a critique of modern reason tradition and secularization that will be surpassed by post-secular and posmetaphysical thought.

KEYWORDS: Communicative Reason, Dialectic, Secularization, Religion, Public Sphere and Post-Secular Society

* Mestre em Ciências da Religião PUC Minas e doutorando em Ciências da Informação na Universidade Fernando Pessoa - Porto – Portugal. E-mail: professorpsa@yahoo.com.br.

Introdução

A religião, como tema de interesse nas pesquisas de Habermas, é abordado como conteúdo de investigação da filosofia, sociologia e da teoria política. Nosso filósofo mostra-se preocupado em compreender o desempenho social que a religião exerce como mecanismo de coordenação e produção de conteúdos cognitivos, que possibilitam a motivação dos sujeitos nos processos de constituição da ética e da integração da sociedade, e nos Estados democráticos secularizados.

Habermas (2007b) indica o momento histórico no qual a preocupação com o tema religião tomou maior importância para a discussão na esfera pública. Ele reconhece a necessidade de estabelecer um diálogo possível diante das ameaças que se vêm acirrando entre as culturas contemporâneas que envolvem vertentes seculares e religiosas.

Desde a virada de 1989/90, tradições religiosas e comunidades de fé adquiriram, inesperadamente, importância política. Temos em mente, acima de tudo, os tipos de fundamentalismo que surgem, não somente no Oriente Médio, mas também nos países da África, no Sudeste da Ásia e no subcontinente da Índia. Eles inserem-se, eventualmente, em conflitos nacionais e étnicos constituindo, hoje em dia, uma espécie de incubadora de unidades descentralizadas de um terrorismo que opera em um nível global, opondo-se aos melindres produzidos pela civilização ocidental tida como superior. (HABERMAS, 2007b, p. 129).

A ideia de superioridade, projetada pela cultura ocidental, poderá encontrar sua gênese na razão moderna, cuja herança remonta até os nossos dias, indicando a necessidade de diálogo no âmbito público entre as partes cindidas. Segundo Habermas (2007a), isso poderá se tornar factível na perspectiva do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade erguidas tanto pela razão quanto pela religião aos moldes da ética do discurso.

Os *sub-sistemas*¹ de racionalidade como a moral, democracia e direito, operando no âmbito político ou jurídico, nutrem-se e se mantêm a partir de pressupostos cognitivos, oriundos da religião. Eles são identificados desde suas manifestações no “mundo da vida”,² presentes nas relações espontâneas pré-reflexivas, capazes de atribuir sentido às relações sociais contingentes. Isso garante fundamentos cognitivos como a solidariedade e a justiça,

¹ Sub-sistemas de racionalidade podem ser entendidos como instituições sociais constituídas que fornecem influências coordenativas para a ação social. Entendido a partir da Teoria de Sistema de Parsons. Ex: religião, moral, direito, democracia etc.

² Habermas retoma o conceito mundo da vida, termo utilizado por ele na interpretação feita da filosofia da linguagem de E. Husserl, em sua semântica. O termo em alemão, *Lebenswelt*, quer dizer o lugar das relações sociais espontâneas, das certezas pré-reflexivas, dos vínculos sem questionamentos e, por isso, o reservatório das intuições constituidoras das relações sociais e a base da projeção cultural.

que perduram e reforçam um vínculo necessário para a composição das relações éticas no liame social. Ambas foram herdadas da tradição judaico-cristã, que compõe o amálgama do Ocidente.

Nesse sentido, o que se recolhe desde o mundo da vida, dos legisladores e destinatários do direito, da moral e da democracia contém, segundo Habermas (2007b), uma cognitividade expressa pela solidariedade que somente pela via da legalidade não consegue se manter por si mesma; que não pode obrigar, juridicamente, a alguém ser solidário. Assim, a espontaneidade garante a manutenção do que é obrigatório na legislação, preenchendo de conteúdo a forma da lei.

A legitimação e a conservação do mundo da vida assegura as bases pré-políticas de um Estado democrático de direito, cujos laços espontâneos não podem ser totalmente objetivados por uma razão instrumental que pretenda apreender, em sistemas de racionalidade, seu sentido e validade.

Tentativas que buscaram racionalizar como um todo o ordenamento social, poderão ser bem entendidas a partir do surgimento da modernidade. Elas não obtiveram o sucesso programado, pois, ao contrário teríamos, segundo Habermas (2007a, p.25), uma sociedade descarrilhada. Isso porque ter-se-ia esgotado a fonte primorosa que constitui a ligação espontânea que garante o vínculo de solidariedade de um ser humano com o seu semelhante condição para a formação da opinião e da vontade política, que somente pelo viés da racionalidade moderna não conseguiria se manter.

Por meio de um acompanhamento reflexivo numa perspectiva genealógica Habermas, vislumbra a possibilidade de uma relação dialógica entre a razão expressa na atualidade na perspectiva de um naturalismo mitigado e numa política deliberativa e a religião na esfera pública. Todavia faz-se necessário uma transformação nos posicionamentos de ambas no viés da racionalidade comunicativa ou intersubjetiva que aponta possibilidades para o pensamento pós-secular.

Nesse sentido, segundo Habermas, fornecer as condições do convívio pacífico entre cidadãos religiosos e seculares, no âmbito da esfera pública política, numa perspectiva pós-metafísica.

Será capaz a teoria da ação comunicativa que interpreta as ações sociais na dimensão de uma prática discursiva, formulada através do entendimento racionalmente estabelecido em uma relação intersubjetiva, de fixar as condições necessárias para tal intento?

Por outro lado, numa abordagem política Habermas indica os impasses do Estado liberal para lidar com a revitalização da religião, e aponta a política procedimental como possibilidade para dissolver conflitos que põem em risco a integração social. Essa política oferece condições para o uso público da razão por meio da qual poderão se manifestar cidadãos religiosos e seculares, sobre temas que, conectados à ciência, à política e à moral, perpetuam a dialética da razão.

Assim, caracteriza-se a situação cultural da época atual a partir de duas tendências contrárias constituídas pela “[...] proliferação de imagens de mundo naturalistas e a influência política crescente das ortodoxias religiosas” (HABERMAS, 2007b, p. 7), quando ele aponta sua preocupação em relação aos resultados catastróficos e patológicos oriundos dessas controvérsias, que impactam o *ethos* dos cidadãos na esfera pública.

Nas palavras do autor, essa afirmação poderá ser assim entendida:

[...] na visão de uma teoria política que trabalha com fundamentos normativos e com as condições de funcionamento de Estados de direitos democráticos, tal oposição deixa transparecer, além disso, uma cumplicidade secreta: quando nenhuma das duas tendências que caminham em sentido contrário está disposta à autorreflexão, suas respectivas polarizações das imagens de mundo colocam em risco, cada uma à sua maneira, a *coesão da comunidade política*. Uma cultura política que - em questões de pesquisa de embriões humanos, do aborto ou do tratamento de pacientes que se encontram em coma - se polariza de modo irreconciliável, fixando-se na antinomia “secular/religioso,” coloca-se em xeque o *Common sense* dos cidadãos, mesmo dos que residem numa das mais antigas democracias. O *ethos* do cidadão liberal exige, de ambos os lados, a certificação reflexiva de que existem limites, tanto para a fé como para o saber. (HABERMAS, 2007b, p.8-9, grifos do autor).

Habermas identifica a situação conflituosa na esfera pública das tendências contrárias que caracterizam a situação da cultura atual; estas polarizam-se de modo irreconciliável, opondo-se à autorreflexão, ao diálogo diante de temas vitais, cujo entendimento oferece condições factuais para a integração da sociedade.

A preocupação se expressa diante do dissenso proveniente da relação da religião na esfera pública, devido a dois sintomas problemáticos que têm colocado em risco a coerção da comunidade política e levado à desintegração dos vínculos da normatividade mediante a insurgência de fundamentalismos.

Por outro lado, a disponibilidade para o serviço público e a esperança de transformação social, praticamente desapareceram em função da colonização do mundo da vida provocada pela modernidade descarrilada expressa pelas forças do mercado. Habermas endereça sua crítica à democracia liberal como a responsável por esse processo.

Tudo isso aponta para a necessidade de encontrarmos saídas que visem a certificação reflexiva e ao reconhecimento intersubjetivo da existência de limites, tanto para a fé nas das tradições religiosas, quanto para o saber expresso no naturalismo radical, e nas demais formas de expressões de racionalidade presentes na política de cunho liberal.

A importância de um diálogo aos moldes da racionalidade intrínseca aos discursos não tem a intenção de uma simples relação de complementaridade entre fé e saber, como indicou Joseph Ratzinger, o atual papa. Habermas opõe-se a essa visão, mas numa perspectiva neutra, sustentada pelas bases do Estado de direito democrático, como, aliás ele indica:

A invenção do Estado constitucional moderno também deve servir para a criação de possibilidades para um pluralismo religioso pacífico. Somente o exercício de um poder secular estruturado num Estado de direito, neutro do ponto de vista das imagens de mundo, está preparado para garantir a convivência tolerante, e com igualdade de direitos, de comunidades de fé diferentes que, na substância de suas doutrinas e visões de mundo, continuam irreconciliáveis. [...] a tarefa do Estado constitucional, que consiste na proteção de seus cidadãos, sejam eles religiosos ou não religiosos, não pode ser cumprida quando estes, no seu convívio cidadão, têm de se contentar apenas com um determinado *modus vivendi*: é necessário que eles estejam, além disso, convictos da necessidade de viver em uma ordem democrática. (HABERMAS, 2007b, p.9 grifos do autor).

A discussão envolve, de início, três temas que influenciam diretamente a esfera pública e estão conectados entre si: a política, no sentido de compreender que tipo de Estado poderá garantir as estruturas para o convívio pacífico entre os cidadãos numa sociedade pluralista; segundo, a religião numa dupla perspectiva, ou seja, a necessidade dos limites para os fundamentalismos e o reconhecimento dos pressupostos axiológicos ou convicções éticas pré-políticas de solidariedade cívica, presentes na genealogia da moral, na democracia e na ética do discurso.

Estes pressupostos servem como fonte de inspiração para o vínculo necessário entre os cidadãos. Isso porque “[...] o Estado alimenta-se de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política.” (HABERMAS, 2007b, p.9). Eles não são garantidos pela via da legalidade.

Por último, a discussão com o naturalismo, expresso na biotecnologia, na perspectiva de uma certificação reflexiva de que existem limites necessários para evitar a objetivação ou instrumentalização da vida humana. Pretendemos, todavia abordar somente os dois primeiros: a política e religião.

1 Secularização sob suspeita: um diagnóstico do nosso tempo

Os antagonismos ideológicos postulados entre razão e religião no rol da modernidade, e que na atualidade incorporaram formatos radicais nas expressões de terrorismos indicam, segundo Habermas, uma “dialética inacabada”. Essa expressão crítica tem a finalidade de questionar a racionalidade secularizada, assim como as reações radicais sustentadas por motivações religiosas são indicativas da necessidade de encontrar, por meio do diálogo, a integração entre as visões de mundo no sistema democrático.

Todavia, o problema postulado erroneamente nas leituras interpretativas em um viés dicotômico na modernidade sugere, a partir desse diagnóstico, a necessidade de abrir-se a uma mudança de paradigma, conforme indica Habermas:

Segundo a primeira leitura, os modos religiosos de pensar e as formas de vida religiosas são substituídas por equivalentes razoáveis, em todo caso, superiores; segundo a outra leitura, as formas de pensamento e de vida modernas são desacreditadas como bens obtidos de maneira ilegítima. O modelo de repressão sugere uma interpretação da modernidade despojadas de magias, que é otimista em relação ao progresso, enquanto o modelo de expropriação sugere uma interpretação da teoria do declínio, relativa à modernidade desabrigada. Essas duas leituras cometem o mesmo erro. Elas consideram a secularização como uma espécie de jogo de soma nula: de um lado, as forças produtivas da ciência e da técnica, desencadeadas pelo capitalismo, e, de outro, os poderes de contenção da religião e das igrejas. Nenhuma delas pode triunfar sem vencer a outra, e assim obedecemos às regras do jogo liberal que favorecem as forças motoras da modernidade. (HABERMAS, 2004c, p. 138-139).

A ideia de uma dialética, a partir da intersubjetividade, assume um papel evolucionário nas relações da sociedade atual, que têm que se abrir-se ao diferente.

A responsabilização solidária pelo outro como um dos nossos se refere ao “nós” reflexivo numa comunidade que resiste a tudo o que é substancial, e que amplia constantemente suas fronteiras porosas. [...] Essa comunidade projetada de modo construtivo não é um coletivo que obriga seus membros uniformizados à afirmação de índole própria de cada um. [...] a “inclusão do outro” significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos - também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro- e querem continuar sendo estranhos. (HABERMAS, 2002a, p.08).

Na perspectiva de uma dialética permanentemente presente nos discursos práticos, é possível edificar condições para uma convivência pacífica em sociedades pós-seculares. Em uma passagem mais antiga, Habermas destaca a importância da dialética.

Somente quando a filosofia descobre no curso dialético da história os traços da violência deformantes de um diálogo continuamente tentado, leva avante o progresso do gênero humano rumo à emancipação. [...] A unidade do conhecimento com o interesse verifica-se numa dialética que reconstrua os elementos reprimidos a partir dos traços históricos do diálogo proibido. (HABERMAS, 1975, p. 300).

A efetivação deste diálogo traz implícita a necessidade de transformação política do Estado para garantir, administrativamente, estruturas de bem estar social e de distribuição justa das riquezas produzidas, de um lado, assim também a integração social. Por outro, é tarefa do Estado conceder sistemas educacionais que garantam condições de conhecimento e desenvolvimento aos moldes intersubjetivos necessários, e que tenham o ser humano como fim em si mesmo.

Compreendemos que essa análise soa muito mais como um eco de uma cultura de caráter de país emergente, contexto ao qual Habermas não se atém. Todavia, a importância da infraestrutura garantida pelo Estado compõe as condições fundamentais para a concepção teórica do projeto habermasiano e da resolução das discrepâncias conflituosas surgidas na esfera pública.

Por outro lado ainda, integrados ao sistema democrático num formato procedimental, podem erigir-se à renovação ou transformação dos sistemas de direito a partir de pressuposições levantadas pelos afetados que buscam legislar nessa nova forma de racionalidade.

A reflexão de Habermas concentra-se no contexto desse trabalho, ao processo de secularização e seus traços distintos na Europa e nos Estados Unidos.

A antiga tese dicotômica do secularismo de Weber já não cabe no formato de sociedades complexas, que desenvolveram transformações em diversos âmbitos da vida social intitulados de sistemas, na perspectiva que Habermas (2003a) interpreta utilizando-se da leitura de Parsons.

No que se refere à característica central do secularismo, destaca Habermas:

O secularismo emoldura a imagem de mundo científico, insiste na ideia de que as formas de pensamento arcaicas contidas nas doutrinas religiosas foram superadas e desvalorizadas de forma global e total pelos progressos do conhecimento e da pesquisa estabelecida. (HABERMAS, 2007b, p.13).

O que mais interessa e deve ser tomado como alvo dos debates é a interpretação correta das consequências da secularização oriundas de uma racionalização social e cultural, a

qual sofre ataques cada vez mais acirrados das ortodoxias religiosas, por constituir o caminho privilegiado da história mundial do Ocidente.

2 Religião num contexto pós-metafísico em sociedades pós-seculares

O nosso intuito é apresentar o pós-secularismo segundo Habermas, no qual ele compõe a dialética da razão comunicativa numa perspectiva pós-metafísica.

Esse indicativo se presta como condição necessária à saída do dissenso por via dos pressupostos de validade levantados para o diálogo permanente, visando a aprendizagem mútua entre cidadãos seculares e religiosos na esfera pública política.

Desperta interesse a afirmação de que a “[...] a situação do filosofar atual tornou-se intransparente [...] obscura a posição com relação à metafísica.” (HABERMAS, 1990, p.37). Habermas endereça essa obscuridade ou intransparência ao contexto das sociedades que se tornaram complexas, guiadas pelas vias do desenvolvimento político de uma sociedade de mercado, da virtualidade das redes de informação, na composição de sistemas como o naturalismo científico no universo cultural do Ocidente.

Assim, ao mencionar o pensamento metafísico em relação ao novo contexto, ele destaca que:

A New Age preenche ironicamente as lacunas deixadas pela perda do uno e do todo através da invocação abstrata da autoridade de um sistema científico cada vez menos transparente. Entretanto, cosmovisões fechadas não conseguem estabilizar-se no mar de uma compreensão descentralizada do mundo, a não ser fechando-se em subculturas insuladas. (HABERMAS, 1990, p. 38).

Os questionamentos que apresentamos aqui serão interpretados no viés do contexto pós-metafísico, caracterizado pela ausência de um fundamento último transcendente. Faz-se necessário contextualizar a reflexão como condição para analisarmos o novo papel da filosofia, nessa perspectiva. Vejamos o que diz Habermas:

No século XIX surgem as ciências histórico-hermenêuticas, que refletem as novas contingências e experiências do tempo, numa sociedade de economia que se torna moderna, cada vez mais complexa. A irrupção da consciência histórica fez que as *dimensões de finitude* ganhassem em termos de força de convicção e se configurassem em oposição a uma razão não situada, idealisticamente endeusada. Assim entra em campo uma *destranscendentalização* dos conceitos tradicionais fundamentais. No decorrer do século XIX generaliza-se a crítica contra a *reificação* e a *funcionalização de formas de vida e de relacionamento*, bem como contra a auto-compreensão objetivista da ciência e da técnica. Estes motivos desencadeiam a crítica aos fundamentos de uma filosofia que comprime tudo nas relações sujeito-

objeto. *A mudança de paradigmas da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem* situa-se precisamente neste contexto. (HABERMAS, 1990, p. 43, grifos do autor).

No que se refere à mudança de paradigma, já nos referimos a ela anteriormente, todavia cabe destacar que a filosofia que assume o papel de intérprete arroga para si uma perspectiva conciliadora, com o término do primado da teoria frente à práxis e à necessidade de interconexões entre as diversas relações próprias de um pluralismo de visões de mundo.

A filosofia não pode mais entrar em cena como ‘figura-chave’ (*Schlüsselattitüde*), segundo exprimiu Arnold Gehlen, como se ela conhecesse as soluções para os enigmas do mundo. Mas esse fato não dispensa o seu papel de intérprete com relação ao ‘mundo da vida’ (*Lebenswelt*). E prossegue: Estou convencido de que os filósofos deveriam assumir, na opinião pública, o papel de intelectuais. Neste caso, porém, os filósofos precisam partilhar, com outros especialistas, a tarefa da reflexão e do esclarecimento de nossa cultura sobre si mesma. (FREITAG, 2005, p.232).

Assim, abre-se a perspectiva habermasiana da valorização do mundo da vida que outrora fora desprezado em função da teoria desenvolvida na racionalidade moderna, sob o paradigma sujeito–objeto. O mesmo se poderia dizer em contextos sistêmicos atuais impregnados na economia de mercado, aos moldes neoliberais, ou mesmo nas políticas liberais que a acompanham.

Habermas destaca nesse ínterim a necessidade da

[...] inserção das realizações teóricas em seus contextos práticos de formação e de aplicação, desperta a consciência para a relevância dos contextos cotidianos de agir e da comunicação. Através do esboço do *pano de fundo do mundo vital*, estes atingem, por exemplo, o nível filosófico. (HABERMAS, 1990, p. 43 grifos do autor).

No horizonte da uma abordagem filosófica, Habermas não tem a pretensão de que a Teoria da Ação Comunicativa seja caracterizada como a detentora das resoluções dos grandes problemas que compõem a herança da modernidade.

Nessa direção, ao responder se seus trabalhos acham-se em condições de propiciar um diagnóstico dos tempos atuais, responde Habermas:

Isso faz surgir a impressão de que eu estaria oferecendo uma teoria monolítica destinada a solucionar todos os problemas vitais. [...] estou bem longe disso. De forma nenhuma eu correspondo à imagem tradicional do “filósofo”, o qual explica o mundo a partir de um único ponto. [...] Meu trabalho cotidiano, no entanto, é bem diferente; aí se trata de problemas particulares, já “destrinchados”, que têm seu lugar em contextos bem distintos. Eu procuro os problemas particulares em seu respectivo lugar, isto é, nos discursos científicos que encontro diante de mim. A seguir, eu

desenvolvo uma contribuição entre um tema e outro, digamos por exemplo, na teoria das ações de fala ou na teoria da moral, na filosofia do direito, na discussão sociológica sobre a racionalização social, na discussão filosófica sobre o conceito da modernidade, sobre o pensamento pós-metafísico. (HABERMAS, 1993, p. 107).

Esta resposta tem a finalidade de esboçar alguns dos posicionamentos e conteúdos do trabalho de Habermas presente em suas pesquisas.

As condições do pensamento pós-metafísico, ou seja, de uma transcendência intramundana, revela o caráter destranscendentalizado da razão encarnada nos discursos, a qual opera de maneira formal aos moldes do imperativo categórico kantiano e supera a razão monológica.

Essa é a perspectiva da racionalidade intersubjetiva, entendida nas palavras de Habermas:

A aplicação reflexiva do teste de universalização exige uma situação de deliberação na qual cada um é forçado a assumir a perspectiva de todos os outros, para examinar se uma norma poderia ser querida por todos a partir da visão de cada um. [...] Esta é a situação de um discurso racional que visa o entendimento discursivo e impõe também ao sujeito, que julga sozinho, tarefas de fundamentação mais pescadas do que um teste de universalização a realizar monologicamente. [...] Com isso, o Imperativo Categórico recebe uma leitura a partir da teoria do Discurso. Em seu lugar entra o princípio do Discurso “D”, segundo o qual só podem reivindicar validade as normas que possam encontrar o assentimento de todos os afetados como participantes de um discurso prático. (HABERMAS, 2002a, p.46-47).

Essa interpretação intersubjetiva do imperativo categórico revela as condições discursivas outrossim para a compreensão da religião em sociedades secularizadas ou pós-secularizadas. Todavia, em tendo se extirpado o pensamento totalizador metafísico, podemos nos questionar se uma época pós-metafísica tem que ser, necessariamente, pós-religiosa? Em relação à preservação e conservação da religião nesse contexto, destacam-se as seguintes características:

A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normatizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo com uma prática religiosa. [...] A continuação da coexistência esclarece inclusive uma intrigante dependência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trouxe consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continua à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião. (HABERMAS, 1990, p. 61).

Com vistas à necessidade de estruturas normativas que ofereçam condições para a tradução cooperativa dos discursos religiosos, no âmbito da esfera pública política, e corrobore para a manutenção de uma sociedade pós-secular, apresentaremos a política deliberativa.

3 Política deliberativa como condição para integração entre cidadãos religiosos e seculares

Habermas afirma que “[...] cidadãos religiosos e seculares não conseguem preencher as expectativas normativas do papel de cidadãos do Estado liberais, se não preencherem determinadas pressuposições cognitivas e se não atribuírem mutuamente determinados enfoques epistêmicos.” (HABERMAS apud SANDEL, 2012, p. 135).

Esse reconhecimento conduz a uma dupla mudança de perspectiva, no que tange à transformação do modelo normativo de democracia para criar condições favoráveis à relação intersubjetiva entre os cidadãos do Estado, o que garante a passagem de uma relação objetivante postulada nas leis liberais, para a reciprocidade entre os cidadãos.

Por outro lado, necessita-se de uma mudança na forma de consciência religiosa que garanta a legitimidade e validade dos pressupostos cognitivos para o uso público da razão, em um contexto pós-secular, o que viabiliza responder, segundo Habermas, a três desafios da modernidade.

[...] na cultura Ocidental, desde a época da Reforma e do Iluminismo, uma mudança real na forma da consciência religiosa. Os sociólogos descrevem tal “modernização” como uma resposta da consciência religiosa a três desafios da modernidade, a saber: o fato do pluralismo religioso; a ascensão das ciências modernas e a disseminação do direito positivo e da moral social profana. (HABERMAS, 2007b, p. 155).

No que diz respeito à mudança de um modelo normativo de democracia para integração da religião, na esfera pública política, sua abordagem retoma o mesmo caminho da transformação do paradigma da filosofia da consciência.

O Estado liberal, presente na cultura dos Estados Unidos, ainda que forjado nos ideais iluministas, não consegue garantir a integração, a neutralidade do Estado; e, ao insistir na premissa de uma radical separação entre Igreja e Estado, em um momento da história no qual essa perspectiva não se faz valer, sua constituição tona-se contraditória e ilegítima.

Diante da revitalização da religião na esfera política, o modelo de racionalidade presente no sistema político liberal pensa os seus cidadãos numa perspectiva de observador.

Nele, é nula a possibilidade de uma reciprocidade simétrica entre seculares e religiosos sob moldes intersubjetivos. Ao contrário, prevalece assimetria nas relações nas quais somente posicionamentos seculares poderão fazer uso público da razão, perpetuando, portanto, a benevolência desdenhosa que impossibilita às comunidades religiosas de terem maior valor.

Segundo Habermas, o desafio é

[...] desarmar no contexto do trato social dos cidadãos, o potencial conflituoso que continua permeando, no nível cognitivo, as convicções existenciais de crentes e não crentes e de crentes de outras denominações. Para uma garantia simétrica da liberdade de religião, o caráter secular do Estado constitui uma condição necessária, porém não suficiente. (HABERMAS, 2007b, p. 136).

Assim, pois, as tentativas de integração por meio das leis não se têm mostrado tão eficientes, o que explicita a necessidade de revisão.

A separação do que é público e do que não é, constituiu categorias interpretativas para os proferimentos e as pretensões de validade entre seculares e religiosos. Essa legalidade viabilizou a liberdade religiosa num ideário de garantia de liberdades negativas, desde que os religiosos não fizessem uso público da razão a partir de suas cosmovisões de fé.

Com isso, a normatividade da lei delineou-se em uma forma de enquadramento confinador dos cidadãos religiosos, que passaram a dispor de pesos desiguais em relação aos demais cidadãos, quando tinham por si mesmos que conviver com uma dupla identidade, “[...] uma vez que, no Estado secular, contam somente argumentos seculares, e os cidadãos crentes são obrigados a estabelecer, entre suas convicções religiosas e seculares, uma espécie de “equilíbrio” ético e teológico.” (HABERMAS, 2007b, p. 143).

Esta é a condição para poderem participar dos debates públicos, tendo que submeter seus proferimentos a uma tradução para os não crentes e os crentes de outras denominações.

Habermas é contrário a essa exigência. Alega ele que “[...] muitos cidadãos religiosos não poderiam concretizar tal divisão artificial da própria consciência sem colocar em jogo sua própria existência piedosa.” (HABERMAS, 2007b, p.144). Segundo nosso autor, faz-se necessária a divisão em relação a essa obrigatoriedade estabelecida e a vida prática, visto que no cotidiano

[...] muitos cidadãos que se posicionam quanto a questões políticas, assumindo uma perspectiva religiosa, não têm ideias nem conhecimentos suficientes para encontrar fundamentações seculares, independentes de suas concepções autênticas. (HABERMAS, 2007b, p. 144).

Para exemplificar essa limitação da divisão das formas de linguagens utilizadas na esfera pública política, pelos cidadãos crentes, destaca Habermas:

Faz parte das convicções religiosas das pessoas religiosas em nossa sociedade o fato de que elas devem basear suas decisões concernentes a questões fundamentais de justiça em suas convicções religiosas. Elas não podem ver isso como uma opção qualquer entre fazer e não fazer certas coisas. A sua própria convicção as obriga a se esforçar para atingir a completude, a integridade e a integração em suas vidas: elas devem permitir que a palavra de Deus, o ensino da Torah, os mandamentos e exemplo de Jesus, e semelhantes configurem sua existência como um todo incluindo, a seguir, sua existência social e política. Sua concepção de justiça, fundada na religião, lhes ensina o que é politicamente correto ou incorreto, de tal sorte que eles são incapazes de “discernir entre razões seculares e razões ‘pull’”. (HABERMAS, 2007b, p. 144-145).

Sendo assim, o Estado liberal “[...] não pode esperar, ao mesmo tempo, que todos os crentes fundamentem seus posicionamentos políticos, deixando inteiramente de lado suas convicções religiosas ou metafísicas sobre o mundo.” (HABERMAS, 2007b, p. 144-145).

Nos moldes de uma interpretação liberal, o Estado somente garante liberdade de religião sob a condição de que as comunidades religiosas aceitem, na perspectiva de suas próprias tradições, não somente a neutralidade das instituições do Estado do ponto de vista das visões de mundo, ou seja, a separação entre Igreja e Estado, mas também a determinação restritiva do uso público da razão dos cidadãos. (HABERMAS, 2007b, p. 136).

Habermas mostra-se “[...] contra a uma determinação por demais estreita, secularista, do papel político da religião no quadro de uma ordem liberal.” (HABERMAS, 2007b, 139-140). Ele chama atenção para esses posicionamentos em relação à religião que compõe características de um laicismo que atinge diretamente a própria estrutura do Estado liberal e que, de maneira descarrilada, poderá secar as fontes motivacionais oriundas da religião.

Estes posicionamentos tiveram a finalidade de apresentar alguns aspectos que Habermas critica da política liberal em relação à religião e as limitações, dessa estrutura política. Segundo ele “[...] tais conflitos somente podem ser desarmados por uma despolitização que lança mão de princípios constitucionais, ante o pano de fundo de um consenso que se supõe ser comum.” (HABERMAS, 2007b, p. 153).

A viabilidade de tal afirmativa poderá ser preenchida na política deliberativa que fornece condições discursivas para a relação entre seculares e religiosos, a partir das condições da racionalidade comunicativa que traz no bojo sua relação de cooperação.

3.1 Tradução cooperativa dos conteúdos religiosos na esfera pública política pelos cidadãos

A política deliberativa será capaz de contribuir nos processos discursivos entre os cidadãos seculares e religiosos na formação política, discursiva da opinião e da vontade.

Por política deliberativa Habermas a entende como:

Um processo que envolve negociações de formas de argumentação. Além disso, a criação legítima do direito depende de condições exigentes, derivadas dos processos e pressupostos da comunicação, onde a razão, que instaura e examina, assume uma figura procedimental. (HABERMAS, 1997b, p.09).

Nela, Habermas defende a possibilidade de conduzir reflexivamente as relações entre cidadãos de posse de orientações valorativas conflitantes, diante de temas em discussão na esfera pública política na atualidade, de maneira especial referindo-se aos Estados Unidos da América.

A efervescência religiosa naquele país se tem mostrado um fator de risco para a integração da sociedade, operando de maneira diferenciada em relação à maioria dos países da Europa ocidental. Caracteriza-se por “[...] correntes tradicionais das religiões mundiais, que continuam a fluir sem interrupções, eliminam ou, ao menos, nivelam os umbrais entre sociedades modernas e tradicionais que até hoje eram mantidos intactos.” (HABERMAS, 2007b, p. 132).

O fato revelou a necessidade de uma revisão do processo de secularização, intitulado por Habermas, “dialética da secularização”. Nela ele propõe que tanto a religião quanto a razão secularizada na figura do Estado devem entrar em um processo de revisão permanente de seus posicionamentos, necessitando reconhecer seus *déficits* de aprendizagem. Por meio dessa reflexividade, submete à revisão a autoimagem da modernidade personificada no Estado constitucional e seus matizes normativos para os cidadãos religiosos e seculares.

Destarte, Habermas destaca que

[...] a reflexivização da consciência religiosa, como também a superação auto-reflexiva da consciência secularista, é fruto de uma superação auto-reflexiva de enfoques epistêmicos. Apenas uma determinada autocompreensão da modernidade permite qualificar tais modificações de mentalidade como processos de aprendizagem. (HABERMAS, 2007b, 164).

O convite à reflexividade aponta uma crítica à democracia liberal americana na relação objetivante com a religião. Sinaliza como saída à política deliberativa capaz de constituir uma forma de integração social, cujo caráter simétrico é defendido como condição possível para os diálogos. Segundo Madarasz (2006), é admirável o compromisso de Habermas com a democracia, destacando que ele:

[...] exerce uma pressão política sobre as religiões institucionalizadas e sobre outras comunidades de fé que querem ver seus fiéis agindo como bons cidadãos. Ele estabelece uma política deliberativa e uma normatividade formal tanto para os religiosos quanto para os leigos, através das pretensões de validade das suas pretensões de fé, para integrá-las numa democracia institucional. (MADARASZ, 2006, p.205).

A esse processo de integração pelo *médium* do discurso, resguardado pela institucionalização democrática sensível às diferenças, Habermas endereça suas palavras aos fiéis enquanto cidadãos. Assim, ao se utilizar do conceito de cidadania, ele consegue constituir condições para uma tradução cooperativa dos pressupostos cognitivos religiosos em uma realidade secular.

Seu intuito é traduzir, em uma linguagem comum, as intenções de cada religião conectadas a um compromisso com o projeto político deliberativo constitucional, adequado à realidade da sociedade civil. Mesmo se deparando com o desafio atual de um enfraquecimento ou minimização da representabilidade dos cidadãos, o Estado pré-dispõe de instrumentos necessários para sustentar reações simétricas no âmbito da esfera pública política, em condições de sociedades pluralistas.

A força geradora do procedimento democrático se extrai da

[...] legitimação de dois componentes, a saber: da participação política simétrica dos cidadãos, a qual garante aos destinatários das leis a possibilidade de se entenderem, ao mesmo tempo, como seus autores, e da dimensão epistemológica de certas formas de uma disputa guiada discursivamente. (HABERMAS, 2007b, p. 137).

Desta maneira torna-se fundamental a operacionalização desse processo democrático por meio do qual as “[...] próprias partes envolvidas têm de chegar a um acordo sobre as fronteiras precárias que separam o direito positivo ao exercício da religião da liberdade negativa, segundo a qual, ninguém é obrigado a seguir a religião do outro.” (HABERMAS, 2007b, p. 136).

Faz-se mister repensar o papel da religião nesse novo contexto de flexibilidade, visto que sua mudança decorre de uma resposta à racionalidade moderna. Destaca, pois, Habermas:

A fé moderna torna-se reflexiva, pois só pode se estabilizar através de uma consciência autocrítica acerca da posição não exclusiva que ela assume no nível de um discurso, que é limitado pelo saber profano e compartilhado com outras religiões. Essa consciência descentradora acerca da relativização da própria posição – que não significa, necessariamente, uma relativização das verdades de fé – é a marca principal da forma moderna da fé. A consciência reflexiva, que aprendeu a observar-se a si mesma com os olhos dos outros, é constitutiva para aquilo que John Rawls caracteriza como a racionalidade das *reasonable comprehensive doctrines*. Isso tem uma implicação política importante, a saber 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. Nesta medida, aquilo que caracterizamos como “modernização da fé” constitui um pressuposto cognitivo necessário para a implantação da tolerância religiosa e para a entronização de um poder do Estado neutro. (HABERMAS, 2003d, p.201 grifos do autor).

No processo de tradução cooperativa, o Estado fica responsável por garantir a integração social para que desde o mundo da vida os cidadãos seculares possam construir uma reserva cognitiva que garanta a interpretação dos conteúdos e dos proferimentos religiosos presente nos debates. Desta maneira as condições deliberativas oferecem as possibilidades adequadas, evitando o peso psicológico que implicaria no crente, a divisão da identidade.

Em relação à estruturação desse processo político, Habermas afirma que “[...] a criação de regras equitativas pressupõe que os participantes apreendam a assumir as perspectivas uns dos outros. E, nesse sentido, a formação deliberativo-democrática constitui um procedimento adequado.” (HABERMAS, 2007b, p. 136).

Reconhece ainda, de antemão que “[...] não é possível aplainar cognitivamente a concordância entre doutrinas religiosas e visões de mundo que pretendem explicar a posição do homem na totalidade da natureza.” (HABERMAS, 2007b, p. 153). No segundo aspecto, ele se refere às visões naturalistas do homem e do mundo, tema recorrente nos debates políticos, pelos quais cidadãos religiosos têm se mostrado contrários no âmbito público.

Todavia, a cognitividade que deseja estabelecer, encontra-se na construção normativa entre os cidadãos do Estado de direito. Por isso as pretensões levantadas devem se acoplar ao mundo social aberto à correção intersubjetiva, e não nos posicionamentos relacionados a falso/verdadeiro das pretensões de falsificabilidade das teorias empírico-científicas, uma vez que seus campos de abordagens se antagonizam às doutrinas religiosas.

Deve-se pensar às relações conflitantes a partir de um Estado democrático discursivo, num viés pós-metafísico que constitui as condições para dirimir controvérsias entre os cidadãos religiosos e seculares. Assim pontifica o interesse habermasiano, ao captar que o resultado de tal empreendimento resulta na estruturação de sociedades pós-seculares.

3.2 Pós-secularismo: uma perspectiva discursiva entre religião e política

A pressuposição cognitiva de Habermas relativa ao uso público da razão, por cidadãos religiosos e seculares, concentra-se na premissa de uma mudança de mentalidade que explicita os conteúdos morais oriundos da religião para uma linguagem acessível a todos. Ele acentua a necessidade de mudança epistêmica que resulte numa certificação autocrítica dos limites da razão secular e da religião em sociedades pluralistas.

Segundo Habermas,

Tal pressuposição significa que o *ethos* democrático de cidadãos do Estado [...] só pode ser imputado simetricamente a todos os cidadãos se estes, tanto os seculares como religiosos, passarem por processos de aprendizagem complementares. (HABERMAS, 2007b, p. 158, grifos do autor).

Ao questionar os limites de uma consciência secularista e as respostas teológicas postuladas na intenção de superar os desafios cognitivos da modernidade, Habermas ressalva que o processo de modernização da consciência religiosa constitui uma tarefa da teologia; por outro lado

[...] a superação crítica da consciência que eu caracterizo como limitada de modo secularista, é questionada em suas visões de mundo, que é objeto permanente do debate filosófico cujo final continua em aberto. A consciência secular de que se tem de viver em uma sociedade pós-secular, reflete-se filosoficamente na figura do pensamento pós-metafísico. (HABERMAS, 2007b, p. 159).

Embora já tenhamos destacado as perspectivas do pensamento pós-metafísico que se configura como condição para a racionalidade comunicativa, tal pensamento não se esgota no trabalho de acentuação da finitude da razão, mas

[...] constitui uma contrapartida secular para a consciência religiosa que se fez reflexiva delimitando-se em duas direções diferentes: sob premissas agnósticas, ele se abstém de emitir juízos sobre verdades religiosas e insiste (sem intenções polêmicas) em uma delimitação estrita entre fé e saber. De outro lado, ele se volta contra uma concepção cientificista da razão e contra a exclusão das doutrinas religiosas da genealogia da razão. (HABERMAS, 2007b, 159).

Pelo viés desse pensamento, Habermas dá continuidade ao uso de seu método de reconstrução pragmático da racionalidade, reconhecendo a herança da religião e sua estrutura, e o faz na perspectiva de um posicionamento agnóstico quanto ao dado da revelação, postulado pela religião.

Sociedades estruturadas em uma perspectiva pós-metafísica, oferecem formas de engajamento embasadas nas condições intransponíveis das pretensões universais de validade. Elas cobram dos interlocutores, a responsabilização pelos compromissos assumidos intersubjetivamente.

Sob essas condições, as sociedades pluralistas devem-se dirigir como um caminho de superação daquele pensamento, estruturado pela separação entre as esferas de valores: científicos, morais e políticos, que teriam se constituído de lógicas próprias. Esta estrutura já se mostrou insuficiente, em outras palavras, poderá ser entendido como um “projeto inacabado”.

Esta ideia de separação aparece nas ciências naturalistas radicais, segundo Habermas, como “[...] o naturalismo enrijecido que pode ser entendido como uma consequência das premissas do Iluminismo – que vivia da fé na ciência; já uma consciência renovada pela política que rompe com as premissas liberais da ciência.” (HABERMAS, 2007b, p.8).

Assim, a constatação de que enquanto “[...] nas sociedades pós-seculares a religião mantém uma relevância pública, vai perdendo terreno a certeza secularista de que com o curso de uma modernização acelerada, a religião desapareceria em escala mundial.” (HABERMAS, 2009, p. 69).

A religião e o Estado ou o naturalismo, necessitam de constituí uma relação de aprendizado mútuo, o que se entende por pensamento pós-secular. Aliança Habermas:

[...] pretendo propor que a secularização cultural e social seja entendida como um processo de aprendizagem dupla que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre os seus respectivos limites. (HABERMAS; RATZINGER, 2007a, p. 25).

De maneira descritiva para o entendimento dessa afirmação, reconhecemos que a metafísica religiosa, presente em suas expressões de crença, não atende a todos de maneira uniformizada neste novo contexto.

O Estado, a ciência, não podem ignorar a fonte inspiradora que compõe a religião, dada sua cognitividade. Por outro lado, devem se submeterem a autocrítica analisando às suas fragilidades históricas desde o processo de instalação da razão secular - que mais prometeu do que fez valer, seus objetos e sua intencionalidade nos diversos âmbitos sociais, onde criou, ao contrário, mais miséria que o progresso vislumbrado.

O pensamento pós-secular deve ser entendido como o momento de revisão de posicionamentos, por parte da religião e das ciências.

Em primeiro lugar, a consciência religiosa precisa assimilar cognitivamente o contato com outros credos e religiões. Em segundo lugar, ela tem de se adaptar à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do saber sobre o mundo. Por fim, ela deve se abrir às premissas do Estado constitucional, que se funda em uma moral profana. Sem esse impulso para a reflexão, nas sociedades que foram modernizadas sem cautela, os monoteísmos desenvolvem um potencial destrutivo. (HABERMAS, 2004c, p.139).

As tradições religiosas, as instituições necessitam abrir-se à perspectiva intersubjetiva de uma razão comunicativa ou de uma razão aberta e sensível ao outro.

Nessa linha, Habermas destaca que

A razão pluralizada dos cidadãos só obedece a uma dinâmica de secularização na medida em que ela exige como resultado uma distância uniforme das tradições fortes e dos conteúdos ideológicos. No entanto, ela permanece pronta para aprender, sem abandonar sua autonomia e mantendo-se osmoticamente aberta tanto à ciência quanto à religião. (HABERMAS, 2004c, p.139).

O aprendizado materializado na integração social deve se posicionar como o *telos* da ação, por meio da tradução dos atos de fala levantados pelos religiosos em uma linguagem secular pela qual todos possam entender claramente o que é dito. Claro que as pretensões alcançarão validade e legitimidade social, e até mesmo legalidade no âmbito jurídico, conectados aos valores universais antropológicos que possibilitam a perpetuação da comunidade humana. Essa intencionalidade teórica está implícita na expressão “ética da espécie humana” como um sinônimo de ética do discurso.

Ao mencionar as condições para o aprendizado mútuo, vislumbrando numa linguagem comum a todos, ele aponta que a

Assimetria das pretensões epistêmicas permite que se pense numa disposição ao aprendizado que a filosofia adota em relação à religião, e isso não apenas a simples razões funcionais, mas por razões de conteúdo – tendo presentes na memória os “processos de aprendizagem” bem-sucedidos, de Hegel. [...] A tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus para a ideia da “dignidade do homem”, de todos os homens, a ser respeitado de modo igual e incondicionado, constitui uma destas traduções salvadoras. Ela expõe o conteúdo de conceitos bíblicos para um público geral de crentes de outras confissões e para não-crentes, ultrapassando, por conseguinte, os limites de uma comunidade religiosa particular. (HABERMAS, 2007b, p. 125-126).

Poder construir relações discursivas entre os modos de vida ou cosmovisões pluralistas as quais marcam o nosso mundo da vida, tornou-se uma alternativa para minar os fundamentalismos. Cada membro das comunidades seculares e religiosas deve, em primeiro

plano, reconhecer nas suas premissas a possibilidade de falibilidade, quando entrarem em discursos - essa é a chance para o aprendizado mútuo.

Pensar religião e a razão expressa na política transvestidos nas imagens de cidadãos religiosos e seculares como participantes em discursos práticos no âmbito da razão comunicativa é, por excelência, a presença marcante de um pensamento, em uma sociedade pós-secular.

Quanto ao desempenho dos cidadãos religiosos na construção de uma linguagem comum, submetendo à tradução dos seus conteúdos religiosos cognitivos, o Estado assegura as condições cooperativas para tudo que tem de ser implementado na esfera pública política. Enfatiza Habermas que:

[...] quem decide se uma determinada elaboração dogmática dos desafios cognitivos da modernidade foi bem sucedida, é a prática da fé das comunidades; somente então ela pode ser entendida pelos crentes como um processo de aprendizagem. À luz de condições modernas de vida, para as quais não temos alternativas, novos enfoques epistêmicos são “apreendidos” quando resultarem de uma reconstrução de verdades de fé transmitidas, a qual se torna evidente para os próprios participantes. (HABERMAS, 2007b, p. 156).

Ao se referir ao momento em que estamos vivendo, Habermas nos instiga para a necessidade de superação cultural dos conflitos afásicos, resultantes de fundamentalismos e terrorismos, por exemplo. Para isso, “[...] não podemos esperar por nada além de um artifício da razão e por um pouco de autoconsciência.” (HABERMAS, 2004c, p. 137).

Este é o caminho para compreendermos o processo de secularização nas nossas sociedades pós-seculares. Elas podem constituir um novo horizonte cultural para a inclusão social de todos, mesmo para os que desejam permanecer alheios às condições discursivas deliberativas.

Desta forma conectando o pensamento pós-metafísico ao pensamento pós-secular, é perceptível que o segundo se estabeleça pela via sociológica do observador. Com isso, “[...] uma sociedade pós-secular postula a pertinência das comunidades religiosas num ambiente que continua a se secularizar” (HABERMAS, 2004c, p. 137) e que exige uma flexibilidade dos religiosos para o esforço da tradução.

Um processo de tradução cooperativo envolve todos os cidadãos religiosos e seculares, os quais, sob condições de um Estado constitucional, podem garantir a reprodução dos vínculos motivacionais visando a política democrática.

Em uma perspectiva cognitiva, os cidadãos religiosos em uma sociedade pluralista devem estar cientes de que

[...] a consciência religiosa precisa assimilar cognitivamente o contato com outros credos e religiões. Em segundo lugar, ela tem de se adaptar à autoridade das ciências, que deem o monopólio social do saber sobre o mundo. Por fim ela deve se abrir às premissas do Estado constitucional, que se funda numa moral profana. Sem esse *impulso para a reflexão*, nas sociedades que foram modernizadas, sem cautela, os monoteísmos desenvolvem um potencial destrutivo. (HABERMAS, 2004c, p. 139, grifos nosso).

A expressão impulso para a reflexão sugere uma mudança de mentalidade ou uma flexibilidade para se buscar o entendimento, e, “[...] cada vez que irrompe um conflito, esse trabalho de reflexão encontra uma continuidade nas plataformas de baldeação da esfera pública democrática.” (HABERMAS, 2004c, p. 140).

Tomemos como exemplo um tema da ordem política e uma questão de relevância existencial, como no caso da técnica genética, que trata de embriões humanos, tema que tem suscitado muitas controvérsias, uma vez que os cidadãos, com suas convicções impregnadas de ideologia, experimentam o pluralismo ideológico.

Ora, destaca Habermas,

Se aprendem a lidar com esse fato sem violência, tendo consciência de sua própria falibilidade e, portanto, sem romper o vínculo social da comunidade política, conseguirão discernir o que os fundamentos *seculares* da decisão, tais como se encontram inscritos na constituição, significam no âmbito de uma sociedade pós-secular. (HABERMAS, 2004c, p. 140).

As condições defendidas por Habermas em temas polêmicos que produzem conflitos entre as pretensões levantadas pela religião e pela ciência, levam-no a pensar que:

[...] o Estado ideologicamente neutro não toma de forma alguma decisões políticas em favor de uma das partes. A razão pluralizada dos cidadãos só obedece a uma dinâmica de secularização na medida em que ela exige como resultado uma distância uniforme das tradições fortes e dos conteúdos ideológicos. No entanto, ela permanece pronta para aprender, sem abandonar sua autonomia e mantendo-se osmoticamente aberta tanto à ciência quanto à religião. (HABERMAS, 2004c, p. 140).

Essas condições nos parecem impregnadas de um idealismo habermasiano de alto nível que possibilita a relação entre a religião e a ciência.

A preocupação com o cientificismo e o relativismo moral que poderão se inspirar num naturalismo radical ante a presença de um laicismo verticalizador, nas leis do Estado, bem como o dogmatismo expresso em fundamentalismos, refletem concepções e posicionamentos contrários à racionalidade intersubjetiva. Eles operam em uma lógica conectando meios a fins, não contribuindo para as condições éticas na sociedade; por isso são combatidos por Habermas.

Analisar o papel da religião em sua relação com o Estado ou com a ciência na atualidade, configura um desafio que Habermas empreendeu em discussões acerca desses temas, tendo como critério sua demarcação teórica. Os mecanismos de coordenação social dessas instituições produtoras de sentido reproduzem, na cultura, condições de vida conectadas à racionalidade motriz que impulsiona tais formas de vida.

Ao lidar com o tema razão nas expressões dos subsistemas e religião, na esfera pública política, a intenção habermasiana concentra-se na necessidade de criar condições para relações simétricas, abertas à autorreflexão e, com isso, ao aprendizado mútuo, condições caracterizadoras do pós-secularismo.

Referências

ARAUJO LEITE, Luiz Bernardo. **Pluralismo e justiça**: estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyolas, 2010.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. **Razão comunicativa e teoria crítica em Jürgen Habermas**. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. **Habermas**: filósofo e sociólogo do nosso tempo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

BARBOSA, Ricardo Corrêa. **Habermas e Adorno**: dialética da reconciliação. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996.

BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempo de terror**: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida/; tradução Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

ESTRADA, Juan Antonio. **Por una ética sin teología**: Habermas como filósofo de la religión. Madrid: Editorial Trotta. 2004.

FREITAG, Barbara. **Dialogando com Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

FREITAG, Barbara. **Teoria crítica ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001a.

HABERMAS, Jürgen. Justiça e solidariedade: para uma discussão acerca do “estádio 6”. In: HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Tradução de G. L. Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 2001b.

HABERMAS, Jürgen. Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje, in: HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos**. Tradução: Manuel J. Redondo. Madri: Catedra, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Aclaraciones a la ética del discurso**. Trad. José Mardomingo. Madrid: Ed. Trotta, 2000a.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Trad. George Sperber Paulo Astor Soethe. São Paulo, Ed. Loyola, 2002a.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Vol. I Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Vol. II Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

HABERMAS, Jürgen. **Diagnóstico do nosso tempo: seis ensaios**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Tradução: Alfred J. Keller. Aparecida, SP: Idéias&Letras, 2007a.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b.

HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

HABERMAS, Jürgen; BENTO XVI. O cisma do século 21. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 24 de abril 2005. Mais, p. 5-6.

HABERMAS, Jürgen. **O ocidente dividido**. Tradução: Luciana Vilas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodinei. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

HABERMAS, Jürgen. Conhecimento e Interesse In: *Escola de Frankfurt. Os Pensadores, XLVIII*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004c.

HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993a.

HABERMAS, Jürgen. **Passado como futuro**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993b.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Escritos sobre moralidade y eticidade**. Barcelona: Paidós, 1991.

HABERMAS, Jürgen; **Racionalidade e comunicação**. Tradução: Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1996.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e Interesse**. Tradução José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

HABERMAS, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer; tradução de Álvaro Valls**. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HABERMAS, Jürgen. **La crisi della razionalità nel capitalismo maturo**. Tradução à di Giorgio Backhaus. Roma: Prima Edizione, 1975.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como Ideologia; tradução de Artur Morão**. Lisboa: Edições 70, 1968.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa: Complementos Y Estudios Previos**. Trad. Juan Ignacio Luca de Tena. Madrid – Ed. Cátedra, 1997c.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Vol. I. Trad. Manoel J. Redondo. Madri: Taurus Humanidades, 2003d

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Vol. II. Trad. Manoel J. Redondo. Madri: Taurus Humanidades, 2003e

HABERMAS, Jürgen. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In.: HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad.: Guido Antônio de Almeida. 2.ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a, pp.61-141.

HABERMAS, Jürgen. **¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI**. Traducción de José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Francisco Javier Gil Martín. Madrid: Trota, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa.** Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HERRERO, Francisco Javier; NIQUET, Marcel. **Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações.** São Paulo: F. Javier Herrero, 2002.

HERRERO, Francisco Javier. **Racionalidade comunicativa e modernidade.** In: Síntese, nº 37, 1986, pp.13-32.

MADARASZ, Norman. Posteridade do diálogo franco-habermasiano: religião, fé e fundamentalismo na sociedade pós-secular. In: SIEBENEICHLER, Flávio Beno (org.). **Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas.** Entre Apel e Habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p. 189-208.

SANDEL, Michael J. **A questão da equidade/John Rawls.** In: Justiça: O que é fazer a coisa certa; tradução Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SOUZA, Luiz A. Gómez. **Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado.** Religião e movimentos sociais na emergência do mundo planetário. In. rev. *Religião e Sociedade*, Rio, ISER, v. 13, n. 2, julho 1986.